

Frédéric Lordon

Capitalisme,

désir et servitude

Marx et Spinoza

La fabrique
éditions

Capitalisme, désir et servitude

Frédéric Lordon

**Capitalisme,
désir et servitude**

Marx et Spinoza

**La fabrique
éditions**

© La Fabrique éditions, 2010
www.lafabrique.fr
lafabrique@lafabrique.fr
Conception graphique :
Jérôme Saint-Loubert Bié
Impression : Floch, Mayenne
ISBN : 978-2-35872-013-7

La Fabrique éditions
64, rue Rébeval
75019 Paris
lafabrique@lafabrique.fr
Diffusion : Harmonia Mundi

Sommaire

Avant-propos — 9

I. FAIRE FAIRE

Le désir de faire quelque chose — 17

Le désir de faire faire : patronat et enrôlement — 19

Intérêt, désir, mise en mouvement — 21

La vie nue et l'argent — 24

La monnaie rapport, l'argent désir — 27

La servitude volontaire n'existe pas — 30

L'asymétrie de l'initiative monétaire — 36

Domination à tous les étages — 40

Pressions ambiantes et remontée de la violence
(contrainte actionnariale et concurrence) — 43

Mobilisation joyeuse et aliénation marchande — 48

L'enrôlement comme alignement — 53

$\alpha = 0!$ — 56

Intensification de la crainte — 60

La liquidité, le fantasme du désir-maître
capitaliste — 63

Tyrannie et terreur — 67

II. JOYEUX AUTOMOBILES

(Salariés : les faire marcher)

Des affects joyeux intrinsèques — 73

Les apories du consentement — 78

L'obéissance joyeuse — 85

Le ré-enchantement spontané — 90

L'amour du maître — 97
Les images vocationnelles — 102
Le totalitarisme de la possession des âmes — 106
Girl friend experience
(après le don des larmes) — 109
L'insondable mystère du désir enrôlé — 112
Il n'y a pas d'intériorité (ni d'intériorisation) — 117
Les risques du constructivisme du désir — 122
Amor fati capitalistis — 127
Le voile des affects joyeux, le fond
des affects tristes — 131

III. DOMINATION, ÉMANCIPATION

La domination repensée
à l'usage du « consentement » — 139
Division du désir et
imaginaire de l'impuissance — 144
L'exploitation passionnelle — 148
Communisme ou totalitarisme
(le totalitarisme, stade ultime
du capitalisme ?) — 159
Alors le (ré) communisme ! — 164
Les passions séditieuses — 173
Devenir perpendiculaires — 179
La défixation
(critique de la [dés-] aliénation) — 182
L'histoire comme mécontentement
(brouillages et reconfigurations
du paysage de classe) — 186
Communisme... désir et servitude ! — 191
« *Une vie humaine* » — 197

Références bibliographiques — 204

Notes — 207

*WALLACE. Pas seulement ça monsieur Fage il faut
un sens de l'entreprise à partir de quoi les idées
qu'on peut avoir s'orientent d'une façon spécifique
[...] entre la Société et la nouvelle recrue il faut que
ce soit un peu comme un mariage d'amour*
Michel Vinaver, *La Demande d'emploi*

*On nous apprend que
les entreprises ont une âme,
ce qui est bien la nouvelle
la plus terrifiante du monde.*
Gilles Deleuze, *Pourparlers*

*S'il était aussi facile de commander aux âmes
qu'aux langues, tout souverain régnerait en sécurité
et il n'y aurait pas de pouvoir violent. Car chacun
vivrait selon la complexion des gouvernants,
et jugerait selon leur seul décret de ce qui est vrai
et faux, bien et mal, juste et injuste. Mais [...] il est
impossible que l'âme d'un homme relève absolument
du droit d'un autre homme. Personne ne peut
transférer à autrui son droit naturel, c'est-à-dire sa
faculté de raisonner librement et de juger librement
de toutes choses; et personne ne peut y être
contraint. C'est pourquoi l'on considère qu'un
État est violent quand il s'en prend aux âmes...*
Spinoza, *Traité théologico-politique*

[illegible][illegible][illegible]

Avant-propos

Le capitalisme n'en finit pas de se rendre discutable. Si le spectacle n'en était pas parfois si repoussant on regarderait presque avec admiration la performance d'audace en quoi consiste de piétiner à ce point la maxime centrale du corpus de pensée qui lui sert pourtant de référence idéologique ostentatoire ; car c'est bien le libéralisme, en l'espèce kantien, qui commande d'agir « de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen¹ ». Par un de ces retournements dialectiques dont seuls les grands projets d'instrumentation ont le secret, il a été déclaré conforme à l'essence même de la liberté que les uns étaient libres d'utiliser les autres, et les autres libres de se laisser utiliser par les uns comme moyens. Cette magnifique rencontre de deux libertés a pour nom salariat.

La Boétie rappelle combien l'habitude de la servitude fait perdre de vue la condition même de la servitude. Non pas que les hommes « oublieraient » d'en être malheureux, mais parce qu'ils endurent ce malheur comme un *fatum* qu'ils n'auraient pas d'autre choix que de souffrir, voire comme une simple manière de vivre à laquelle on finit toujours par se faire. Les asservissements réussis sont ceux qui parviennent à couper dans l'imagination des asservis les affects tristes de l'asservissement de l'idée même de l'asservissement

– elle toujours susceptible, quand elle se présente clairement à la conscience, de faire renaître des projets de révolte. Il faut avoir cet avertissement laboétien en tête pour se mettre en devoir de retourner au « noyau dur » de la servitude capitaliste, et mesurer sa profondeur d'incrustation à ce que, pourtant très étonnant, il n'étonne plus personne : certains hommes, on les appelle des patrons, « peuvent » en amener beaucoup d'autres à entrer dans leur désir et à s'activer pour eux.

Ce « pouvoir », très étrange si l'on y pense, leur appartient-il vraiment ? Depuis Marx on sait bien que non : il est l'effet d'une certaine configuration de structures sociales – celle du rapport salarial comme double séparation des travailleurs d'avec les moyens et les produits de la production. Mais ces structures ne donnent pas le fin mot de tout ce qui se passe dans les organisations capitalistes. On dira que c'est là le travail spécifique de la psychologie ou de la sociologie du travail, et c'est vrai. Ce qui suit n'a pas vocation à y ajouter dans leur registre propre, mais à leur faire une proposition plus abstraite en laquelle elles pourraient le cas échéant puiser quelques éléments : la proposition de combiner un structuralisme des rapports et une anthropologie des passions. Marx et Spinoza.

Assurément ces deux-là se connaissent – par commentateurs interposés. Leurs affinités sont légion, ce qui ne veut pas dire qu'ils sont d'accord sur tout. Elles sont suffisamment fortes en tout cas pour que les mettre ensemble ne fasse pas courir le risque du borborygme intellectuel. Le paradoxe temporel étant que si Marx est postérieur à Spinoza, ça n'en est pas moins Spinoza qui pourrait maintenant nous aider à compléter Marx. Car dégager les structures (de la mobilisation capitaliste des salariés) ne nous dit pas encore à quoi « fonctionnent » les structures. C'est-à-dire ce qui fait *in concreto* leur efficacité – non pas

le fantôme mais le moteur dans la machine. La réponse spinoziste est : les affects.

La vie sociale n'est que l'autre nom de la vie passionnelle collective. Évidemment sous des mises en forme institutionnelles qui font de considérables différences, mais au sein desquelles affects et forces de désir demeurent le *primum mobile*. Reconnaître leur caractère profondément structuré n'interdit donc pas, au contraire, de reprendre le problème salarial « par les passions », pour demander à nouveau comment le petit nombre des individus du capital parvient à faire marcher pour lui le grand nombre du travail, sous quels régimes variés de mobilisation, et avec peut-être la possibilité de tenir ensemble des faits aussi disparates que : les salariés vont au travail pour ne pas déprimer (= manger) ; leurs plaisirs de consommateurs les rachètent un peu (ou beaucoup) de leurs peines laborieuses ; certains engloutissent leur vie au travail et semblent y trouver leur compte ; d'autres adhèrent carrément à la marche de leur entreprise et lui manifestent leur enthousiasme ; les mêmes un jour basculent dans la révolte (ou se jettent par la fenêtre).

Et c'est vrai : le capitalisme contemporain nous donne à voir un paysage passionnel très enrichi et bien plus contrasté que celui du temps de Marx. Pour mieux en rester au choc frontal des monolithes « capital » et « travail », le marxisme a longtemps tardé à en prendre acte – et y a laissé quelques plumes. Le schéma binaire des classes n'a-t-il pas considérablement souffert de l'émergence historique des cadres, ces salariés bizarres à la fois matériellement du côté du travail et symboliquement du côté du capital² ? Or les cadres sont le prototype même du salariat content que le capitalisme voudrait faire advenir – sans égard pour la contradiction manifeste qui le conduit par ailleurs, dans sa configuration néolibérale, à aussi régresser vers les formes les plus brutales de la coercition. L'idée

de domination ne peut pas ne pas en être affectée et, maintenue sous des formes trop simples, elle est déconcertée au spectacle des dominés heureux.

On ne compte plus cependant les travaux qui se sont saisis de ce paradoxe, notamment ceux d'une sociologie héritière de Pierre Bourdieu dont le concept de violence symbolique a précisément eu pour vocation de penser ces croisements de la domination et du consentement. Mais le chantier (conceptuel) de la domination capitaliste n'est pas clos pour autant. Quel sens lui retrouver, à part les endroits où certains salariés sont franchement (et activement) terrorisés, quand d'autres semblent faire mieux que s'accommoder de leur situation, d'eux-mêmes y trouvent peu à redire, parfois paraissent en tirer de réelles satisfactions ? Comme un très sûr moyen de leur faire oublier la domination, rendre les dominés contents est pourtant l'une des plus vieilles ficelles de l'art de régner. Sous l'effet des nécessités de ses nouvelles formes productives en même temps que par un mouvement de sophistication des procédés de sa gouvernementalité, le capitalisme est en train d'y venir – et le dominateur n'offre plus le visage familier de la simple fêrûle.

Bien sûr la sociologie du travail s'est mise en devoir de traquer les vices ou les arrière-plans moins reluisants du consentement, mais sans toujours poser la question préjudicielle de savoir exactement ce que consentir veut dire. Elle vaut pourtant d'être posée car, à la laisser mal résolue, le risque est grand de voir les faits de « consentement » (là où ils existent) déstabiliser les concepts d'exploitation, d'aliénation et de domination que la critique, notamment marxiste, croyait pouvoir tenir pour des éléments sûrs de son viatique intellectuel. Tous ces termes sont perturbés par les nouvelles tendances managériales qui « motivent », promettent « épanouissement au travail » et « réalisation de soi »... et auxquelles les salariés par-

fois semblent donner raison. En témoigne le relatif dénuement conceptuel qui conduit, faute d'autre chose, à ressasser la formule de la « servitude volontaire », oxymore sans doute suggestif mais qui, en soi (et indépendamment de l'œuvre éponyme), cache à peine ses malfaçons – celles mêmes d'un oxymore quand il s'agit de passer du poétique au théorique.

Se sentir mobilisé ou vaguement réticent, ou encore révolté, engager sa force de travail avec enthousiasme ou à contrecœur, ce sont autant de manières d'être affecté comme salarié, c'est-à-dire d'être déterminé à entrer dans la réalisation d'un projet (d'un désir) qui n'est pas d'abord le sien. Et voilà peut-être le triangle élémentaire où il faudrait resituer le mystère de l'engagement pour autrui (en sa forme capitaliste) : le désir d'un, la puissance d'agir des autres, les affects, produits par les structures du rapport salarial, qui déterminent leur rencontre. En ce lieu où l'anthropologie spinoziste des passions croise la théorie marxiste du salariat, s'offre l'occasion de penser à nouveaux frais ce que sont l'exploitation et l'aliénation, c'est-à-dire finalement d'à nouveau « discuter » le capitalisme, quoique toujours au double sens de la critique et de l'analyse. Avec aussi, à terme, l'espoir que, de discutable, le capitalisme finisse par entrer dans la région du dépassable.

I. FAIRE FAIRE

Le désir de faire quelque chose

Spinoza nomme «conatus» l'effort par lequel «chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être³». La formule ne livre pas facilement la clé de son mystère, et celui qui la découvre pour la première fois peine d'abord à se figurer ce en quoi peut bien consister la persévérance dans l'être, le type d'action concrète qu'elle appelle ou bien fait faire, les manifestations observables auxquelles elle peut donner lieu. Tous les éléments pourtant seront donnés pour se la figurer plus simplement, en développer toute la portée et, en effet, la voir alors à l'œuvre partout dans le monde – «chaque *chose*... ». Car le conatus est la force d'exister. Il est pour ainsi dire l'énergie fondamentale qui habite les corps et les met en mouvement. Le conatus est le principe de la mobilisation des corps. Exister c'est agir, c'est-à-dire déployer cette énergie. D'où cette énergie vient-elle ? Il faut laisser la question au commentaire ontologique. Pour la solder à bon compte, moitié dans le vrai moitié dans le discutable, et puisqu'il va s'agir de choses *humaines*, on pourrait dire : l'énergie du conatus, c'est la vie. Et, cette fois-ci au plus près de Spinoza : c'est l'énergie du *désir*. Être c'est être un être de désir. Exister c'est désirer, et par conséquent s'activer – s'activer à la poursuite de ses objets de désir. Or la connexion du désir, comme effectuation de l'effort en vue de la persévérance, et de la mise en mouvement du corps est

synthétiquement exprimée par le terme même de *conatus*. Car le verbe *conor* qui lui donne son origine signifie «entreprendre» au sens le plus général de «commencer». Comme l'*impetus*, emprunté lui aussi à la physique de la Renaissance, le *conatus* désigne l'impulsion qui fait passer du repos au mouvement, cette énergie fondamentale qui produit l'ébranlement du corps et initie sa mise en route à la poursuite d'un certain objet. C'est l'histoire des sociétés qui à la fois invente et délimite la variété des entreprises possibles, c'est-à-dire des objets de désir licites. Reste qu'en toute généralité la liberté d'entreprendre, au sens du *conatus*, n'est pas autre chose que la liberté de désirer et de s'élancer à la poursuite de son désir. C'est pourquoi, sauf les restrictions qu'un corps social juge bon de mentionner, elle jouit d'une sorte d'évidence *a priori*. Constatant la licéité de la production des biens matériels, la déploration entrepreneuriale, cette fois-ci au sens spécifiquement capitaliste du terme, ne cesse de puiser dans ce fonds pour contester que soit bridée «la liberté d'entreprendre». «J'ai un désir conforme à la division du travail et on m'empêche de le poursuivre» proteste l'entrepreneur qui, invoquant la liberté d'entreprendre, ne parle pas d'autre chose que des élans de son *conatus*. Et il est vrai que, rapportée à la constitution ontologiquement désirante et active de chaque être, et sous les réserves précédemment faites, cette liberté-là est irréfutable.

Le désir de faire faire : patronat et enrôlement

C'est la liberté d'embarquer d'autres puissances dans la poursuite de son désir à soi qui ne l'est pas *a priori*. Or la profondeur de la division du travail se combine à l'ambition des hommes pour conduire le plus souvent à devoir poursuivre les désirs de production matérielle sur une base collective, donc au sens strictement étymologique *collaborative*. C'est ici que naît le rapport salarial. Le rapport salarial est l'ensemble des données structurelles (celles de la double séparation) et des codifications juridiques qui rendent possible à certains individus d'en impliquer d'autres dans la réalisation de leur propre *entreprise*. Il est un rapport d'*enrôlement*. Faire entrer des puissances d'agir tierces dans la poursuite de son désir industriel à soi, voilà l'essence du rapport salarial. Or, en tant qu'elle est un désir, l'entreprise en général, et l'entreprise productive-capitaliste en particulier, ne se conçoivent légitimement qu'en première personne et se doivent d'être assumées en première personne. En son fond, l'exclamation de l'entrepreneur se ramène à un « j'ai envie de faire quelque chose ». Fort bien, qu'il le fasse. Mais qu'il le fasse lui-même – s'il le peut. S'il ne le peut pas, le problème change du tout au tout, et la légitimité de son « envie de faire » ne s'étend pas à une envie de faire faire. Aussi le développement ambitieux de l'entreprise tel qu'il en appelle à des *collaborations* pose-t-il à entièrement nouveaux frais la

question de leurs formes. C'est le problème de la participation politique à l'organisation des processus productifs collectifs et de l'appropriation des produits de l'activité commune qui est ici posé, en d'autres termes celui de la *capture* par le sujet du désir-maître.

Sous l'angle de la capture, il apparaît donc que l'*enrôlement* constitue la catégorie la plus générale, dont le salariat n'est qu'un cas. On peut pourtant avoir envie de nommer le subsumant d'après l'un de ses subsumés et appeler en toute généralité *patronat* le rapport sous lequel un désir-maître mobilise au service de *son* entreprise les puissances d'agir des enrôlés – le chef de guerre pour sa conquête, le croisé pour sa croisade, le souverain pour sa puissance souveraine (qui n'est pas la sienne mais celle de la multitude), le patron capitaliste pour son profit et ses rêves de réalisation industrielle. En un sens tout à fait général donc le *patronat* est un *capturat*, dont on peut voir des manifestations en bien d'autres domaines que l'exploitation capitaliste qui fait sa signification d'aujourd'hui : le dirigeant d'ONG s'approprie à titre principal le produit de l'activité de ses activistes, le mandarin universitaire celui de ses assistants, l'artiste de ses aides, et ceci bien en dehors de l'entreprise capitaliste, à la poursuite d'objets qui n'ont rien à voir avec le profit monétaire. Tous n'en sont pas moins des *patrons*, déclinaisons spécifiques du patron général, captateurs de l'effort (conatus) de leurs *subordonnés* enrôlés au service d'un désir-maître.

Intérêt, désir, mise en mouvement

La capture suppose de faire se mouvoir les corps au service de. La *mobilisation* est donc sa préoccupation constitutive. Car c'est finalement une affaire très étrange que des personnes « acceptent » ainsi de s'activer à la réalisation d'un désir qui n'est primitivement pas le leur. Et seule la force de l'habitude – celle de l'omniprésence des rapports patronaux sous lesquels nous vivons – peut faire perdre de vue l'immensité du travail social requis pour produire du « se mouvoir pour autrui » à d'aussi larges échelles. L'identité formelle du rapport d' enrôlement, envisagé à un certain niveau d'abstraction, n'ôte rien de la spécificité de contenus et de structures de ses diverses déclinaisons : le patronat capitaliste a ses « méthodes » bien à lui, qui ne sont pas les mêmes que le patronat croisé ou le patronat universitaire. Et sa méthode à lui, c'est *d'abord* l'argent. Mais la chose n'est-elle pas trivialement connue ?

Elle l'est sans doute mais la banalité de l'expérience à laquelle elle renvoie ne lui ôte pas pour autant une once de sa profondeur. Et peut-être le patronat capitaliste, en dépit de ses particularités, a-t-il la propriété de montrer mieux qu'aucun autre à quoi fonctionne le patronat tout court. Il fonctionne à l'intérêt *c'est-à-dire* au désir – car on pourrait ici paraphraser Spinoza : *interesse sive appetitus*. C'est le genre d'identité que tout le monde n'aime pas⁴. Ou plutôt dont tout le monde

n'aime pas les conséquences. Car, posée l'essence désirante de l'homme, il suit, sous cette identité, que ses comportements doivent tous être dits *intéressés* – « mais que reste-t-il de la chaleur des relations vraies et de la noblesse de sentiment ? » demandent les amis du don désintéressé. Rien et tout. Rien si l'on tient à maintenir mordicus l'idée d'un altruisme pur, mouvement hors de soi dans lequel le soi renoncerait à tout compte. Tout, pour peu qu'on puisse résister à la réduction qui ne comprend « intérêt » que sur le mode du calcul utilitariste. L'intérêt c'est la prise de satisfaction, c'est-à-dire l'autre nom de l'objet du désir, dont il épouse l'infinie variété. Est-il seulement possible de nier qu'on soit *intéressé à son désir* ? Et si c'est impossible, comment refuser alors le statut d'intérêt à tous les objets du désir qui échappent à l'ordre du seul désir économique, comment nier qu'il y aille de l'intérêt dans la reconnaissance escomptée d'un don, dans l'attente de la réciprocité amoureuse, dans les démonstrations de munificence, dans l'encaissement des profits symboliques de grandeur ou de l'image charitable de soi, tout autant que dans la tenue d'un compte de pertes et profits mais « simplement » sur d'autres modes que le calcul explicite ? Il est vrai que c'est un autre désir, et particulièrement puissant, le désir de l'enchantement, qui ne cesse de pousser au déni de l'intérêt, comme si les amis du désintéressement finissaient par être victimes de la réduction utilitariste qu'ils avaient pourtant pour projet de combattre. Autosaisis de la tâche exaltante d'endiguer la montée des eaux glacées du calcul, ils ont voulu réserver à leur ennemi le nom d'intérêt au seul motif que la théorie économique et la philosophie utilitariste le leur avaient désigné, et ceci au double prix de valider cette désignation, donc d'en ratifier la réduction, et de renoncer par là même à l'étendue d'un concept dont rien ne justifiait d'abandonner les potentialités bien plus vastes⁵. Quelles

que soient les voies qu'il emprunte, ces voies passeraient-elles sans cesse par tous les autrui possibles et imaginables, l'effort de la persévérance dans l'être comme désir n'est jamais poursuivi qu'en première personne, aussi le poursuivant doit-il nécessairement être dit intéressé et ceci quand même son désir serait désir de donner, de secourir, de prêter attention ou d'offrir sa sollicitude. La généralité du désir accueille donc toute la variété des intérêts, depuis l'intérêt le plus ouvertement économique, expression historiquement construite de l'intérêt tel qu'il se *réfléchit* sous l'espèce du compte en unités monétaires, en passant par toutes les formes stratégisées et plus ou moins avouées à soi-même de l'intérêt, et jusqu'aux formes les moins économiques, voire les plus anti-économiques, de l'intérêt moral, symbolique ou psychique. Or les rapports sociaux du capitalisme puisent bien plus large dans cette gamme que ne l'imagine la lecture simplement economiciste, et ceci pourtant sans rendre impossible d'en offrir une vision conceptuellement unifiée... mais à la condition bien sûr de disposer d'un concept unificateur, par exemple celui du conatus, cette force désirante au principe de tous les intérêts, ce désir-intérêt au principe de toutes les servitudes.

La vie nue et l'argent

Il est vrai cependant que, de tous les désirs dont il fait sa gamme, le capitalisme commence par l'argent. Ou plutôt la vie nue. La vie à reproduire. Or, dans une économie décentralisée à travail divisé, la reproduction matérielle passe par l'argent. Cette médiation-là, le capitalisme ne l'invente pas de toutes pièces : la division du travail, et l'échange monétaire marchand qui en est le corrélat à partir d'un certain seuil d'approfondissement, ont déjà des siècles de lente progression. Le capitalisme hérite de cet étagement de marchés formé dans la longue période, mais il ne peut prendre vraiment naissance qu'en fermant radicalement les dernières possibilités d'autoproduction individuelle ou collective (à petite échelle) et en portant à un degré inouï l'hétéronomie matérielle. La dépendance *intégrale* à la division marchande du travail est sa condition de possibilité. Marx et Polanyi, entre autres, ont abondamment montré comment se sont constituées les conditions de la prolétarianisation, notamment par la fermeture des communs (*enclosures*), ne laissant d'autres possibilités, après avoir organisé le plus complet dénuement des hommes, que la vente de la force de travail sans qualité.

On peine un peu de devoir rappeler évidence si triviale et pourtant il le faut tant les fabrications contemporaines à base d'« enrichissement du travail », de « management participatif », d'« autonomisation des

tâches» et autres programmes de «réalisation de soi» finissent par faire oublier cette vérité première du rapport salarial qu'il est d'abord un rapport de dépendance, un rapport entre agents dans lequel l'un détient les conditions de la reproduction matérielle de l'autre, et que tel est le fond inamovible, l'arrière-plan permanent de tout ce qui pourra s'élaborer par là-dessus. Sans s'y réduire, le rapport salarial n'est possible qu'en faisant de la médiation de l'argent le point de passage obligé, le point de passage exclusif du désir basal de la reproduction matérielle. Comme bon nombre de salariés ne cessent de l'expérimenter, tous les «plans» successifs que le rapport salarial capitaliste a su monter pour enrichir son décor, plans des intérêts plus raffinés au travail – avancement, socialisation, «épanouissement», etc. – peuvent à tout instant s'effondrer pour ne laisser seul debout que l'arrière-plan indestructible de la dépendance matérielle, fond brut de menace jetée sur la vie à nouveau nue.

Si la médiation de l'argent est le point de passage obligé, la dépendance au fournisseur d'argent est d'emblée inscrite dans les stratégies de la reproduction matérielle et comme sa donnée la plus fondamentale. Or dans une économie capitaliste, il n'y a que deux fournisseurs d'argent : l'employeur et le financier. Pour le salarié, ce sera l'employeur – plus tard éventuellement le banquier, mais marginalement et sur la foi d'une capacité de remboursement adossée à une rémunération préexistante. Poussée à son dernier degré, l'hétéronomie matérielle, à savoir l'incapacité de pourvoir par soi-même aux réquisits de sa reproduction comme force de travail (et tout simplement comme vie) et la nécessité d'en passer par la division du travail marchande rendent l'accès à l'argent impératif, et font de l'argent l'objet de désir cardinal, celui qui conditionne tous les autres ou presque. «L'argent est devenu le condensé de tous les biens»,

écrit Spinoza dans l'un des rares passages où il évoque la chose économique, «c'est pourquoi d'habitude son image occupe entièrement l'esprit du vulgaire puisqu'on n'imagine plus guère aucune espèce de joie qui ne soit accompagnée de l'idée de l'argent comme cause⁶». Qu'on n'aille pas croire que Spinoza, par le tranchant de sa formule, s'exclue du lot commun⁷ : avant de faire sa philosophie, il lui fallait polir des lentilles. Citoyen des Provinces Unies au sommet de leur puissance économique, il est bien placé pour savoir quelles mutations dans le régime des désirs et des affects collectifs induisent l'approfondissement de la division du travail et l'organisation de la reproduction matérielle sur une base marchande : l'argent, en tant que médiation quasi-exclusive des stratégies matérielles, «condensé de tous les biens», est devenu l'objet de métadésir, c'est-à-dire le point de passage obligé de tous les autres désirs (marchands).

La monnaie rapport, l'argent désir

L'occasion est incidemment donnée de faire la différence conceptuelle entre deux termes, la *monnaie* et l'*argent*, spontanément saisis comme équivalents et dont nul ne voit l'utilité de les dédoubler – pourquoi deux mots pour une chose ? Pepita Ould-Ahmed, l'une des premières à questionner vraiment cette différence lexicale, y voit très justement l'effet d'appropriations disciplinaires distinctives : l'argent pour les anthropologues (et les sociologues), la monnaie pour les économistes, et finalement une simple variation de perspective sur ce qui demeure fondamentalement un seul et même objet⁸. On peut cependant prolonger l'analyse et qualifier conceptuellement cette « variation de perspective » en faisant de la monnaie le nom d'un certain rapport social et de l'argent le nom du désir qui prend naissance sous ce rapport.

L'apport décisif des travaux de Michel Aglietta et André Orléan⁹ aura consisté à défaire les appréhensions substantielles (une valeur intrinsèque) ou fonctionnelles (le moyen commode des échanges) de la monnaie, pour y voir un *rapport social*, institutionnellement armé, et d'une complexité semblable au rapport social « capital ». La monnaie n'est pas valeur en soi mais l'opérateur de la valeur. Elle est surtout fondamentalement l'effet d'une croyance collective en l'efficacité de son pouvoir libératoire puisque chacun, pour accepter le signe monétaire, tire argument

de ce que les autres l'acceptent également et réciproquement. La production de cette acceptation commune d'un signe, en définitive parfaitement arbitraire puisqu'il est en son fond dépourvu de toute valeur intrinsèque, est la question monétaire par excellence. Il faut donc mettre au jour la nature *essentiellement fiduciaire* de la monnaie, telle qu'elle est restée longtemps masquée par les illusions du fétichisme métallique, pour apercevoir que, hors tout caractère substantiel, elle est fondamentalement d'ordre *relationnel*, c'est-à-dire, à l'échelle de la société entière, un rapport social. Les institutions monétaires n'ont pas d'autre fonction que de produire et reproduire le rapport social de reconnaissance et de confiance partagées¹⁰ qui, refermé sur un signe quelconque, l'établit comme moyen de paiement universellement accepté. La monnaie n'est (re) produite, ou détruite, qu'avec ce rapport. C'est pourquoi, loin d'être réductible aux seules interactions bilatérales, elle s'impose (quand elle s'impose) avec la force d'une souveraineté, à l'échelle de la communauté entière dont elle exprime d'une certaine manière la puissance collective¹¹.

L'argent, c'est la monnaie saisie du côté des sujets. Si la monnaie est le moyen de paiement comme rapport social, l'argent est la monnaie comme objet de désir – ce « condensé de tous les biens dont il n'est plus guère de joie qui ne soit accompagnée de son idée comme cause ». L'argent est l'expression subjective, sous l'espèce du désir, du rapport social monétaire. Le rapport social produit l'acceptation commune du signe monétaire et en fait par là, du point de vue des individus, un objet de désir – ou de métadésir puisque l'équivalent général est cet objet particulier qui donne accès à tous les objets de désir (matériels). Il faut donc le travail du rapport et de toute son armature institutionnelle pour fournir à l'économie du désir structurée par la marchandise l'un de ses attracteurs

les plus puissants. On voit bien et la différence et la complémentarité des registres analytiques respectifs de la monnaie et de l'argent, mécanismes sociaux et institutionnels de production d'une croyance-confiance collective d'un côté, sidération du désir individuel de l'autre. Et sans doute faut-il, non pas disqualifier l'un des points de vue par l'autre, mais bien tenir les deux ensemble pour faire le tour complet de l'objet monétaire, très exactement à la façon dont Bourdieu récusait la fausse antinomie de l'objectivisme et du subjectivisme¹², le premier ne voulant connaître que les structures en tenant pour négligeables les agents supposés en être les simples supports passifs, le second ignorant les structures au motif qu'il n'y aurait rien à part le sens vécu des individus, et les deux également incapables de penser l'*expression* des structures dans et par les psychés individuelles, la présence des structures au sein même des sujets mais sous forme de dispositions, de désirs, de croyances et d'affects.

La servitude volontaire n'existe pas

La dépendance à l'objet de désir « argent » est le roc de l'enrôlement salarial, l'arrière-pensée de tous les contrats de travail, le fond de menace connu aussi bien de l'employé que de l'employeur. La mise en mouvement des corps salariés « au service de » tire son énergie de la fixation du désir-conatus sur l'objet argent dont les structures capitalistes ont établi les employeurs comme seuls pourvoyeurs. Si le premier sens de la domination consiste en la nécessité pour un agent d'en passer par un autre pour accéder à son objet de désir, alors à l'évidence le rapport salarial est un rapport de domination. Or d'une part l'intensité de la domination est directement proportionnée à l'intensité du désir du dominé dont le dominant détient la clé. Et d'autre part l'argent devient l'objet d'intérêt-désir hiérarchiquement supérieur, celui qui conditionne la poursuite de tous les autres désirs, y compris non-matériels, quand l'accumulation primitive a créé les conditions structurelles de l'hétéronomie matérielle radicale et que toute l'évolution ultérieure du capitalisme travaille à l'approfondir davantage : « La présupposition première de toute existence humaine, partant de toute histoire [est] que les hommes doivent être à même de vivre pour pouvoir "faire l'histoire". Mais pour vivre, il faut avant tout boire, manger, se loger, s'habiller et quelques autres choses encore¹³. » Dans l'économie monétaire à tra-

vail divisé du capitalisme, il n'y a pas plus impérieux que le désir d'argent, par conséquent pas de plus puissante emprise que celle de l'enrôlement salarial.

Il faut manifestement en revenir à ce genre d'évidence pour défaire l'idée de « servitude volontaire », cet oxymore dont l'époque voudrait faire la clé de lecture du rapport salarial et de ses développements manipulateurs récents (il est vrai) les plus inquiétants. Est-il possible de dire que la thèse de La Boétie vaut mieux que son titre ? Si oui, on pourra ajouter que la chose étonnante tient à la précocité de formulation d'un thème qui concentre avant l'heure toutes les apories de la métaphysique subjectiviste dont est nourrie la pensée individualiste contemporaine, mais aussi la façon pratique dont l'individu se rapporte spontanément à soi : l'individu-sujet se croit cet être libre d'arbitre et autonome de volonté dont les actes sont l'effet de son vouloir souverain. Il pourrait n'être pas serf s'il voulait suffisamment fort l'affranchissement, par conséquent s'il l'est c'est par défaut de volonté – et sa servitude *a contrario* est volontaire. Sous une telle métaphysique de la subjectivité, la servitude volontaire est vouée à demeurer une insoluble énigme : comment peut-on « vouloir » ainsi un état notoirement indésirable ? À défaut d'un quelconque éclaircissement de ce mystère, l'évocation de la servitude volontaire, faisant jouer la tension d'une aspiration à la liberté persistant inexplicablement à rester inaccomplie, ne peut avoir d'autre portée que celle, politique, d'un appel à un soulèvement de la conscience, ce qui n'est déjà pas mal, mais en aucun cas celle d'une compréhension par les causes de cet inaccomplissement. Parmi tant d'autres rapports de domination, le rapport salarial comme capture d'un certain désir (le désir d'argent des individus s'efforçant en vue de la persévérance matérielle-biologique) expose dans sa nudité le principe réel de l'asservissement : la nécessité et l'intensité

d'un désir. Pour revenir de là à l'idée de «servitude volontaire» restaurée, il faudrait soutenir que nous sommes entièrement maîtres de nos désirs... Le cas du rapport salarial a de ce point de vue la vertu d'indiquer qu'il est des désirs qui ne s'imposent nullement sur le mode du libre choix – ou alors il faudrait parler de servitude volontaire également à propos de celui à qui on a mis un pistolet sur la tempe et qui obéira à tout sous le désir (puissant) de ne pas mourir, capturé (lui et son désir) par son preneur d'otage. Ce sont les structures sociales, celles des rapports de production capitalistes dans le cas salarial, qui configurent les désirs et prédéterminent les stratégies pour les atteindre : dans les structures de l'hétéronomie matérielle radicale, le désir de persévérer matériellement-biologiquement est déterminé comme désir d'argent qui est déterminé comme désir d'emploi salarié.

Mais l'exemple salarial, avantageux pour faire apercevoir l'hétéronomie de son désir associé, se retournerait en son contraire s'il était cantonné à sa particularité. Nul plus que Spinoza ne s'est efforcé de poser l'hétéronomie du désir comme une absolue généralité. Le *conatus*, force désirante générique et «essence même de l'homme¹⁴», est d'abord, ontologiquement parlant, pur élan, mais sans direction définie. Pour le dire dans les termes de Laurent Bove, il est un «désir sans objet¹⁵». Les objets à poursuivre lui viendront très vite ! mais tous désignés du dehors. Car le désir est contracté par la rencontre des choses, leurs souvenirs et toutes les associations susceptibles d'être élaborées à partir de ces événements que Spinoza nomme des *affections*. «Le désir – dit l'intégralité de la première définition des affects – est l'essence même de l'homme en tant qu'elle est conçue comme déterminée par une quelconque affection d'elle-même à faire quelque chose». La formule n'est pas moins obscure que celle de la persévérance dans

l'être et pourtant dit exactement ce qu'il faut entendre : l'essence de l'homme qui est puissance d'activité, mais pour ainsi dire générique et, comme telle, intransitive, force pure de désir mais ne sachant pas encore quoi désirer, ne se fera activité dirigée que par l'effet d'une affection antécédente – un quelque chose qui lui arrive et la modifie –, une affection qui lui désignera une direction et un objet sur lesquels s'exercer *in concreto*. Il en résulte un renversement radical de la conception ordinaire du désir comme traction par du désirable préexistant. C'est plutôt la poussée du conatus qui investit les choses et les institue comme objets de désir¹⁶. Et ces investissements sont entièrement déterminés par le jeu des affects. Une affection – quelque chose qui advient –, un affect – l'effet en soi, triste ou joyeux, de l'affection –, l'envie de faire quelque chose qui s'ensuit – posséder, fuir, détruire, poursuivre, etc. : la vie du désir ne fait qu'élaborer à partir de cette séquence élémentaire. Elle élabore le plus souvent par le jeu de la mémoire et des associations. Car les affections et les affects qui en ont résulté laissent des traces¹⁷, plus ou moins profondes, plus ou moins remobilisables, les anciennes joies ou tristesses contaminant par connexité de nouveaux objets ainsi faits objets de désir¹⁸ – Swann ne tombe-t-il pas amoureux d'Odette pour cette seule raison qu'elle lui rappelle une délicate carnation aimée dans une fresque de Botticelli ? Et quand le désir ne passe pas ainsi d'un objet à un autre par association et remémoration, il circule entre les individus qui s'induisent les uns les autres à désirer par le spectacle mutuel de leurs élans¹⁹, et ceci moins dans des rapports strictement bilatéraux qu'au travers de médiations essentiellement sociales, d'où peut d'ailleurs sortir la plus grande variété des émulations de désir : j'aime parce qu'il aime, ou : si c'est lui qui aime, alors j'aime moins, ou encore plus, ou... je déteste précisément parce qu'il

aime ! (comme on sait, le goût d'un groupe social peut être le mauvais goût d'un autre, et donc le désir de poursuivre des uns, le désir d'éviter des autres, etc.)

Mais l'exploration des infinies convolutions de la vie passionnelle selon Spinoza est une affaire en soi²⁰, dont le point vraiment important ici souligne la profonde hétéronomie du désir et des affects – gré des rencontres passées et présentes, dispositions à remémorer, lier et imiter formées au long de trajectoires biographiques (sociales). Et surtout : rien, absolument rien qui soit de l'ordre d'une volonté autonome, d'un contrôle souverain ou d'une libre auto-détermination. Sa vie passionnelle s'impose à l'homme et il y est enchaîné, pour le meilleur ou pour le pire, au hasard des rencontres réjouissantes ou attristantes, dont lui manque toujours le fin mot, c'est-à-dire la compréhension par les causes réelles. Bien sûr, Spinoza écrit une *Éthique*, et trace une trajectoire de libération – qu'il ne revient, au demeurant, à aucune résolution décisive d'emprunter²¹. Mais peu nombreux sont les émancipés – en a-t-on seulement jamais rencontré un ? Pour le lot commun, le titre de la quatrième partie de l'*Éthique* annonce la couleur sans ambiguïté : *De la servitude humaine, ou de la force des affects*. Et la première phrase de sa préface de même : « J'appelle Servitude l'impuissance humaine à diriger et à réprimer les affects ; soumis aux affects, en effet, l'homme ne relève pas de lui-même mais de la fortune... » L'ordre fortuit des rencontres et les lois de la vie affective au travers desquelles ces rencontres (affections) produisent leurs effets font de l'homme un automate passionnel. Évidemment, toute la pensée individualiste-subjectiviste, construite autour de l'idée de la volonté libre comme contrôle souverain de soi, rejette en bloc et avec la dernière énergie ce verdict d'hétéronomie radicale. C'est bien ce rejet qui s'exprime, par anticipation chez La Boétie, par quasi-

incorporation chez les contemporains, dans l'idée de « servitude volontaire » puisque, hors la contrainte dure de la soumission physique, on ne saurait se laisser attacher qu'en l'ayant peu ou prou « voulu » – et quelque mystérieux que soit voué à demeurer ce vouloir. Contre cette insoluble aporie, Spinoza propose un tout autre mécanisme de l'aliénation : les véritables chaînes sont celles de nos affects et de nos désirs. La servitude volontaire n'existe pas. Il n'y a que la servitude passionnelle. Mais elle est universelle.

L'asymétrie de l'initiative monétaire

Que la nécessité de la persévérance matérielle-biologique soit vécue sur le mode de la « contrainte », ou de la « corvée », donc en rupture avec les tonalités habituellement prêtées à l'élan désirant et son transport, indique seulement quelles restrictions opère spontanément l'expérience commune, et, conceptuellement parlant, ne soustrait en rien cette nécessité à l'ordre du désir : nous nous efforçons bel et bien vers les objets jugés utiles à notre reproduction, et il suffit pour s'en convaincre de voir quel acharnement les hommes y mettent, jusqu'à la violence, viennent ces objets à manquer (pénurie grave, catastrophe naturelle, etc.) C'est donc bien sur ce tout premier désir que fait fonds l'enrôlement salarial : l'employeur occupant dans la structure sociale du capitalisme la position du pourvoyeur d'argent, il détient la clé du désir basal, hiérarchiquement supérieur, condition de tous les autres – survivre – et, par définition, les tient dans sa dépendance.

On objectera que la situation stratégique de dépendance est bien plus symétrique puisque l'employeur vise lui aussi un certain objet de désir dont l'employé est détenteur : de la force de travail. *De la* force de travail plutôt que *sa* force de travail, car le déséquilibre entre le nombre des employeurs et des employés (du fait même que la production est collective) rend fongible, au moins par classes de compétences, la force de travail ; et, du point de vue de l'employeur,

celle-ci (cette force-*ci*) fera aussi bien l'affaire que *celle-là*. Aussi la fongibilité qui permet à l'employeur de puiser *de la* force de travail dans la population indifférenciée des employables est-elle le premier élément ramenant à de modestes proportions la symétrie formelle du capital et du travail sous le rapport de leur dépendance mutuelle. Le second tenant à leurs capacités respectives à tenir sans l'autre. Lequel des deux peut différer le plus longtemps l'obtention de son objet de désir détermine celui qui passera sous la domination de l'autre. Or, comme l'attestent indirectement la rareté et la précarité des rébellions salariales, c'est le capital qui a le temps d'attendre. La force de travail individuelle, elle, doit se reproduire tous les jours. La fermeture de son accès à l'argent lui est très rapidement fatale et ne peut être combattue que par l'organisation de formes ou d'autres de solidarité salariale. On peut donc bien constater *formellement* que les apporteurs de machines n'ont pas moins besoin des apporteurs de travail que les apporteurs de travail des apporteurs de machines pour produire quoi que ce soit, toute la situation stratégique *réelle* installée par leur rapport, tel qu'il est déterminé par les structures sociales du capitalisme, distord la symétrie première en dépendance, et par conséquent en domination.

Quant à la distribution des agents entre les places de capitalistes et de salariés au sein de la structure sociale du capitalisme, elle se joue très en amont, et là encore au travers de la question stratégique de l'accès à l'argent. Le capitaliste, fournisseur d'argent du salarié, a lui aussi besoin de trouver son propre fournisseur et même dans des proportions bien plus importantes puisqu'il doit préfinancer tout le cycle de production (le besoin en fonds de roulement). Le fournisseur d'argent du capitaliste est le banquier. Mais le banquier ne fournit que du levier limité, c'est-à-dire

un complément d'endettement à ajouter à un stock de capital propre déjà constitué. C'est la capacité à constituer un tour de table et à réunir une base de fonds propres qui départage les « candidats » à la position de capitaliste, l'idée de candidature étant d'ailleurs assez mal choisie puisque ceux qui ne disposent que de leur force de travail et n'ont d'autre accès à l'argent qu'*après* sa vente, là où précisément il s'agit de se montrer capable de l'*avance*, sont hors-course dès le début. Si l'on entend par « finance » l'ensemble des mécanismes qui permettent à un agent de (temporairement) dépenser plus qu'il ne gagne, c'est la capacité d'accéder à l'argent sur le mode non-salarial de la finance qui désigne le possible capitaliste. La différence fondamentale tient au fait que, là où le mode salarial de l'accès à l'argent s'effectue sous l'espèce du *flux*, c'est-à-dire dans des quantités qui permettent de reproduire la force de travail à échéance rapprochée mais ne permettent pas de voir au-delà de cet horizon temporel borné, le mode financier de l'accès à l'argent s'effectue sous l'espèce du *stock*, c'est-à-dire avec l'espoir de franchir le seuil critique du processus d'accumulation par la mise en valeur autoentretenu (le capital croissant de lui-même du fait de sa capacité à dégager du surplus) – et c'est donc, plus qu'à l'argent simple, au *capital-argent* que le capitaliste a l'accès privilégié.

L'Antoine Doinel des *Quatre cents coups* qui, cherchant les moyens de sa reproduction matérielle après avoir rompu avec la famille et l'école, envisage un bref instant de se lancer dans les affaires, donne à son camarade de fugue le résumé fulgurant des contraintes d'un devenir capitaliste : « C'est une question de fric au départ », proposition synthétique où s'exprime, sous la forme de l'enjeu stratégique (« c'est une question de... »), la contrainte de l'accès à l'argent, mais *ex ante* sous la forme décisive de l'*avance*

monétaire (« au départ »), c'est-à-dire comme stock de capital-argent, et non pas *ex post* comme rémunération d'une force de travail qui consomme l'argent à se reproduire et ne peut voir au-delà. Si bien conscient de la nécessité de disposer *préalablement* de ce stock, Antoine Doinel qui, partant de rien, envisage de voler un des meubles du père de son camarade pour le convertir en (capital-) argent, établit par là même cette connexion du stock préalable et du vol initial, et découvre, en pratique pour lui, sous la forme du dévoilement pour nous, l'effraction originelle de l'accumulation primitive. Pour le dire à la manière d'une quasi-tautologie ou bien par une métaphore balistique, « se lancer » dans les affaires nécessite un lancement, c'est-à-dire un apport initial (d'argent/d'énergie) qui fait passer le seuil critique – l'équivalent capitaliste de la vitesse de libération. Il en résulte une inégalité fondamentale sous le rapport de la capacité sociale des individus à poursuivre un désir de faire capitaliste. Seuls ceux qui disposent de l'initiative monétaire sous la forme d'un stock (d'argent) peuvent s'y adonner et combiner la réalisation de choses avec leur reproduction matérielle, parfois avec la constitution de la fortune. Les autres demeurent rivés à l'horizon du désir basal, à la pesanteur de leur reproduction simple, désir qui conditionne tout mais compte pour rien, puisqu'il n'est que le prérequis à la poursuite de tous les autres désirs jugés supérieurs en accomplissement, comme si l'ordre du désir (du point de vue des individus) ne commençait véritablement qu'au-delà de la satisfaction de ce désir basal, pour laquelle la seule solution socialement offerte consiste en l'enrôlement salarial.

Domination à tous les étages

Le paysage de la domination est cependant moins simple que ne le suggère l'antagonisme bipolaire dont Marx a fait l'analyse. Car le face-à-face d'un patron propriétaire et d'une masse de prolétaires encadrés par quelques contremaîtres a cédé la place à des structures d'entreprises de plus en plus feuilletées du fait de l'approfondissement de la division du travail et de la spécialisation internes. La chaîne hiérarchique y compte un nombre sans cesse accru de niveaux intermédiaires qui diffractent le rapport de domination principal en une myriade de rapports de domination secondaires. À chaque niveau de la chaîne se tiennent des agents qui vivent le rapport salarial sur le mode ambivalent subordonné-subordonnant puisque chacun est sous les ordres en même temps qu'il a sous ses ordres. Aussi la forme canonique du rapport opposant un dominant (ou un petit nombre de dominants) à la masse des dominés éclate-t-elle en une imbrication hiérarchique de dépendances qui dessine une sorte de gradient quasi continu de la domination. Si la thèse de La Boétie vaut infiniment mieux que son titre, c'est précisément à ce moment qu'elle le manifeste le mieux. Car, mentionnée l'idée d'un habitus de la servitude qui conduit des peuples, par lente accoutumance, à vivre la soumission comme une condition ordinaire, La Boétie insiste surtout sur le jeu des chaînes de dépendance au long desquelles les indivi-

dus, séparément, sont tenus par leurs intérêts. Du souverain et par cercles concentriques de subordonnés de rangs successifs jusqu'aux plus bas niveaux de la hiérarchie sociale, descendent faveurs et avantages, souvent vitaux, au sens symbolique et existentiel dans les strates les plus hautes, au sens matériel dans les strates les plus basses. C'est donc une *structure hiérarchique de la servitude* que donne à voir La Boétie, et l'on conçoit mal que son renversement puisse être à la portée d'une quelconque « volonté » puisqu'en chacun de ses étages s'exerce une domination d'autant plus intense que le dominant local est lui-même dominé et rendu aux abois par sa propre dépendance. À l'image de la société tout entière de La Boétie, convergeant vers le souverain qui est la source ultime de la faveur, et tenue en tous ses étages par les jeux du désir-intérêt, la grande entreprise est un feuilletage hiérarchique structurant la servitude passionnelle de la multitude salariale selon un gradient de dépendance. Chacun veut, et ce qu'il veut est conditionné par l'aval de son supérieur, lui-même s'efforçant en vue de son propre vouloir auquel il subordonne son subordonné, chaîne montante de dépendance à laquelle correspond une chaîne descendante d'instrumentalisation.

On pourrait dire de Norbert Elias qu'il est à sa manière un continuateur de La Boétie. En tout cas l'idée de chaînes de dépendance tient dans sa pensée une place tout à fait centrale. C'est même de leur allongement et de leur intensification, expressions de l'approfondissement de la division du travail et de la « densification » de la vie sociale, que naissent les principales incitations à réguler les comportements individuels, à les décourager de céder aux explosions colériques violentes, à les conduire à la contention et au calcul : car rompre avec éclat est maintenant le plus sûr moyen de perdre les biens convoités – puisque

c'est rompre avec celui ou ceux par qui passe la poursuite de ces biens. Le compromis et l'arbitrage intertemporel sont les schèmes d'action lentement incorporés par apprentissage dans ce nouveau contexte relationnel caractérisé par l'étirement des médiations stratégiques. « Médiation stratégique » signifie ici que le chemin est de moins en moins direct du sujet désirant à l'objet désiré, et qu'il passe par des intermédiaires de plus en plus nombreux, dont chacun doit être honoré, ou au moins ménagé. Il faut incidemment se garder de comprendre l'idée de stratégie en un sens ouvertement réfléchi et calculateur – évidemment il ne faut pas l'exclure non plus. Mais si l'on décide d'appeler stratégique l'ensemble des actions concaténées pour parvenir à une fin désirée, alors il faut accorder que ces concaténations peuvent tout aussi bien être le produit de manières de faire incorporées au point de ne plus être réfléchies et de jouer sur des modes quasi automatiques – cela même que Bourdieu appelle l'*habitus*. Par stratégique il faut donc entendre, plus fondamentalement, *la logique même du désir* et l'ensemble des façons dont il fraye ses voies, que ces façons procèdent du calcul posé ou bien de la conduite par les affects²² ; et Laurent Bove ne commet aucune contradiction en parlant de « stratégies du conatus²³ » alors même que la philosophie spinoziste de l'action rompt radicalement avec le modèle de la décision calculatrice souveraine (tout en étant fort capable de l'inclure mais comme l'un de ses cas très particuliers, d'ailleurs nullement dérogoire, contrairement à une lecture superficielle, à la logique d'ensemble de la vie passionnelle).

Pressions ambiantes et remontée de la violence (contrainte actionnariale et concurrence)

L'architecture hiérarchique de la dépendance salariale est hautement sensible aux pressions environnantes et l'intensité des rapports locaux de domination varie avec celle de ces contraintes extérieures. Si dans un premier temps, et par extension, on tient pour « extérieure » la pression qui naît du sommet même de la chaîne hiérarchique, toute intensification en ce lieu descend en cascade le long de la structure dont tous les étages se mettent successivement sous tension. À chaque échelon, le désir de conserver l'avantage de sa position n'est satisfait qu'au prix d'un effort supplémentaire réclamé par l'échelon supérieur. Toutes choses égales par ailleurs, la probabilité d'y satisfaire diminue. L'injonction venue d'en haut en se propageant dans l'épaisseur de la structure diffuse par là même un affect de crainte, cette « tristesse inconstante née de l'idée d'une chose future ou passée, dont l'issue est en quelque mesure incertaine pour nous²⁴ ». Crainte et espoir sont par construction l'arrière-plan quasi permanent du désir dès lors que la prise n'est pas immédiate et que le temps qui sépare de l'objet ouvre « nécessairement » (du point de vue de l'agent) quelque incertitude. Cette tension temporelle du désir donne à la poursuite sa coloration passionnelle ambivalente (*fluctuatio animi*, flottement de l'âme dit Spinoza) puisque l'affect joyeux de l'espoir (obtenir) est (logiquement) accompagné de l'affect

triste de la crainte (manquer). Les conditions «externes» dans lesquelles les individus poursuivent leur désir déterminent la balance de l'espoir et de la crainte, et la tonalité affective dominante qui accompagne leur effort. Le désir de l'avantage salarial s'environne de crainte lorsque l'obtention de cet avantage est conditionnée par des stratégies de probabilité décroissante – comme atteindre tel objectif intermédiaire dont la portée semble de plus en plus lointaine. La combinaison de l'intensité maintenue du désir – pour le salarié, l'accès à l'argent est toujours aussi impérieux et l'abandon n'est pas une option – et de la difficulté croissante de ses conditions de réalisation est génératrice d'une tension dont l'affect triste de crainte est le principe. Or, comme tous les affects tristes, celui-ci induit du conatus un surplus d'activité pour s'en défaire – «plus grande est la tristesse, plus grande est la puissance d'agir par laquelle l'homme s'efforce de lutter contre la tristesse²⁵». Cette situation passionnelle, déterminée par la structure générale du rapport d'enrôlement salarial et par les conditions ambiantes dans lesquelles ce rapport s'effectue, s'impose sans appel à l'agent et lui prescrit tous ses efforts – déployés avec une intensité proportionnelle à celle du désir directeur. Or l'intensification des mouvements de puissance conative dans un contexte général de domination et d'instrumentalisation a nécessairement pour corrélat un relèvement du niveau de violence exercé sur les autres – ceux que chacun a la possibilité de dominer-instrumenter –, aussi bien d'ailleurs que sur soi-même.

Le choc actionnarial, c'est-à-dire l'exigence venue «d'en-haut» de dégager une rentabilité des capitaux propres sans comparaison avec les normes antérieures du capitalisme fordien²⁶, offre un exemple type de la propagation de violence qui peut résulter de la mise sous tension de la chaîne de dépendance salariale au

sein de l'organisation. Le brutal relèvement, simplement quantitatif, des objectifs intermédiaires est à soi seul une cause suffisante d'intensification des rapports d'instrumentalisation et de leur violence intrinsèque. L'organisation hiérarchique de la division du travail véhicule l'impulsion d'un bout à l'autre de la chaîne de dépendance, au long de laquelle l'abstraction économique de la rentabilité se convertit en violence concrète. Le désir directeur de la rentabilité financière y est réexprimé en objectifs/désirs intermédiaires pour chacun des échelons, descendant du sommet à la base, et, en sens inverse, le produit capté des efforts remonte pour se totaliser sous la forme du gain de productivité global aussitôt converti en rendement pour l'actionnaire. Le degré auquel l'impulsion venue du haut évite les pertes en ligne et conserve son pouvoir de *mobilisation* en traversant l'épaisseur de l'organisation dépend à la fois des agencements internes de celle-ci et de la surdétermination par les conditions extérieures. Les uns et les autres ont pour effet, et parfois pour finalité, d'élever la sanction de l'échec et, partant, d'ajouter à la crainte, donc à la puissance d'agir réactionnelle déployée par les individus. Ainsi par exemple de ces transformations managériales qui brisent les possibilités de résistance collective et abandonnent les salariés à des objectifs écrasants sous des contraintes de surveillance individuelle (*reporting*) sans échappatoire, ou bien qui organisent la mise en concurrence interne et précaризent les individus par la menace du déclassement, voire de l'éviction. Ainsi également du contexte concurrentiel externe qui ajoute sa contribution propre à tous ces effets en aiguissant toutes les luttes de persévérance. L'entreprise dans son ensemble lutte pour se maintenir et, sous le désir de ses dirigeants, intéressés au premier chef, «s'impose» le degré de mobilisation requis par la nécessité de résister à

l'écrasement par les compétiteurs. Mais elle peut aussi exporter ses propres contraintes et tirer parti de la concurrence que se font les autres entreprises situées sous sa dépendance : ses sous-traitants. Car, de la même manière que l'intérieur de l'organisation constituée comme chaîne hiérarchique, l'extérieur des relations inter-entreprises se structure selon des chaînes de dépendance économique. La violence des rapports de domination qui passent par les relations de sous-traitance ne le cède en rien à celle des autres rapports économiques, comme le savent de connaissance pratique les dirigeants des firmes de second rang ne vivant que de se trouver dans l'orbite d'un ou quelques grands donneurs d'ordre. Rapport marchand pur (à la différence du rapport salarial dont le droit spécifique s'est précisément construit en rupture avec le droit commun des contrats), le rapport de sous-traitance, mis sous tension concurrentielle, jette les organisations les unes contre les autres avec une violence qui est le reflet des enjeux vitaux que revêtent pour elles la conservation de leurs grands contrats. Dans une illustration presque canonique du conatus comme effort de persévérance dans l'être, les organisations ici luttent pour ne pas disparaître. C'est dire l'intensité qu'elles peuvent y mettre – l'hypostase de l'organisation (« elles ») renvoyant en fait en premier lieu au conatus des dirigeants.

Violence interne et violence externe ne cessent alors de passer l'une dans l'autre. D'une part l'organisation prise dans des rapports de concurrence agressifs retraduit en mobilisation interne cette contrainte externe, la lutte avec les autres organisations passant par la mise sous tension de ses propres salariés. Et d'autre part la mise sous tension interne conduit ceux des salariés qui le peuvent à activer la mise sous tension externe, ainsi par exemple des départements « achats » qui répercutent au dehors leur propre

contrainte de gains de productivité – à cet égard il faut entendre le témoignage d'un ancien dirigeant de PME²⁷ dont la parole se délie d'avoir pris une retraite précoce et dorée, et qui raconte les procédés de ses donneurs d'ordre, envoyant à dessein de jeunes cadres, fraîchement recrutés et fraîchement installés, d'autant plus vulnérables, donc d'autant plus susceptibles d'exercer la violence économique, pour exiger, avec une brutalité dont ce témoin garde le souvenir traumatique, des baisses de prix réalisant la confiscation par le donneur d'ordre de la quasi-totalité des gains de productivité du sous-traitant. Mais qui ne connaît pas aujourd'hui les affres des sous-traitants de la grande distribution ou des agriculteurs confrontés à l'industrie agro-alimentaire ? Ainsi les agents, individuels ou collectifs, pris dans des rapports de dépendance et placés dans la situation d'avoir à défendre des intérêts vitaux – la survie économique pour les entreprises, la survie dans l'emploi pour les salariés – sont-ils logiquement conduits à chercher par tous les moyens à externaliser la plus grande part de l'effort qui leur est demandé en reportant la contrainte sur tous ceux qui se trouvent eux-mêmes en leur dépendance. Toutes ces données de structure – la contrainte actionnariale, la concurrence, les déréglementations du marché du travail, les transformations managériales de l'organisation – ont pour effet de modifier la situation passionnelle des agents et l'intensité avec laquelle ils luttent pour leurs objets de désir. La violence se propage donc le long des chaînes de dépendance aussi bien intra qu'inter-entreprises, portée par la radicalisation des enjeux auxquels sont confrontés les agents du fait de l'intensification des pressions ambiantes, et selon l'implacable logique qui veut que les violences exercées soient proportionnelles aux violences subies.

Mobilisation joyeuse et aliénation marchande

Si la question est celle de la mobilisation, au sens le plus littéral de savoir ce qui fait mouvoir les corps, c'est-à-dire ce qui induit les énergies des conatus à faire ceci ou cela et avec quelle intensité, il faut accorder que le paysage passionnel du capitalisme est bien plus diversifié que ce qui vient d'en être montré. Le saisir dans toute la variété de ses affects n'est pas seulement dû à une sorte de morale de l'analyse mais surtout à la compréhension des causes qui font durer le capitalisme – dont on pourrait dire d'une certaine manière que lui aussi manifeste une (étonnante) tendance à persévérer dans son être... Si les salariés se tiennent au rapport d'enrôlement que leur impose la structure sociale du capitalisme et déferent à des som-mations productives de plus en plus hautes, ça n'est pas seulement sous l'effet de la contrainte et de la violence organisationnelle mais également parce qu'ils y trouvent parfois un certain compte – c'est-à-dire des occasions de joie.

Entre à l'évidence dans ce compte, et comme son tout premier élément, la satisfaction du désir basal, celui de la reproduction matérielle par l'accès à l'argent dans une économie monétaire à travail divisé. Recouverte par l'habitude et diminuée par toutes ses contreparties pénibles, l'obtention du salaire n'en est pas moins le moment joyeux du rapport salarial. Il faut prendre le concept de « joie » avec une certaine

froidure analytique, c'est-à-dire en le débarrassant de toutes les idées de transport, de plénitude ou d'allégresse qu'on lui associe communément. La joie est susceptible de toutes les intensités, parfois très basses, associées à des choses très ordinaires, ou encore perdue dans un complexe d'affects plus large où elle est plus difficilement isolable, jusqu'à passer inaperçue. Défaite de toutes ses connotations d'effervescence et d'enthousiasme, on peut donc bien dire qu'est cause de joie l'obtention de l'argent qui permet la satisfaction du désir basal – mais comme l'est d'avoir la vie sauve dans le rapport d'esclavage. Or il entre dans les causes de la longévité du capitalisme d'avoir su enrichir le complexe passionnel du rapport salarial, et notamment d'y avoir fait entrer d'autres occasions de joie, plus franches. La plus évidemment connue tient au développement de la consommation. De tous les facteurs de reconduction des rapports de dépendance salariale, l'aliénation marchande en ses affects caractéristiques est sans doute l'un des plus puissants. Quoique par cantonnement dans un registre très étroit, la prolifération des objets marchands offre au désir une démultiplication sans limite de ses points d'application. Et il faut atteindre le stade de la consommation de masse pour que l'énoncé spinoziste selon lequel « on n'imagine plus guère aucune espèce de joie qui ne soit accompagnée de l'idée de l'argent comme cause²⁸ » reçoive sa pleine dimension. L'habileté suprême du capitalisme, dont l'époque fordienne sous ce rapport aura été décisive, aura donc consisté à susciter, par l'offre élargie de marchandise et la solvabilisation de la demande, ce réagencement de désir par lequel désormais « l'image [de l'argent] occupe entièrement l'esprit du vulgaire²⁹ ».

Puissance inouïe de fixation du désir, la marchandise porte à un plus haut niveau la dépendance salariale mais en l'accompagnant désormais des affects

joyeux de l'acquisition monétaire. Aussi son déploiement à une échelle sans précédent compte-t-il parmi les grandes « réussites » du capitalisme dont la force conative pour ainsi dire se démontre à sa capacité d'engendrer lui-même ses propres conditions de persévérance. L'accès élargi à la marchandise, dont il faut redire ce qu'il doit à des transformations structurelles historiques, résumées par la théorie de la Régulation sous le nom de « fordisme³⁰ », a durci, par la captation de toutes les forces du désir d'objet, une sorte de point de renoncement – au renversement du capitalisme. Il n'est que de voir l'habileté (élémentaire) du discours de défense de l'ordre établi à dissocier les figures du consommateur et du salarié pour induire les individus à s'identifier à la première exclusivement, et faire retomber la seconde dans l'ordre des considérations accessoires. Tout est fait pour prendre les agents « par les affects joyeux » de la consommation en justifiant toutes les transformations contemporaines – de l'allongement de la durée du travail (« qui permet aux magasins d'ouvrir le dimanche ») jusqu'aux déréglementations concurrentielles (« qui font baisser les prix ») – par adresse au seul consommateur en eux. La construction européenne a porté cette stratégie à son plus haut point de perfection en réalisant l'éviction quasi complète du droit social par le droit de la concurrence, conçu et affirmé comme le plus grand service susceptible d'être rendu aux individus, en fait comme la seule façon de servir véritablement leur bien-être³¹ – mais sous leur identité sociale de consommateurs seulement. Il faudrait mettre ce point d'aboutissement en perspective historique et, là encore, le rapporter à la « réussite historique » du fordisme à qui décidément l'on doit la surrection de cette figure du consommateur, émergée de celle du salarié... pour finir par s'y substituer presque complètement, en tout cas dans le discours

majoritaire, mais aussi d'une certaine manière dans les psychés individuelles qui pratiquent en cette matière des formes parfois stupéfiantes de compartimentage. Car les médiations qui mènent du travail salarié de chacun à ses objets de consommation sont si étirées et si complexes que tout favorise cette déconnexion, et nul ou presque ne fait le lien entre ce qu'il reçoit comme avantage en tant que consommateur et ce qu'il souffre de sujétions supplémentaires en tant que salarié – et ceci notamment du fait que les objets consommés ont été produits par d'autres, ignorés et trop éloignés pour que leurs sujétions salariales viennent à la conscience du consommateur et puisse faire écho aux siennes propres.

Tout le système du désir marchand (marketing, médias, publicité, appareils de diffusion des normes de consommation) œuvre donc à la consolidation de la soumission des individus aux rapports centraux du capitalisme puisque le salariat apparaît comme la solution au problème de la reproduction matérielle non seulement unique mais d'autant plus attirante que le spectre des objets offerts aux appétits d'acquisition s'élargit indéfiniment. L'aliénation joyeuse à la marchandise va si loin qu'elle accepte même de se charger de quelques affects tristes, ceux de l'endettement par exemple quand les objets désirés sont hors de portée du revenu courant et néanmoins offerts à la tentation par les mécanismes du crédit, par quoi la dépendance salariale se trouve redoublée par la contrainte des remboursements futurs – comme on sait, il n'est pas de mécanisme de « socialisation » salariale plus puissant que l'emprunt immobilier des « jeunes installés », rivés à la nécessité de l'emploi pour vingt ans... On peut se faire une idée de l'intensité de cette fixation à considérer la part qu'aura prise la fascination de l'opulence au rejet des « socialismes réels », le miroitement de la marchandise induisant des forces de désir converties

en adhésion au capitalisme (et ceci quelles que soient les désillusions qui s'en sont suivies). Et l'on peut douter de la viabilité passionnelle de long terme d'une formation sociale qui, isolément, ferait le choix, par exemple sur le mode de la décroissance, d'une réduction volontariste de ses aspirations matérielles mais resterait exposée aux images de l'entassement des objets chez ses voisins et par conséquent à toutes les stimulations de l'imitation du désir³² – ceci étant dit non pas pour en conclure à l'impossibilité de la bifurcation décroissante mais pour en souligner les (exigeantes) conditions de possibilité passionnelles et la nécessité où elle se trouve de se construire préalablement un imaginaire, c'est-à-dire une herméneutique affective et désirante du monde, refait à neuf.

L'enrôlement comme alignement

La configuration passionnelle de la mobilisation salariale, structurellement déterminée, est donc sujette à transformation historique (précisément du fait de cette détermination par les structures et parce que les structures sont plongées dans l'histoire). Ainsi le premier régime de mobilisation par « l'aiguillon de la faim », celui que Marx étudie et qui fait jouer « à l'os » le désir basal de la reproduction matérielle-biologique, a cédé la place au régime fordien de la mobilisation par l'aliénation marchande joyeuse et l'accès élargi à la consommation. Tout porte à croire que ce régime à son tour connaît une mutation profonde du fait du renouvellement des méthodes managériales de l'enrôlement et des susceptibilités affectives qu'elles sont capables d'exploiter. La situation passionnelle du salariat s'en trouve sensiblement enrichie, avec pour effet de déjouer les schèmes anciens de la critique anticapitaliste ou bien de donner une occasion de s'égarer plus encore dans les apories de la « servitude volontaire ».

La diffraction du rapport de dépendance tout au long de la structure hiérarchique de l'entreprise brouillait déjà considérablement le paysage originel de la domination capitaliste. Le cas « bâtard » du contremaître, salarié lui-même mais délégataire de l'autorité patronale, a très tôt perturbé la représentation canonique pure du face-à-face capital/travail. Au fur et à mesure de l'approfondissement de la division du travail dans

l'organisation, cette perturbation est devenue généralisée – il n'est pas jusqu'aux plus hauts dirigeants de l'entreprise qui ne soient... des salariés. La difficulté a été identifiée de longue date par la théorie marxiste, mais sans pour autant trouver de réponse vraiment satisfaisante, faute peut-être de reformuler la bonne question à savoir comment certains salariés en viennent-ils à faire cause commune avec le capital, pourquoi marchent-ils avec lui ? Que les salariés se mettent en mouvement pour leur désir d'objet marchand, au moins c'est pour eux seulement qu'ils le font. Mais qu'ils entrent dans un rapport actif, et parfois joyeux, de collaboration et se dépensent délibérément pour le capital est *prima facie* un mystère moins aisément compréhensible. En tout cas, c'est bien la réussite suprême du point de vue du patronat, comme puissance enrôlant d'autres puissances.

Car génériquement parlant, la mobilisation est affaire de colinéarité : il s'agit d'*aligner* le désir des enrôlés sur le désir-maître. Dit autrement, si le conatus à enrôler est une force allante d'une certaine intensité, il s'agit de lui donner sa « bonne » orientation, c'est-à-dire une direction conforme à la direction du conatus patronal (que celui-ci soit un individu ou une organisation). S'il est question de direction et d'alignement la métaphore vectorielle est adéquate. Un vecteur $\vec{v}$ est défini par une direction dans l'espace et une intensité (qu'on note $|\vec{v}|$ et qui est un nombre réel positif). L'enrôlement d'un conatus pour l'autre peut alors être analogiquement envisagé comme le produit scalaire de leurs deux vecteurs associés soit : $\vec{d} \cdot \vec{D}$ avec $\vec{D}$ le désir-maître et $\vec{d}$ le conatus enrôlé. Le produit scalaire de deux vecteurs est le produit de leurs intensités fois le cosinus de l'angle α qu'ils forment l'un avec l'autre :

$$\vec{d} \cdot \vec{D} = |\vec{v}| \times |\vec{v}| \cos \alpha$$

La composition des conatus voit donc son intensité résultante diminuée de la dérive (puisque le cosinus d'un angle est toujours inférieur à 1), ou du désalignement de leurs vecteurs respectifs figuré par l'angle α (voir figure 1 ci-dessous). Seule la composante $\vec{d}_1$ de $\vec{d}$ est « utile » au vecteur-maître $\vec{D}$, « utile » signifiant ici alignée, c'est-à-dire s'efforçant dans la même direction. Or cette composante utile a pour intensité (géométriquement : pour longueur) : $|\vec{d}_1| = |\vec{d}| \times \cos \alpha$ qui est inférieure à $|\vec{d}|$. Le cosinus de l'angle α est donc la mesure de la déperdition qui vient de l'imparfaite colinéarité des deux vecteurs conatus. On peut dire par conséquent qu'un conatus se laisse enrôler à proportion de son degré de colinéarité. Lorsque les deux efforts sont orthogonaux, l'angle que font $\vec{d}$ et $\vec{D}$ est droit, son cosinus nul et la déperdition totale : le conatus est maximalement rétif et ne laisse aucune possibilité de capture au désir-maître. Lorsque l'angle est nul, le cosinus est égal à 1, la colinéarité parfaite et l'alignement intégral : le désir enrôlé vit entièrement pour le désir-maître.

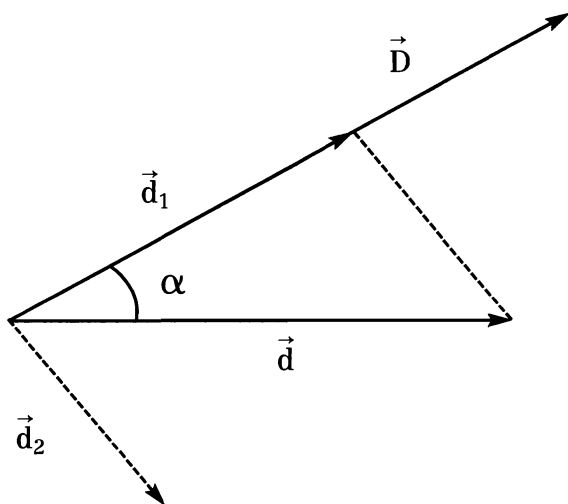


figure 1

$\alpha = 0!$

Dans l'espace multidimensionnel des objets de désir, les vecteurs-conatus individuels « spontanément³³ » fixent leurs coordonnées, c'est-à-dire les multiples directions dans lesquelles ils s'efforceront selon certaines intensités. De cette donnée découle pour chacun l'angle α qui, compte tenu des contraintes structurelles (notamment celles qui pèsent sur sa reproduction matérielle), indique ses inclinations (directions) idiosyncratiques et mesure quelle part de sa puissance d'agir le patron $\bar{D}$ pourra capter – et quelle lui échappera. L'angle α , c'est le clinamen du conatus individuel, son désalignement spontané d'avec les finalités de l'entreprise, son hétérogénéité persistante au désir-maître, et son sinus (qui correspond à la composante orthogonale d_2) la mesure de ce qui ne se laissera pas capturer.

Réduire la dérive, parfaire l'alignement, voilà *a contrario* l'idée fixe patronale, celle du patron capitaliste bien sûr, mais plus largement du patron général, figure même d'un désir-maître, c'est-à-dire d'un enrôleur, et ceci quelle que soit la nature de son *entreprise* (son objet de désir). L'obsession de l'alignement, qui n'est autre que le désir de faire des puissances enrôlées le fidèle prolongement de sa puissance propre, est particulièrement visible dans les petites entreprises (capitalistes) où le patron est au contact quotidien de son employé et le surveille en trouvant qu'il n'en fait pas assez, pas assez bien, pas assez vite,

c'est-à-dire qui se voit en son employé, fait de lui une extension de soi, un quasi tenant-lieu, à qui donc il prête directement son propre désir et ne comprend pas que ce désir soit si mal servi par celui dont il a fait imaginaiement, et par une sorte de métadésir, un *alter ego*. Le métadésir d'aligner les enrôlés au service de son désir est le métadésir de la communication intégrale du désir (-maître), le fantasme d'autres que soi refaits identiques à soi. Et si la grande entreprise fait disparaître ces occasions de contact interpersonnel direct qui contribuent tant au fantasme, non pas de fusion, mais plutôt d'absorption des enrôlés en l'enrôleur, elle en garde cependant quelque chose au travers de maximes édifiantes typiques, comme celle qui fait dire au patron général qu'il est « exigeant avec les autres comme avec soi-même », adage aveuglé d'égoïsme conatif qui transfigure en vertu morale les projections de son seul désir, son désir fait désir-maître, et dont il exprime qu'il voudrait que les autres le fassent intégralement *leur*.

Comme si la géométrie de l'effort aligné était déposée dans le langage, le vocabulaire commun ne se trompe pas, qui donne aux désirs-maîtres le nom de « directeurs ». Et c'est bien de cela qu'il s'agit en effet : orienter les vecteurs-conatus dans certaines directions. L'aiguillon de la faim ou la promesse de la consommation élargie ont été les deux premiers mécanismes de production de l'alignement des conatus enrôlés sur le vecteur du conatus patronal capitaliste. Il faut croire que l'un comme l'autre ne sont pas parvenus à l'idéal de la colinéarisation parfaite puisque le capitalisme éprouve le besoin, depuis quelques décennies, de « changer de méthode ». Disons immédiatement que s'il change de méthode, c'est d'abord parce qu'il change d'ambition. Car les α résiduels dont il s'accommodait jusqu'ici lui sont devenus intolérables. L'entreprise néolibérale a jugé que α était toujours

trop grand, elle veut maintenant $\alpha = 0$. $\alpha = 0$ correspond très exactement à ce qu'un nombre croissant de travaux de sociologie des organisations mettent au jour sous la forme d'un projet de mobilisation *totale* des individus au service de l'entreprise.

En première approximation, il est possible de mettre ce projet de l'enrôlement total au compte de deux évolutions des structures du capitalisme. La première réside dans les transformations de la finance qui ont fait émerger le pouvoir actionnarial³⁴ et dans la dérégulation concurrentielle des marchés de biens et services, l'une et l'autre en synergie basculant le rapport de force capital-travail en défaveur du second et à un point tel que le premier se sent autorisé à *tout* demander sans que se dresse devant lui quelque force significative qui pourrait l'en dissuader – il n'est, pour donner une idée, et presque une *mesure*, de cette hégémonie du capital sous contrôle actionnarial, que de constater en moyenne période la dérive de ses revendications sur la valeur ajoutée, estimée directement d'après la part des dividendes dans le PIB³⁵, ou indirectement par les taux de rentabilité des fonds propres exigés des entreprises du CAC 40³⁶.

La seconde de ces évolutions tient plutôt à la transformation des tâches productives, où entrent aussi bien les exigences de l'économie de services, notamment relationnelles et dispositionnelles, que les formes de « créativité » requises par des rythmes d'innovation soutenus dont les stratégies de compétitivité font leur arme principale. Or toutes ces tâches à contour flou rompent avec les tâches déterminées et délimitées de l'entreprise fordienne telles que, de fait, elles fixaient assez précisément le quantum de puissance d'agir à mobiliser, tolérant donc que le « reste » lui échappe. La conjonction des pressions productives sans fin, particulièrement du fait d'objectifs de rentabilité financière en constant relèvement et de l'in-

détermination relative des tâches, ouvre la perspective de l'engagement illimité de soi pour des salariés appelés à entrer dans le régime de la *vocation totale*³⁷. Faute de spécifier une liste d'actions bien définies à accomplir, comme le faisait la production fordienne, l'entreprise néolibérale entend désormais conformer les désirs et les dispositions qui font faire les actions. Remonter d'un cran – des actions aux dispositions génératrices des actions – c'est ouvrir considérablement, et idéalement à l'infini, le champ des actions escomptables, et par là gagner une amplitude de flexibilité que les entreprises justifient par les nécessités de leur survie dans un environnement intensément concurrentiel mais surtout hautement non-stationnaire.

Intensification de la crainte

Aussi bien dans l'ordre de la captation quantitative (part de PIB, rentabilité financière) que dans celui de la captation qualitative (mobilisation des salariés), le capitalisme néolibéral a basculé dans le délire de l'illimité. Il est vrai que l'illimitation entre dans le concept même du conatus capitaliste, sauf la régulation externe du contrariement par des forces opposées – à part quoi la puissance économique veut sa propre augmentation sans fin. Le délire de l'illimité du capital est donc en premier lieu un symptôme stratégique, l'indice d'un certain paysage de forces et notamment de l'état des forces de résistances, plus précisément de leur inexistence ; aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner que les conatus capitalistes poussent indéfiniment leur avantage puisqu'ils ne cesseront de le faire que du moment où une force contraire et supérieure à la leur les en convaincra. Ce paysage des forces n'est autre que celui des structures de la configuration contemporaine du capitalisme, car seules les structures et la position des agents au sein des structures déterminent la distribution des ressources de pouvoir – le terme, s'il est parlant, n'étant pas idéalement choisi puisqu'il donne une connotation substantielle à ce qui est entièrement un effet relationnel. Toujours est-il que l'équilibre du rapport capital-travail est sensiblement déplacé selon qu'il s'analyse à l'intérieur d'une configuration du capitalisme – fordienne – dans

laquelle : la contrainte de compétitivité est modérée par des barrières commerciales, les délocalisations sont à peu près impossibles du fait du régime de contrôle des investissements directs, la contrainte actionnariale est inexistante (Bourse croupion, fortes protections capitalistiques par des réseaux de participations croisées, contrôle des mouvements internationaux de capitaux), la politique économique est orientée vers la croissance et l'emploi du fait d'un régime de croissance relativement autocentré ; ou bien selon que : la libéralisation des marchés de biens et services déchaîne les pressions concurrentielles entre systèmes socio-productifs à standards fortement hétérogènes, les investissements directs eux aussi libéralisés autorisent toutes les délocalisations, la contrainte actionnariale est devenue intense, la politique économique est majoritairement réorientée vers l'objectif de maîtrise de l'inflation. D'une configuration structurelle à l'autre, le rapport de puissance entre capital et travail est modifié du tout au tout puisque le travail voit s'effondrer les unes après les autres toutes les barrières qui retenaient la poussée du capital vers son plus grand avantage. Comment, dans ces conditions, ce dernier ne tirerait-il pas le profit maximum de la situation stratégique qui lui est ainsi faite dans la nouvelle configuration (qu'il n'a d'ailleurs pas peu contribué à façonner lui-même en réclamant, et obtenant, les transformations adéquates) ? Très logiquement, tant qu'il ne rencontre pas de résistance, le capital avance.

Sans être représentatives, tout en étant significatives, les pointes extrêmes de ses avancées en disent long sur le sentiment de permission qui s'est emparé de lui et témoignent de cette sorte d'ivresse qui vient d'oser tout ce qui était autrefois retenu (et dont l'idée n'était d'ailleurs pas même formée). Fermer un site en France non parce qu'il est déficitaire mais parce qu'il est

« insuffisamment rentable », en s'acquittant formellement d'une obligation de proposition de reclassement... en Hongrie ou en Roumanie à 300 euros par mois, fait partie de ces choses qui sans doute continuent de choquer l'opinion publique mais que le capital n'hésite plus à s'autoriser. L'opprobre est un risque qui peut être couru d'un cœur cynique et léger car l'opprobre demeure sans force – pour l'heure en tout cas. La facilité du capital à accepter de s'en couvrir exprime crûment une certaine situation stratégique où il a outrageusement le dessus, mais ajoute également à une forme de provocation et d'arrogance, index fiables de l'idée, en fait assez juste, qu'il se fait de sa propre puissance. Ces épisodes maximaux cependant ne doivent pas cacher l'ordinaire à bas bruit de sa domination quotidienne et notamment l'intensification des pratiques de la colinéarisation. Puisqu'elle est « nécessaire » par les contraintes extérieures – et en fait puisque tout est permis (par ces mêmes contraintes) –, la colinéarisation peut abandonner son ancienne tolérance pour les déviations résiduelles et se donner, au moins pour idéal, l'objectif du parfait alignement des conatus enrôlés. À l'évidence, une part de ce suralignement provient directement d'une radicalisation du gouvernement patronal par la crainte, que toutes les structures, et la conjoncture de chômage de masse qu'elles engendrent, rendent plus facile que jamais. Les menaces permanentes de la délocalisation, du plan social et *in fine* de la perte d'emploi ne font que jouer de l'affect princeps du rapport salarial, celui de la dépendance monétaire et de la perte des conditions de reproduction de la vie matérielle, mais en le portant à des intensités inconnues depuis longtemps et qui permettent d'obtenir des salariés, mais par la crainte, un supplément d'assujettissement et de mobilisation productive, sous la forme paradoxale que Thomas Coutrot nomme la « coopération forcée³⁸ ».

Le chantage à la reproduction matérielle, cette forme particulière de l'affect de crainte qui, dans le monde salarial, prend la forme canonique de la menace à l'emploi, n'a atteint ce niveau d'intensité que parce que s'est opéré dans le monde de l'entreprise un basculement normatif au terme duquel le licenciement, euphémisé comme « ajustement des effectifs » ou – qu'on pense tout de même à la signification littérale de l'expression ! – « plan social », est devenu une pratique de gestion courante. Il n'y a pas de morale autonome et la vertu des agents s'établit au voisinage de leurs intérêts à la vertu, soit que le comportement vertueux apparaisse directement profitable³⁹, soit qu'il ne s'avère pas trop coûteux. Si donc la retenue fordienne du licenciement pouvait apparaître comme une norme morale, c'est surtout parce que les structures, et la conjoncture de ces structures, offraient suffisamment de stabilité pour dispenser des ajustements par les effectifs et rendaient donc très abordable le beau geste patronal du maintien de l'emploi. Qu'il n'ait été le produit d'aucune intention morale n'empêche pas ce régime d'emploi d'avoir pris la signification d'une quasi-norme morale – selon laquelle priver les salariés des conditions de leur reproduction matérielle est trop grave pour pouvoir faire l'objet de décisions stratégiques purement économiques, voire d'en faire le levier délibérément ins-

trumenté d'un rapport de force global. Il faudrait évidemment une singulière naïveté pour imaginer que le patronat fordien est resté étranger à l'idée de « la porte » pour ceux « qui ne sont pas contents », mais la situation florissante du marché du travail et la facilité à retrouver un emploi faisant perdre à la menace ses conséquences dramatiques, le fait de la stabilité économique a pris la consistance d'une norme : la réduction des salariés au dénuement matériel est une impossibilité, positif et normatif confondus.

Le malentendu inscrit dans cette confusion du fait (pour les uns) vécu comme norme (par les autres) éclate au grand jour lorsque se modifient les structures économiques et que la déréglementation généralisée soumet les entreprises à de nouvelles contraintes, retournées par elles comme autant de possibilités stratégiques dans le rapport de force du capital et du travail. Le « fait » nouveau de la transformation néolibérale et de son régime d'ajustements propre prend alors le sens d'une rupture de la norme : le licenciement n'est plus l'interdit que l'opinion commune avait cru, ou s'était aventurée à croire. Rompant la norme ancienne telle qu'elle pouvait passer pour une norme morale, la brutalité du chantage à la reproduction matérielle, devenu pratique courante, devient la nouvelle norme, mais une norme pratique amoralisée n'exprimant plus qu'un rapport de force nu où les uns ont toutes les cartes en mains et les autres aucune. Le pouvoir du capital d'amener les puissances d'agir salariales à son entreprise, mais par les affects tristes de crainte, est le signe d'une libération du désir-maître tel qu'il ne se sent plus retenu par rien et se voit capable de toutes les impositions unilatérales. Cette sorte de tyrannie, il faut le répéter, trouve ses conditions de possibilité dans le nouvel état des structures économiques du capitalisme déréglementé, mais trouve surtout un modèle, on pourrait même dire un

paradigme, dans le désir-maître particulier du capital *financier* sous la forme de la *liquidité*.

Comprise comme possibilité de sortir à tout instant d'un marché d'actifs, possibilité permise par la certitude de trouver une contrepartie (un acheteur) et par des volumes d'activité tels que la transaction de sortie (la vente des titres) sera absorbée par le marché sans variation de prix significative, la liquidité est une promesse de *réversibilité parfaite* offerte à l'investissement financier. Elle représente la forme minimale de l'engagement puisque, à l'inverse de l'investissement en capital industriel qui immobilise durablement le capital-argent, la prise de participation sous la forme de la détention de titres financiers de propriété (actions) peut instantanément être annulée par un simple ordre de vente faisant retour au *cash*. C'est bien pourquoi l'unique mot de liquidité renvoie simultanément à une propriété d'un marché financier et à l'argent même, comme équivalent général auquel ladite propriété permet de retourner à la demande. La liquidité financière fait alors doublement paradigme, d'une part comme accès à l'argent, équivalent général et objet du métadésir marchand, et d'autre part comme modèle de réversibilité totale. Keynes en son temps avait déjà perçu le caractère fondamentalement antisocial de la liquidité⁴⁰ comme refus de tout engagement durable, et désir du Désir de maintenir en permanence toutes ses options ouvertes – c'est-à-dire de *n'avoir jamais à compter avec l'autre*. La parfaite flexibilité comme affirmation unilatérale du désir qui s'engage en sachant pouvoir se désengager, qui investit sous la garantie de pouvoir désinvestir, ou qui embauche avec à l'idée de pouvoir débaucher (*ad libitum*) est le fantasme d'un individualisme poussé jusque dans ses dernières conséquences, le point d'imaginaire de toute une époque. Jadis cantonné à la seule sphère des marchés d'actifs et comme l'une de leurs

propriétés très spécifiques, le schème de la liquidité en déborde irrésistiblement et se répand dans la société capitaliste tout entière, évidemment surtout à l'usage de ceux qui sont en position d'affirmer leur désir comme désir-maître. Même si aucun marché, notamment celui du travail, ne saurait atteindre le degré de flexibilité-réversibilité du marché financier, la liquidité fait point de mire et pousse les désirs-maîtres à obtenir les transformations de structure qui leur permettront de s'en rapprocher autant qu'ils le peuvent. La thèse patronale que le chômage ne baisserait qu'à la condition d'affranchir intégralement les licenciements de tout encadrement réglementaire en est l'expression la plus typique. Or il faut entendre dans cette thèse le métadésir de jouir de toutes les conditions institutionnelles permettant la poursuite sans restriction du désir – une sorte de mai 68 pour patrons (qui constituent peut-être le groupe social à l'avoir pris le plus au sérieux, eux jouissent sans entraves). Et tel est bien également le message subliminal de la théorie des marchés de concurrence pure et parfaite : tout doit pouvoir s'ajuster instantanément. Mais s'ajuster à quoi ? S'ajuster aux variations des désirs-maîtres, car telle est la vie passionnelle en environnement incertain : fluctuante et susceptible de réorientations permanentes. Comme propriété permettant l'incorporation en temps réel des informations et le remaniement instantané de la composition d'un portefeuille qui en résulte, la liquidité *stricto sensu* (financière) se donne une signification *lato sensu* comme droit inconditionnel du désir.

Dans le paradigme implicite de la liquidité, le désir-maître ne tolère plus aucune restriction de ses mouvements stratégiques et prend très au sérieux l'idée de n'avoir plus à compter avec l'autre. Licencié *ad nutum*, par exemple, doit devenir une possibilité « naturelle » – comprendre : d'une légitimité évidente –, comme le désir, par l'égoïsme foncier du conatus, est porté à trouver « naturels » tous ses réquisits – puisque ce sont les *siens*. Les désirs-maîtres veulent ignorer que cette revendication-là ne peut être universalisée, mais qu'importe : toutes les structures présentes du capitalisme leur permettent de lui faire droit. Rien ne retient plus l'imposition unilatérale, pas même (surtout pas) les régulations morales ou réputationnelles, comme l'attestent les joyeuses outrances auquel se livre le capital. L'égoïsme du conatus, quand il jouit d'une asymétrie de puissance favorable, va nécessairement à l'abus. Car il ne s'agit pas d'un désir isolé, poursuivant ses objets par ses propres moyens, mais d'un désir-maître, c'est-à-dire engagé dans des relations avec d'autres puissances d'agir que la sienne, dans des collaborations auxquelles il veut donner la forme de la subordination. Si les structures qui organisent cette relation hiérarchique déplacent le rapport de puissance jusqu'à ne plus rien retenir des mouvements de la puissance dominante et lui autoriser toutes les affirmations unilatérales, la domination devient tyrannie. Opposera-t-on, contre les abus de

langage dont elle est souvent l'objet, que la tyrannie, «désir de domination hors de son ordre⁴¹», consiste à «vouloir par une voie ce qu'on ne peut avoir que par une autre⁴²» – «Je suis beau donc on doit me craindre, je suis fort donc on doit m'aimer⁴³» – et que, pour être despotique, le désir-maître capitaliste ne sort pas de son ordre ? Ce serait oublier que «l'unité qui ne dépend pas de la multitude est tyrannie⁴⁴» également. Cette «non-dépendance», qui n'est évidemment pas une non-relation, puisque le souverain-tyran – l'un de «l'unité» – est toujours le patron de la multitude et le captateur de sa puissance, cette «non-dépendance», donc, a pour sens l'imposition unilatérale du désir de l'un à la multitude, l'enrôlement sans plus aucun égard, la soumission à un bon vouloir maître «indépendant», partant sans limite ni aucune idée de compromis – Caligula appelle les patriciens «ma chérie» et les fait courir autour de sa litière⁴⁵. L'envie de ridiculiser n'entre pas dans le désir patronal capitaliste qui, de ce point de vue, en effet, ne sort pas de son ordre puisque ses instrumentalisation des enrôlés répondent toujours à la même et unique fin de l'accumulation ; mais le degré inédit auquel il pousse l'ignorance de la maxime kantienne de ne pas utiliser autrui comme moyen et le projet de la subordination sans limite des autrui aux réquisits de son entreprise sont bien, sous cette définition de «l'unité indépendante», les indices d'un devenir tyrannique.

L'adoption patronale du fantasme de la liquidité, la recherche de l'ajustement instantané parfait à ses réquisits de désir-maître, se combinent au rehaussement indéfini des objectifs de productivité pour mettre les enrôlés sous des tensions inouïes, dans un contexte où l'arrière-plan d'un chômage de masse et l'affaiblissement des règles du licenciement rendent la menace à la reproduction matérielle permanente. La liquéfaction de la force de travail est bien le projet du désir-maître capitaliste à l'époque néolibérale, projet de rendre le

volume de l'emploi global aussi fluide, réversible et facilement ajustable que les éléments d'un portefeuille d'actifs financiers, avec inévitablement pour effet, du côté des enrôlés, l'entrée dans un monde d'incertitude extrême. L'accommodation différentielle des aléas économiques offre d'ailleurs un raccourci éloquent sur le basculement du rapport de force capital-travail. La réservation d'une part de revenu pour le capital n'était-elle pas originellement justifiée par le portage du risque, les salariés abandonnant une part de la valeur ajoutée contre une rémunération *fixe*, donc soustraite aux aléas de marché ? Or le désir du capital est maintenant doté par le nouvel état des structures de suffisamment de latitude stratégique pour ne plus même vouloir supporter le poids de la cyclicité et en reporter l'ajustement sur le salariat qui en était pourtant constitutivement exonéré. Contre toute logique, c'est à la masse salariale qu'il incombe désormais d'accommoder les fluctuations de l'activité, ce qui reste de marge de négociation n'étant plus consacré qu'à établir le partage de cet ajustement entre ralentissement des salaires, intensification de l'effort et réduction des effectifs. On mesure à ce genre de transfert le déplacement d'un rapport de puissance et l'émancipation d'un désir que plus rien ne retient. La réduction à l'attente passive des commandements d'un désir-maître devenu tyrannique plonge le salariat dans un monde de terreur. « Tu as l'air de mauvaise humeur. Serait-ce parce que j'ai fait mourir ton fils ? » demande Caligula à Lepidus, lequel (« la gorge serrée » précise la didascalie...) ne se trouve pas d'autre choix que de répondre : « Mais non, Caïus, bien au contraire⁴⁶. » Sans doute l'entreprise néolibérale n'en est-elle pas là. Et pourtant, au dire même d'un ancien cadre dirigeant d'une grande entreprise, qu'on attendrait davantage porté à l'apologie du système qui l'a plutôt bien traité, tous les jours des salariés vont au travail « morts de peur⁴⁷ ».

II. JOYEUX AUTOMOBILES

(Salariés : les faire marcher)



Des affects joyeux intrinsèques

Et contradictoirement le tyran voudrait se faire aimer ! L'enrôlement des puissances d'agir est affaire de colinéarisation, c'est-à-dire de production des désirs adéquats (au désir-maître). Si le capitalisme doit être saisi en ses structures, il doit donc aussi l'être comme un certain *régime de désir* – pour le plaisir d'une paronymie foucaldienne, on pourrait dire : une *épithumè*⁴⁸. Parler d'*épithumè* est une autre façon de rappeler que les structures objectives, comme l'avait déjà noté Bourdieu, mais Marx également, se prolongent nécessairement en structures subjectives, et que, choses sociales externes, elles existent aussi nécessairement sous la forme d'une inscription dans les psychés individuelles. En d'autres termes, les structures sociales ont leur imaginaire propre en tant qu'elles s'expriment comme configuration de désirs et d'affects. Parler d'*épithumè*, c'est aussi dire dans le cas présent que, dans la multiplicité des structures sociales, celles qui ont à voir avec les rapports du capitalisme ont acquis une consistance et une centralité qui en font le principe organisateur de la plus grande part de la vie sociale. L'*épithumè* capitaliste n'épuise pas la variété des désirs au sein des sociétés contemporaines mais elle en capte la grande part commune : désirer y devient majoritairement désirer selon l'ordre des choses capitaliste ou, pour le dire autrement : les façons de désirer sous les rapports sociaux capitalistes. D'une

certaine manière, l'idée d'*épithumè*, comme régime de désir identifiable, n'a donc de sens que référé à la cohérence d'un ensemble de rapports et de pratiques. On la déclinerait peut-être le mieux à petite échelle, par exemple celle de ces univers que Bourdieu a décrits sous le nom de champs, lieux de convergence d'agents engagés dans un même « jeu » social. Et si Bourdieu parle d'*illusio* pour nommer l'intérêt des agents à se laisser prendre au « jeu », le terme d'*épithumè*, recouvrant sans doute des choses très semblables, à savoir les forces motrices mêmes de l'engagement dans le jeu, n'en conserve pas moins pour effet distinctif de mieux marquer combien cet « intérêt » est en dernière analyse, et conformément à la liaison organique de l'intérêt et du conatus, une affaire de *désir* et, partant, d'affects.

À l'échelle macrosociale aussi, il y a une *épithumè* et elle est capitaliste. On pourrait d'ailleurs se demander si la société capitaliste n'est pas la première à présenter ainsi un régime d'*ensemble* de désir et d'affects – « d'ensemble » n'ayant, une fois encore, pas de signification exhaustive mais donnant une indication d'échelle. Et l'on pourrait se demander également comment l'on qualifierait l'*épithumè* qui l'a précédée, à supposer qu'on puisse en identifier une qui ait des propriétés comparables d'extension, de consistance et d'emprise structurante sur les imaginaires désirants – peut-être une *épithumè* du salut ? Inscrite en tout cas dans le triptyque objectal fondamental de l'argent, de la marchandise et du travail, en y ajoutant peut-être en surplomb, et comme pour former tétraèdre, l'objet générique supplémentaire de la grandeur, mais spécifiquement redéfinie selon les trois sommets de la base (grandeurs de la fortune, de l'ostentation et des accomplissements professionnels), l'*épithumè* capitaliste récapitule les objets de désir dignes d'être poursuivis et les affects qui naissent de leur poursuite. L'*épithumè* est

le produit du travail que la société ne cesse de faire sur elle-même. Et que ne cessent également de faire en son sein des agents ou des groupes d'agents intéressés à promouvoir des imaginaires de désir plus directement conformes à leurs projets. On peut donc nommer « épithumogénie » ce travail de production de désirs, ingénierie des affects pas toujours abandonnée au grand procès sans sujet des auto-affectations du corps social, parfois même maniée à des fins très déterminées, comme en témoigne l'investissement actif de l'entreprise néolibérale dans les pratiques de la colinéarisation.

Bien sûr, tout ce qui vient d'être dit de la dépendance monétaire, de sa réfraction hiérarchique dans l'organisation ou de l'attachement à la marchandise par la consommation entraine déjà de plein droit dans l'épithumè capitaliste – l'argent qui fait survivre, puis les objets dont l'accumulation réjouit ne sont-ils pas de l'ordre du désir et des affects ? Mais les transformations récentes du rapport salarial telles qu'elles manifestent comme jamais auparavant le projet zéro- α aident à mieux voir que du côté même du salariat, l'épithumè capitaliste ne s'arrête pas là. Aussi la complexion passionnelle du salariat, devenue plus riche que ne le supposait implicitement la thèse marxienne de l'exploitation nue prolongée en sociologie de la consommation fordienne, ne s'arrête-t-elle ni au désir de l'argent qui fait survivre ni à celui des biens de consommation offerts à la compulsion d'acquisition.

Mais en quoi consiste exactement cette extension de la complexion passionnelle du salariat requise par le projet néolibéral d'alignement intégral ? Nécessairement en enrichissement en affects joyeux, mais plus précisément ? En la production d'affects joyeux *intrinsèques*. Le premier enrichissement – celui qui avait donné à l'épithumè capitaliste sa configuration fordienne – avait consisté à ajouter aux affects tristes de l'aiguillon de la faim les affects joyeux de l'accès élargi

à la marchandise consommable, et complété le désir d'éviter un mal (le dépérissement matériel) par le désir de poursuivre des biens (mais sous la seule forme des biens matériels à entasser). Nul doute que cette première adjonction a beaucoup fait pour déterminer les salariés à l'alignement sur le désir-maître du capital. Mais insuffisamment, a cependant jugé l'entreprise néolibérale. Qui prend désormais elle-même le travail épithumogénique en main.

Et voilà son ajout stratégique : l'aiguillon de la faim était un affect salarial intrinsèque, mais c'était un affect triste ; la joie consumériste est bien un affect joyeux, mais il est extrinsèque ; l'épithumogénie néolibérale entreprend alors de produire des *affects joyeux intrinsèques*. C'est-à-dire intransitifs et non pas rendus à des objets extérieurs à l'activité du travail salarié (comme les biens de consommation). C'est donc l'activité *elle-même* qu'il faut reconstruire objectivement et imaginairement comme source de joie *immédiate*. Le désir de l'engagement salarial ne doit plus être seulement le désir médiat des biens que le salaire permettra *par ailleurs* d'acquérir, mais le désir intrinsèque de l'activité pour elle-même. Aussi l'épithumogénie néolibérale se donne-t-elle pour tâche spécifique de produire à grande échelle des désirs qui n'existaient pas jusqu'alors, ou bien seulement dans des enclaves minoritaires du capitalisme, désirs du travail heureux ou, pour emprunter directement à son propre lexique, désirs de « l'épanouissement » et de la « réalisation de soi » dans et par le travail. Et le fait est qu'elle voit juste ce faisant, au moins instrumentalement. Intrinsèques tristes ou extrinsèques joyeux, les désirs-affects que proposait le capital à ses enrôlés n'étaient pas suffisants à désarmer l'idée que « la vraie vie est ailleurs », c'est-à-dire à réduire des α résiduels. Mais s'il peut désormais les convaincre de la promesse que la vie salariale et la vie tout court de plus en plus se confon-

dent, que la première donne à la seconde ses meilleures occasions de joie, quel supplément de mobilisation ne peut-il en escompter ? Car les salariés se rendaient au désir-maître à contrecœur, ou bien en pensant à des joies extérieures dans lesquelles les projets de celui-ci n'entraient pas, bref ils pensaient surtout à autre chose qu'à lui. Mais si de réticents ils deviennent « consentants », alors ils seront autrement mus. Autrement signifiant plus intensément.

Les apories du consentement

L'entreprise d'aujourd'hui voudrait idéalement des oranges mécaniques, c'est-à-dire des sujets qui d'eux-mêmes s'efforcent selon ses normes, et comme elle est (néo) libérale elle les voudrait libres en plus de mécaniques – mécaniques pour la certitude fonctionnelle, et libres à la fois pour la beauté idéologique de la chose mais aussi considérant que le libre-arbitre est en définitive le plus sûr principe de l'action *sans réserve*, c'est-à-dire de la puissance d'agir livrée entièrement. L'extrémité du projet de l'entreprise néolibérale, et de ses procédés, témoigne éloquemment de l'enrichissement de l'économie passionnelle du rapport salarial sur laquelle elle pense, non sans raison, pouvoir s'appuyer. Car à la fin des fins il est bien vrai que, de plus en plus, les salariés marchent d'eux-mêmes. Sans vouloir trop jouer sur les noms d'objet, on peut donc dire que les oranges mécaniques sont des automobiles. Si auto-mobile est le caractère de ce qui se meut de soi-même, alors la production d'automobiles salariaux, (puisque, par le pli genré de la grammaire, le général appelle le masculin, réservant le féminin à la voiture...), c'est-à-dire de salariés qui d'eux-mêmes s'activent au service de l'organisation capitaliste, est incontestablement le plus grand succès de l'entreprise néolibérale de colinéarisation. Car «d'eux-mêmes» a ici pour première et plus apparente signification : hors contrainte, sans qu'on les force, de

leur propre mouvement. Toute la sociologie (ou sociopsychologie) du travail note ce fait étrange – au regard de l'atmosphère de coercition qui avait jusqu'ici entouré la mise au travail – pour s'interroger sur les mécanismes de cette nouvelle «servitude volontaire», cette forme de servitude décidément particulière puisque, en effet, les asservis y *consentent*.

Or c'est une question vieille comme la philosophie politique que les sciences sociales du travail redécouvrent pour leur propre compte. Car le consentement fait partie de ces notions, telles l'obéissance, la légitimité ou (*a contrario*) la contrainte et la coercition, entre lesquelles se pose le mystère du pouvoir comme «action sur des actions⁴⁹», le pouvoir comme un *art de faire faire*. La chose d'ailleurs est-elle si mystérieuse à l'entendement contemporain? De moins en moins semble-t-il, si l'on en juge par la compréhension immédiate dont l'idée de «consentir» paraît faire l'objet. Mais ce plain-pied est trompeur, ou s'il dit vrai c'est à propos d'autre chose, non pas de l'idée de consentement elle-même, mais plutôt de son rapport avec une certaine configuration intellectuelle au sein de laquelle elle prend son caractère d'évidence. La configuration en question n'est pas récente – mais c'est plus que jamais la nôtre. Car la fausse transparence du consentement est le symptôme de la métaphysique de la subjectivité – et les difficultés de l'une sont immédiatement celles de l'autre.

Tout semble pourtant commencer dans la plus grande facilité : le consentement est l'approbation intime donnée par une volonté libre. C'est le sujet authentique en son noyau dur qui parle lorsque le consentement se dit. Il y a un moi autonome, dont l'existence n'est pas douteuse et qui, dans les conditions adéquates, se manifeste à la fois comme la source et la norme du consentir. On semble donc très bien savoir ce que c'est que consentir, et cependant se mul-

tiplient les consentements à problème. Le « c'est mon choix » qui devrait clore la discussion, puisqu'il n'y a rien en amont du sujet fondateur et auto-fondé, ne parvient pas à réduire tous les doutes, et il est des consentements individuels auxquels des observateurs extérieurs ne veulent pas consentir. Ainsi par exemple : il suit un gourou mais nul ne l'y force, elle porte le voile mais elle est seule à l'avoir voulu, il/elle s'enchaîne à son travail douze heures par jour mais de son chef exclusivement et personne ne l'y contraint. Injustifiables embarras quand l'ethos intellectuel et pratique de la subjectivité ne devrait en principe rien trouver à redire. La contradiction entre le refus de valider ces consentements et l'orthodoxie de leur manifestation – puisqu'ils sont exprimés en première personne, par un sujet problématisant explicitement sa non-contrainte et sa sincérité – n'est pas aisément soluble et ne laisse finalement que deux réductions possibles (en fait simultanément nécessaires) : soit du côté de l'objet, en soutenant qu'il est des choses auxquelles « intrinsèquement » on ne saurait consentir ; soit du côté du sujet, dont le consentement a été faussé ou frauduleusement obtenu – mais n'est-ce pas sa qualité même de sujet qui se trouve alors mise en cause puisqu'elle connaîtrait d'étranges intermittences, et, par suite, comment dire quand le sujet est intègre et quand il ne l'est pas ?

Le point de vue spinoziste tranche radicalement dans ces difficultés. Car si consentir est l'expression authentique d'une intériorité librement autodéterminée, alors le consentement n'existe pas. Il n'existe pas si on le comprend comme une approbation inconditionnée d'un sujet qui ne procéderait que de soi, car l'hétéronomie est la condition de toute chose – y compris des choses humaines, et il n'y a aucune action que quiconque puisse revendiquer comme *entièrement* sienne car toute chose se trouve sous l'empire de la

causalité inadéquate⁵⁰, c'est-à-dire partiellement déterminée à agir par d'autres choses extérieures. L'ethos individualiste, en lequel la métaphysique de la subjectivité s'est prolongée, se refuse avec la dernière énergie à envisager pareille idée. Il est vrai qu'il y va de sa dissolution pure et simple. Or une habitude de pensée et de se rapporter à soi maintenant si invétérée ne cède pas facilement ; et l'idée de la complète détermination n'a aucune chance, hors la violence d'une sorte de conversion, de venir à bout aisément de la croyance si profondément incorporée en la faculté d'auto-détermination où l'individu établit son identité de « sujet ». Comme pour achever de déstabiliser cette croyance, et précisément souligner son réel statut de croyance, Spinoza par une suprême habileté en livre le principe génétique, le mécanisme de son engendrement dans l'imagination : « Les hommes se trompent quand ils se croient libres ; car cette opinion consiste en cela seul qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes qui les déterminent » (*Eth.*, II, 35, scolie). L'idée de leur liberté n'est que l'effet d'une insuffisante capacité d'intellection et de la troncature qui en résulte : incapables, et pour cause, de remonter la chaîne infinie des causes antécédentes, ils n'enregistrent que leurs volitions et leurs actions, et se rendent au plus facile qui consiste à considérer qu'ils en sont la véritable source, la seule origine. Or il n'est aucune action qui ne soit davantage qu'un simple moment dans l'infinie séquence de la détermination des choses par les choses. « Une chose quelconque qui est finie et dont l'existence est déterminée, ne peut exister ni être déterminée à agir, qu'elle ne soit déterminée à l'existence et à l'action par une autre cause qui est également finie et dont l'existence est déterminée » énonce (*Eth.*, I, 28) avec son austérité toute géométrique⁵¹, manière de dire que nous ne faisons quelque chose que s'il nous arrive quelque chose.

Tel est bien le sens de la séquence élémentaire affection-affect-action – qu'on aurait fort envie de contracter en *affectaction* – qui appelle la sollicitation antécédente d'une rencontre, d'une « aventure » – ce qui nous advient, rappelle Barthes⁵² – pour décider l'énergie libre du conatus à se lier à quelque chose, objet ou projet, et par *conséquent* à s'engager dans une action précise et déterminée. Parce que c'est *notre* énergie, celle de notre conatus, qui s'active dans la mobilisation désirante, nous pouvons bien dire que c'est *notre* action et que, en un sens – faible –, nous agissons *de nous-mêmes* : nous sommes auto-mobiles. Mais ce « de nous-mêmes » n'offre qu'une indication actancielle et ne dit rien de tout ce qui l'a précédé. Et quoique automobiles, nous sommes irrémédiablement hétérodéterminés. Sans doute notre force de désir, notre puissance d'agir nous appartient-elle entièrement. Mais elle doit tout aux interpellations des choses, c'est-à-dire au dehors des rencontres quand il s'agit de savoir où et comment elle se dirige.

La question de l'authenticité ou de la propriété du désir ne survit pas à l'abandon du point de vue subjectiviste et au retournement du regard vers l'extérieur de l'infinie concaténation des causes. Ou plutôt elle s'y dissout complètement puisqu'aussi bien aucun désir n'est mon fait, par sa détermination exogène, et tout désir est indiscutablement mien en tant qu'il est l'expression même de ma puissance conative. Et voilà où l'idée du consentement commence à sombrer : elle fait naufrage avec son opposé, l'aliénation. Car si être aliéné c'est être empêché de procéder de soi pour s'être trouvé enchaîné à « autre que soi », alors l'aliénation n'est qu'un mot différent pour dire l'hétérodétermination, c'est-à-dire la servitude passionnelle, condition même de l'homme (sous le régime des affects passifs). Détermination par le dehors, l'aliénation est elle-même sans dehors, puisqu'il n'est « aucune chose finie et dont l'exis-

tence est déterminée qui ne puisse exister et être déterminée à agir sans avoir été déterminée à l'existence et à l'action par une autre cause qui est également finie, etc.» Aussi, à l'étymologie réelle de l'aliénation, qui dit la présence d'autre chose que soi (*alien*, *alius*) dans la direction de soi, pourrait-on ajouter une étymologie imaginaire qui, dans « aliéner », entendrait surtout « lien » et retrouverait par là la chaîne infinie de la production des effets, au sein de laquelle nous sommes à la fois causés et causants. Si, compris ainsi, être aliéné c'est être enchaîné, alors, loin de devoir être réservée à des attachements particuliers, dont nous sommes d'ailleurs incapables de dire en quoi consiste objectivement leur particularité (à part que nous ne la voudrions pas pour nous), l'aliénation est notre condition la plus ordinaire – et la plus irrémédiable. L'aliénation s'offre donc à prolonger la série des « n'existe pas », mais sur le mode paradoxal de l'excès d'existence : universelle, elle est partout et si elle « n'existe pas », c'est comme autre d'un (introuvable) état d'intégrité et de parfaite coïncidence à soi du sujet.

Ainsi, l'aliénation et le consentement « authentique » s'évanouissent de concert, et ne restent plus que les mouvements du désir, tous égaux *sous le rapport de l'exodétermination*. La manie des différences et du jugement voit son sol se dérober – on niera difficilement l'inconfort qui en résulte d'abord. Car Spinoza va très loin dans le renoncement à trier, du moins sous ce seul critère : « Si quelque homme voit qu'il peut vivre plus commodément suspendu au gibet qu'assis à sa table, il agirait en insensé en ne se pendant pas⁵³ ». Sans doute ce désir est-il étrange, mais il n'a été ni « mieux » ni « moins bien » déterminé qu'aucun autre, et le mouvement spontané qui fait trouver aliéné jusqu'à l'aberration l'amateur consentant de « vie suspendue » s'en trouve aussitôt circonvenu. À l'incohérence subjectiviste qui ne parvient pas à désarmer le

soupçon de l'aliénation à l'endroit de consentements pourtant formellement exprimés, Spinoza répond par la plus extrême conséquence : « Maintenant je laisse chacun vivre selon sa complexion et je consens que ceux qui le veulent meurent pour ce qu'ils croient être leur bien pourvu, qu'il me soit permis à moi de vivre pour la vérité⁵⁴. » Dans le cas présent il y a moins à épiloguer sur la politique implicite de cette acceptation – politique de la coexistence possible de toutes ces complexions, tout entière repliée dans la réserve du « pourvu que » – et plutôt à prendre acte du jugement ainsi désamorcé. Comme précédemment avec la fiction du libre-arbitre et parce qu'il n'est pas meilleur moyen de se libérer d'une illusion que d'en exhiber la genèse imaginative, Spinoza nous donne le fin mot de cette rétivité à consentir aux consentements des autres quand ils ne nous plaisent pas, et de la manie qui s'ensuit d'en chercher le défaut : « Cet effort pour faire que les autres approuvent notre amour ou notre haine est en réalité l'Ambition ; nous voyons donc ainsi que chacun, par nature, désire que les autres vivent selon sa propre constitution⁵⁵. » L'immense portée politique de cet énoncé saute immédiatement aux yeux, puisqu'il livre le principe de toutes les guerres de religion et de tous les chocs de civilisations, heurts de façons de vivre inquiètes de ne pas être partagées, c'est-à-dire de ne pas être validées, ce dont pourrait seul témoigner, pensent les inquiets, qu'elles soient imitées. Mais ici, il donne surtout l'origine du jugement d'aliénation, et situe dans nos affects – nos amours et nos haines telles qu'ils nous font valoriser les choses⁵⁶ – la plénitude de consentement que nous accordons à ceux qui vivent selon notre complexion, et que nous refusons aux autres.

L'obéissance joyeuse

Tous les désirs sont égaux sous le rapport de la détermination, de l'hétéronomie et de la servitude passionnelle. Et ceci pourtant n'enlève pas toute différence. Car la détermination à agir qui dirige le conatus dans telle ou telle direction connaît des ambiances affectives variées. La situation passionnelle du rapport salarial est d'une richesse suffisante pour enfermer une telle variété. Si le sens commun résiste à l'idée de faire entrer sous la catégorie du « désir » la satisfaction de la simple reproduction matérielle, vécue comme contrainte et non comme élan ou transport, c'est qu'il fait pertinemment mais confusément la différence entre le désir d'éviter un mal et le désir de poursuivre un bien. Il la fait d'autant mieux que, devenu sens commun du salariat fordien, il voit très bien les affects distincts que produisent respectivement en lui la corvée quotidienne de « l'argent à aller gagner » et la perspective joyeuse de l'accès aux biens de consommation. Encore les objets marchands ne donnent-ils qu'une composante « transitive » à l'ensemble du désir salarial – puisqu'il est maintenant évident que le désir salarial global est l'agglomérat d'une pluralité de désirs élémentaires. La force de la forme néolibérale du rapport salarial tient précisément à son projet de réinternaliser les objets du désir, et non plus sous la seule espèce du désir d'argent mais comme désir d'autres choses, de nouvelles satisfactions intransitives

c'est-à-dire inhérentes à l'activité salariale elle-même. Dit autrement, le projet salarial néolibéral est un projet d'enchantement et de réjouissement : il se propose d'enrichir le rapport en affects joyeux.

Les salariés sous l'empire de l'entreprise et de ses commandements comme les citoyens sous l'empire de l'État et de ses lois. Comment les hommes se tiennent à une entité souveraine et à ses normes, c'est une question de philosophie politique. Dans quelle combinaison de désirs et d'affects, c'est une question de philosophie politique spinoziste. C'est bien ici que se montre son extraordinaire généralité, car d'abord philosophie des pouvoirs et des normes identifiés *stricto sensu* comme politiques (ceux de la Cité et de son gouvernement), elle se révèle en fait philosophie des pouvoirs et des normes de toutes natures, repérables dans toutes les institutions sociales⁵⁷. Cette généralité en accompagne une autre, bien plus importante encore, et qui tient en une sorte de syllogisme : le pouvoir, à plus forte raison envisagé à la manière de Foucault comme conduite des conduites ou action sur des actions, est un *art de faire faire* ; or faire faire, c'est l'effet même des affects, puisque l'affect est ce qu'une affection (une rencontre de chose) me fait (elle produit en moi de la joie ou de la tristesse) *et par suite ce qu'elle me fait faire*, car d'un affect résultent une redirection du conatus et le désir de faire quelque chose ; par conséquent le pouvoir, dans son mode opératoire même, est de l'ordre de la production d'affects et de l'induction par voie d'affects. Conduire les conduites n'est donc rien d'autre qu'un certain art d'affecter ; et gouverner est bien, conformément à son étymologie, de l'ordre de diriger, mais au sens le plus littéral, et même géométrique, du terme, c'est-à-dire orienter les conatus-vecteurs de désir dans certaines directions. Le pouvoir est l'ensemble des pratiques de la colinéarisation.

Spinoza nomme *obsequium* le complexe d'affects qui fait se mouvoir les corps assujettis vers les objets de la norme, c'est-à-dire qui fait faire aux sujets – où «sujet» est à comprendre au sens de *subditus* et non de *subjectum*, sujet *du* souverain et non sujet souverain – les gestes conformes aux réquisits de la persévérance de son empire. L'*obsequium* connaît deux formules pures d'où résulte l'orientation normée du comportement par laquelle le sujet suit (*sequor*) la règle : «Les sujets relèvent non de leur droit propre mais de celui de la Cité, dans la mesure même où ils craignent sa puissance, c'est-à-dire ses menaces, ou encore dans la mesure où ils aiment la société civile» (TP, III, 8)⁵⁸. Voilà la vérité affective bipolaire du pouvoir : il fonctionne à la crainte ou à l'amour. Cette vérité vaut pour tous les pouvoirs, y compris le pouvoir patronal. Et comme tous les pouvoirs, le pouvoir patronal découvre à l'expérience qu'il est plus efficace de régner à l'amour qu'à la crainte. Car les hommes aspirent à vivre une vie digne de ce nom, «j'entends par là une vie humaine, qui se définit non par la seule circulation du sang et par les autres fonctions communes à tous les animaux⁵⁹» (TP, V, 5). Or la seule reproduction matérielle de la vie nue ne va pas loin au-delà de «la circulation du sang»et, pour si impérieusement désirable qu'elle soit, elle n'offre pas un horizon au déploiement de la puissance d'agir. Réjouir l'assujetti est la stratégie du pouvoir qui organise ce déploiement mais dans les directions «adéquates», celles de son propre désir-maître, et en vue de la captation. C'est de cette manière que le mobilisateur entreprend de venir à bout de la «réserve» des mobilisés, puisque l'assujetti est réjoui quand il se voit proposer des désirs qu'il prend pour les siens, et qui en fait deviennent les siens. C'est alors qu'il se met en mouvement sans réserve – et entre dans l'univers sucré du consentement, dont le vrai nom est l'obéissance heureuse.

Obéir pourtant est un fardeau car, rappelle Spinoza à de nombreuses reprises, les hommes n'aiment pas se trouver sous la coupe de ceux qu'ils tiennent pour leurs égaux. L'individualisme moderne a rendu caduques les stratégies symboliques du passé qui revêtaient le roi d'attributs divins pour le doter d'une différence absolue dans l'imaginaire commun. Dans le règne formel des égaux, les patrons (de toutes sortes : les enrôleurs) doivent chercher d'autres procédés de colinéarisation susceptibles de produire de l'obéissance sans fardeau. Avec ou sans fardeau, c'est-à-dire avec tristesse ou avec joie : telle est l'antinomie vraie en laquelle se résout l'antinomie fausse de la coercition et du consentement. Pour sortir des apories du consentement de certains qui paraissent des coercitions à d'autres (mais sous la forme intermédiaire de l'aliénation, puisque le «coercé», visiblement étranger à lui-même, dit stupidement «oui»), il n'y a pas d'autre choix que de prendre d'abord acte de l'universelle servitude passionnelle pour *ensuite* remettre à ses contenus affectifs particuliers la charge de faire les différences. Car, si tous nous sommes également asservis à nos passions et enchaînés à nos désirs, il est très évident qu'enchaîné content ou enchaîné triste, ça n'est pas la même chose. «Contrainte» et «consentement» ne sont donc rien d'autre que les noms pris par les affects de tristesse ou de joie dans des situations institutionnelles de pouvoir et de normalisation. Cette question de la nomination est décisive chez Spinoza – il n'est que de voir dans quelles impasses emmènent les mots contrainte et consentement qui transforment en opérations objectives de simples expressions subjectives d'affects. Si Spinoza prend la peine, et le risque – celui notamment d'être mal compris en déconcertant les habitudes lexicales –, de refaire les noms, particulièrement les noms des affects⁶⁰, c'est pour ne pas se laisser prendre aux pièges des mots de la connais-

sance du premier genre, connaissance « par expérience vague⁶¹ », spontanément formée au voisinage des affects et dans l'ignorance des causes véritables. Comme l'avait noté François Zourabichvili, Spinoza se rend à la nécessité d'inventer une nouvelle langue⁶² : il y a un « parler spinozien » car il faut refaire les noms pour marquer la rupture entre la connaissance du premier genre et celle du deuxième, connaissance des choses du point de vue de l'objectivité génétique. Même Durkheim s'y laisse prendre ; ainsi, par exemple, la « contrainte » est-elle chez lui maintes fois affirmée comme le *modus operandi* des normes institutionnelles. Or « contrainte » n'est que l'expression d'un sentiment, là où le fait objectif qu'il exprime (subjectivement) est celui de détermination causale. Et en ce sens, on n'est pas moins « contraint » – en fait déterminé – quand on consent. Contrainte et consentement, ce sont des formes vécues (respectivement triste et joyeuse) de la détermination. Être contraint, c'est avoir été déterminé à faire quelque chose mais en s'en trouvant triste. Et consentir – consentir à suivre, au sens du *sequor* de l'*obsequium* – c'est vivre l'obéissance mais allégée de son fardeau intrinsèque par un affect joyeux.

Le ré-enchantement spontané

D'où viennent les affects qui font la détermination heureuse du *sequor* et l'allègement de l'obéissance ? Assez curieusement, ils viennent d'abord du salarié lui-même que ses propres mécanismes passionnels adaptatifs peuvent parfois pousser à la recoloration de sa situation d'enrôlé.

La possibilité de cette transfiguration doit tout au fait qu'aucune chose ni aucune situation, en tant que telle, n'impose une valeur ou un sens dont elle serait objectivement porteuse. Spinoza ne cesse d'insister sur ce point : la valeur ni le sens n'appartiennent aux choses mais sont *produits* par les forces désirantes qui s'en saisissent. « Nous ne nous efforçons pas vers quelque objet, nous ne le voulons, ne le poursuivons, ni ne le désirons parce qu'il est un bien, mais au contraire nous ne jugeons qu'un objet est un bien que parce que nous le voulons, le poursuivons et le désirons » (*Eth.*, III, 9, scolie). Assurément cet énoncé compte-t-il parmi ceux qui font l'inquiétante étrangeté du spinozisme et lui donnent son pouvoir de déconcerter nos habitudes de pensée les mieux établies puisque, en inversant le lien que nous établissons spontanément entre désir et valeur, il ruine toute possibilité d'un objectivisme de la valeur. La valeur n'est pas une propriété intrinsèque des choses sur laquelle le désir, simplement réognitif, n'aurait plus qu'à se régler ; et notre désir n'est pas simplement

effort d'orientation dans un monde de désirables objectivement déjà là. À l'exact opposé de la représentation spontanée qui pose l'antériorité de la valeur au désir, le scolie de (*Eth.*, III, 9) énonce que ce sont les investissements du désir qui sont fondamentalement au principe de la valorisation des choses. Loin que le désir soit une induction par la valeur, c'est la valeur qui est une production par le désir. Et l'on est fondé à dire du désir qu'il est une puissance *axiogène*.

Est-ce à dire que toute chose et toute situation se présentent concrètement à nous dans une sorte de virginale neutralité et dans l'attente de notre libre investissement axiogénique ? Évidemment non, car la valorisation des choses, activité donatrice spontanée du conatus, se structure en chacun sous un ensemble de schèmes axiologiques et de prévalorisations constituées dans lequel les nouvelles choses rencontrées sont appelées à s'insérer selon des liens de connexité plus ou moins modulés par les caractéristiques de la « situation de rencontre » : exposé à telle œuvre d'art, je lui accorde telle valeur parce que je peux la rapprocher d'œuvres antérieurement rencontrées et déjà valorisées par moi, et qu'au surplus je la rencontre en tel lieu (musée, galerie) que j'ai déjà reconnu comme institution légitime, et en compagnie de telle personne que je tiens également pour prescriptrice autorisée et qui m'en fait l'éloge (ou bien au contraire, je situe l'œuvre à l'opposé de celles que j'ai déjà valorisées comme belles, dans un lieu que je tenais *a priori* pour habitué à me décevoir, avec en tête des avis favorables de personnes mais que je connais défavorablement). Que ma complexion valorisante (axiogénique) soit appelée à s'enrichir et à évoluer au fil de mes nouvelles rencontres de choses n'empêche pas qu'elle ait ses lignes de forces et ses schèmes résistants – et ceci même si ma complexion peut connaître de profonds et soudains remaniements

du fait d'une rencontre hors du commun (hors de mon commun). La situation de valorisation d'une chose nouvellement rencontrée, *en pratique* – ce « en pratique » s'opposant au « en tant que telle » sous lequel l'énoncé de (*Eth.*, III, 9) a été introduit –, n'a donc rien d'une isotropie axiologique : elle n'a pas l'indifférence d'un terrain vierge où toutes les valorisations seraient *ex ante* équiprobables. Ma complexion axiologique, socialement et biographiquement constituée, est donc très fortement prédéterminante. Mais elle n'est pas non plus entièrement saturante, et laisse parfois de la marge à un travail de revalorisation conduit sous l'effet de nouvelles nécessités passionnelles.

La situation salariale, c'est-à-dire la rencontre d'une tâche imposée, entre le plus probablement dans la complexion valorisante de l'enrôlé, et par le fait de la situation d'imposition même, comme chose pénible et attristante, du moins tant qu'elle n'a pour mobile que l'évitement du mal qu'est le dépérissement matériel. Mais la *vis existendi* du conatus, qui est spontanément effort vers la joie puisque la joie est augmentation de la puissance d'agir, a parfois la force de réinvestir des situations d'abord vouées à être vécues comme attristantes. « Nous nous efforçons de promouvoir tout ce dont nous imaginons que cela conduit à la joie » rappelle (*Eth.*, III, 28). Et de même (*Eth.*, III, 12) : « L'esprit, autant qu'il le peut, s'efforce d'imaginer ce qui accroît ou ce qui seconde la puissance d'agir du corps », ou, à l'inverse, « répugne à imaginer ce qui réduit ou réprime sa propre puissance d'agir et celle de son corps » (*Eth.*, III, 13, corollaire). Autant qu'il est en lui, le conatus cherche sa joie. Il la cherche jusque dans les situations qui lui sont *prima facie* le plus défavorables – le cas ultime étant donné par ce personnage, Elias, brute et force de la nature hors du commun, que Primo Levi croise au camp

d'Auschwitz et dont il dit non seulement qu'il y aura trouvé sa joie mais même qu'il y aura été « vraisemblablement un homme heureux⁶³ ».

Qu'il le sache ou non, le patron général (l'enrôleur) capitalise sur cette propension. C'est pourquoi même les travaux les plus sommaires peuvent dans certaines conditions, personnelles et sociales, offrir parfois des marges au réinvestissement joyeux, le désir générique produisant en quelque sorte lui-même ses occasions d'actualisations spécifiques, en l'espèce comme travail trouvé « intéressant » ou porteur de sens. L'indifférence aux contenus que la critique marxiste a identifiée dans la production pour la valeur d'échange et dans le « travail abstrait », sans qualité, est à l'évidence une tendance très puissante. Mais elle n'est pas entièrement irrésistible.

Elle ne l'est pas du côté du capital, que son processus même d'accumulation et de valorisation intransitive pourrait vouer à un complet désintérêt substantiel – seul subsistant l'intérêt générique pour le dégagement de valeur monétaire. Or, par-delà l'indifférence sectorielle qui devrait conduire à diriger le capital-argent indifféremment vers telle activité ou vers telle autre et d'après le seul taux de plus-value escompté, les hommes du capital industriel manifestent *aussi* des formes d'attachement passionnel à leur faire particulier. Bien sûr, cet attachement n'a rien d'exclusif et peut ne pas suffire à retenir le désinvestissement et le déplacement du capital vers d'autres emplois. Mais il n'est pas rien non plus, et par valorisation morale de son activité, le capital (iste) industriel produit des formes d'identités vocationnelles intrinsèquement liées à ses contenus : identité de « bâtisseur » pour la grande entreprise de génie civil, d'agent historique du progrès technique pour les entreprises d'informatique, de révolutionneur des modes de vie pour les groupes intégrés de médias ou

de télécommunication, etc. Toutes ces productions de sens et de valeur dérivent d'un désir qui ne se réduit pas entièrement au désir de l'accumulation monétaire, désir extra-monétaire qui, s'il ne préexiste pas toujours, peut cependant naître au contact des choses faites.

À l'inverse, parce qu'il se tient à distance de la mise en valeur concrète du capital, le conatus du capital financier n'a pas le contact avec quoi que ce soit d'autre que le reflux de la plus-value et ne peut former aucun autre désir. Il le peut d'autant moins que toutes les structures dans lesquelles il se meut favorisent ce détachement substantiel, depuis les modèles de la gestion de portefeuille, qui recommandent la diversification des actifs par la démultiplication de petites participations dans les entreprises du capital industriel, jusqu'aux structures de la liquidité qui conduisent les investisseurs à de très fréquents allers-retours dans le capital de ces entreprises, où ils entrent et sortent au seul gré des rendements différentiels anticipés et sans autre considération pour les activités substantielles concernées. Le conatus industriel qui, lui, se trouve par construction investi – en tous les sens du terme – dans le concret d'un faire, forme presque nécessairement les significations et les valorisations extra-monétaires de ses investissements : pour ainsi dire, il prend fait et cause pour son activité *en elle-même*. Si ridicules qu'on puisse les trouver, les « identités » ou les « cultures » d'entreprise puisent dans ce fonds passionnel et peuvent parfois ne pas être que des fabrications managériales et, au moins du côté des dirigeants, correspondre à des significations authentiquement vécues.

À l'évidence plus problématiques du côté du salariat, ces resignifications d'une activité formellement asservie à la valeur d'échange ne sont pourtant pas non plus impossibles. Le devenir étranger d'une produc-

tion entièrement gouvernée par l'abstraction du capital est combattu par les individus chaque fois qu'ils le peuvent. Comme si le déploiement de leur force de vie même ne pouvait pas sombrer dans la tristesse du travail sans qualité, ou du non-sens, « l'esprit autant qu'il le peut s'efforce d'imaginer ce qui accroît ou ce qui seconde sa puissance d'agir », et investit les contenus de l'activité pour y retrouver du désirable et des occasions de joie. Sans doute ne le peut-il qu'à des degrés très variables, fonction aussi bien des dispositions individuelles que de la nature des contenus – ou plutôt de valorisations (sociales) minimales dont ces contenus sont déjà l'objet, telles qu'elles offrent un levier à la production imaginaire du désirable. Que ce soit au travers d'une éthique formelle du « travail bien fait » ou de la réinvention d'un intérêt substantiel aux choses à faire (réinventions vécues sur le mode de la découverte objective alors qu'elles sont produites par l'individu lui-même), ces petites transfigurations, quand elles peuvent avoir lieu, aident à tenir en lisière la déréliction du travail abstrait (au sens de Marx). Cette menace de la déréliction, menace de la dépense de puissance d'agir en pure perte – évidemment la « perte » n'est jamais pure ne serait-ce que parce que cette dépense rapporte au moins le salaire –, au service d'un désir étranger au sien, n'admet finalement qu'un nombre très limité de parades possibles – en fait deux seulement. Soit le sujet s'en fait l'aveu à soi même, avec pour alternative subséquente ou bien de basculer dans la résignation (la vraie vie est ailleurs, dans les huit autres heures éveillées), voire dans la dépression enclose dans cette expression courante qui évoque « une vie perdue à la gagner », ou bien, possibilité antagoniste, dans la rébellion et la lutte (syndicale au dedans, politique au dehors) – « plus grande est la tristesse, plus grande est la puissance d'agir par laquelle l'homme

s'efforce de lutter contre la tristesse⁶⁴». Soit le sujet ne peut se rendre au constat, trop douloureux, de sa propre déréliction et, s'efforçant « d'imaginer ce qui accroît ou seconde sa puissance d'agir », repousse le spectre de l'effondrement triste par les armes du réenchancement, c'est-à-dire de la re-crédation d'un désir propre, aligné mais distinct du désir-maître, récupération d'un sens idiosyncratique susceptible de faire pièce au vide du travail abstrait, reconstruction d'un désir-objet sous l'effet d'un métadésir de vivre heureux, ou au moins joyeux, en tout cas hors du non-sens. Le travail abstrait ainsi reconcrétisé et chargé à nouveau de désirabilité, mais par l'effort même du métadésir de la vie joyeuse, peut alors être réapproprié *a minima*, et l'on voit des salariés trouver un intérêt, et par suite de la satisfaction, à des tâches que l'affranchissement de la nécessité matérielle leur ferait très vraisemblablement juger profondément inintéressantes.

Mais les affects colinéarisateurs de l'*obsequium* salarial viennent surtout du dehors. Par exemple d'un amour localisé – un affect de joie accompagné de l'idée d'une cause extérieure⁶⁵. J'obéis au maître parce que le maître est la cause imaginée (ou réelle) de bienfaits que j'aime et qui m'affectent de joie. Je lui obéis notamment parce que « nous nous efforcerons d'accomplir tout ce que nous imaginons considéré avec joie par les hommes⁶⁶ », donc par un homme en particulier, et parce que « si l'on agit d'une manière dont on imagine qu'elle affecte les autres de joie, on sera affecté d'une joie accompagnée de l'idée de soi-même comme cause⁶⁷ ». Il ne faut pas méconnaître la généralité de ce maître dont les figures particulières peuvent être aussi variées que celles du gourou, du parent, du professeur, du patron, du chef militaire, de la personne aimée, ou même de l'opinion publique comme réunion de tous les hommes, bref de tous ceux, individus ou groupes, dont peuvent être escompté un premier affect joyeux d'en être aimé(s), et un second de s'aimer soi-même par contemplation de sa propre capacité à les rendre joyeux : je fais ce qui me permet de réjouir le maître, donc d'être identifié par lui comme cause de sa joie, pour qu'il m'aime et pour me réjouir de l'avoir réjoui. Si l'on met de côté la dérivation apodictique de ce mécanisme passionnel – car l'immédiateté avec lequel on le reconnaît n'en fait pas

pour autant chez Spinoza une simple intuition psychologique, et le jeu entier des affects dans l'*Éthique* est méthodiquement engendré selon « l'ordre démonstratif » (les énoncés de l'*Éthique* sont justement appelés des *propositions*) –, il reste que sa relative simplicité ne lui en donne pas moins une remarquable générativité si l'on en juge par la variété et le « poids » des faits passionnels auxquels il donne accès : ni plus ni moins que toutes les formes d'attachement, individuel ou social, par le désir de reconnaissance et toutes les variantes de la quête d'amour. Le dépassement de la revendication salariale monétaire en une revendication de reconnaissance de l'engagement et du travail accompli n'est-il pas devenu l'une des questions les plus rebattues de la sociologie du travail – et à très juste titre car le déplacement du sentiment d'injustice vers ces enjeux qu'on dira symboliques est très réel, qui témoigne de l'élargissement des satisfactions attendues du travail : non plus seulement éviter le dépérissement matériel grâce au gain d'argent, mais obtenir la joie de la joie de celui à qui on apporte son travail, et partant son amour.

Conformément à l'esprit de la réforme des mots entreprise par Spinoza, il ne faut pas se laisser déconcerter d'entendre parler d'amour dans des situations d'où toutes nos habitudes lexicales l'ont exclu – comme le travail et le salariat. C'est que, refait non plus d'après notre compréhension affective spontanée mais d'après les exigences de la définition génétique, l'amour, qui n'est rien d'autre qu'une joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure, offre la notion la plus générale de la satisfaction objectale, et par là épouse la variété de tous les objets de satisfaction possibles, des plus modestes aux plus sociaux, en tout cas bien au-delà du seul amour érotique. C'est pour quoi Laurent Bove est entièrement fondé à parler en toute généralité de « la structure amoureuse du com-

portement⁶⁸ » humain et de souligner la nature fondamentalement amoureuse du désir, quels que soient ses objets. Car le conatus comme puissance est effort vers davantage de puissance, c'est-à-dire recherche des affects de joie – précisément définis par Spinoza comme augmentation de la puissance d'agir du corps⁶⁹ – et évitement des affects de tristesse. C'est pourquoi également il n'est nul besoin d'en passer par une hypothèse ontogénétique pour rendre compte de la demande amoureuse adressée dans des univers sociaux tels que le salariat, et l'on peut se dispenser de la regarder comme métamorphose (par sublimation) de la demande amoureuse fondamentale (on serait presque tenté d'écrire Fondamentale pour lui restituer l'absolu primat que lui accorde la psychanalyse) qui fait le lien originel du petit enfant à ses parents. Le mécanisme tout à fait général de la demande amoureuse est inscrit au cœur même du conatus comme force de désir et comme effort vers la satisfaction joyeuse, et surtout dans l'identification de notre capacité à réjouir un autrui pour s'en faire aimer et en obtenir de la joie (*Eth.*, III, 29 et 30). De ce jeu passionnel élémentaire, les parents ne sont que le premier point d'application, aussi l'amour parental ne peut-il revendiquer qu'une simple antériorité chronologique mais aucun primat psychogénétique essentiel⁷⁰. Et la demande amoureuse se réactive en se diversifiant chaque fois qu'elle rencontre des situations propres à lui offrir de nouvelles occasions.

La socialisation salariale est à l'évidence l'une de ces situations, elle est même bien connue du sens commun pour être telle. Parmi les multiples objets de désir simultanément poursuivis par l'empressé, le fayot, l'obséquieux (parangon bien nommé de l'*obsequium*) ou le consciencieux, il n'y pas que les intérêts stratégiques de l'avancement, de l'augmentation ou de la concurrence mais aussi la recherche de la joie d'être

aimé par le supérieur, c'est-à-dire par un individu en particulier, et aussi par l'institution (grande puissance amoureuse) en l'un de ses représentants. Si le mécanisme de la quête amoureuse de reconnaissance est d'une absolue généralité, par conséquent offerte à une déclinaison spécifique dans le monde du travail, l'intensité amoureuse de la relation salariale cependant varie en fonction de conditions contingentes qui lui ouvrent une plus ou moins grande latitude pour s'exprimer – ainsi par exemple de l'individualisation du management, qu'on pourrait rapporter plus largement à la tendance contemporaine à la « psychologisation » des rapports sociaux, etc. Il reste que l'amour du maître patronal, sous la forme de la quête de reconnaissance, entre de plein droit dans le complexe passionnel du salariat comme l'une des formes de son « aliénation » spécifique, c'est-à-dire comme « consentement » puisque cet amour est source d'affects joyeux. Il est donc par là même source de colinéarisation puisque, *par construction*, le mécanisme passionnel de la demande amoureuse conduit le demandeur à faire ce qui réjouit l'offreur, donc à épouser/anticiper son désir pour y conformer le sien. L'alignement du subordonné sur le supérieur, lui-même, déjà aligné, s'inscrit alors dans la structure générale, hiérarchique et fractale de la colinéarisation passionnelle puisque les chaînes de dépendance sont *aussi* des chaînes de dépendance à la reconnaissance. Coulés dans la structure générale du rapport salarial et dans sa réalisation locale comme entreprise, les mécanismes affectifs très généraux de la quête amoureuse de reconnaissance ont donc la propriété d'induire les mouvements conatifs – désirs et actions – particuliers qui concourent « d'eux-mêmes » à la satisfaction du désir-maître de l'organisation (incarnée en ses dirigeants). De ce « qu'un homme affecté de joie ne désire rien d'autre que la conserver, et cela d'un désir d'autant plus grand

que la joie est plus grande⁷¹», il suit que les salariés les plus pris dans les rets de cette forme particulière de servitude passionnelle s'activent joyeusement à servir un désir qui en apparence n'est pas le leur mais que, précisément, le mécanisme affectif de la demande amoureuse fait intégralement leur. Il ne sert à rien d'en rester à l'impression première et, du dehors, de « tourner en dérision ou de déplorer⁷² » ces efforts qui paraissent « aliénés » – « Comment peut-on passer douze heures par jour à faire du contrôle de gestion et en plus aimer ça ? ... » Ces efforts ne sont pas aliénés parce qu'ils seraient *étrangers* au sujet en son noyau dur d'autonomie (celui-ci n'existe pas), sujet qui demeurerait « séparé de lui-même », mystérieuse forme d'« étrangeté à soi » que revisitent parfois des lectures pré-althussériennes de Marx. Le désir du subordonné de rejoindre le désir du supérieur, pour le réjouir et s'en faire aimer, est *son* désir sans la moindre contestation possible, et il n'y a aucune « étrangeté » là-dedans. Que ce ne soit pas *originellement* son désir importe peu : nul n'a de désir « originel », et ce désir deviendra bel et bien le sien. La seule aliénation est celle de la servitude passionnelle, mais celle-ci est universelle et ne fait objectivement aucune différence entre les hommes.

Les images vocationnelles

Le consentement salarial ne prend pas seulement la forme de l'affect amoureux localisé – investi dans une certaine personne. Car on peut être conduit à désirer en dehors de l'orbite d'un inducteur particulier. La sociologie de la consommation, du goût ou de la vocation, on pourrait presque dire la sociologie tout entière en tant qu'elle parle de la socialisation comme incorporation de normes, c'est-à-dire de manières de se comporter, donc de désirer se comporter, en témoigne assez. Il est impossible de déplier l'immense travail d'auto-affection que le corps social ne cesse de mener sur lui-même, par quoi sont produites normes, choses à vouloir, vocations à épouser, grandeurs à poursuivre, etc. Désir sans objet, le conatus trouve ses objets dans le monde social. Il les trouve principalement dans le spectacle des autres élans conatifs car, hormis le passage du désir d'un objet à un autre par des rapports d'association ou de connexité (*Eth.*, III, 15, corollaire), le mimétisme des affects (*Eth.*, III, 27) en est le producteur élémentaire.

Il faut insister sur le mot «élémentaire» pour défaire d'emblée l'idée que le désir naîtrait d'interactions imitatives purement *bilatérales*⁷³. La phénoménologie des influences interpersonnelles n'est que la partie émergée d'une structure de rapports dont les individus sont les réalisations locales. Imiter un homme quelconque, c'est déjà imiter... un homme... donc pas une femme ;

aussi l'homme en question est-il rendu plus ou moins imitable ou inimitable (au sens du devoir ne pas être imité) du seul fait de sa qualité d'homme, donc sous le poids de tous les rapports sociaux de genre, et ceci sans préjudice de toutes ses autres qualités sociales perçues par l'imitateur, d'où résulteront toutes les modulations de l'imitation. L'homme est-il blanc ou noir, riche ou pauvre, jeune ou vieux, appartient-il à tel groupe ou sous-groupe social plutôt qu'à tel autre, jouit-il d'une réputation particulière qui le qualifie comme prescripteur, ou d'un capital symbolique qui en fait une référence autorisée, etc. ? Ce sont chaque fois des rapports sociaux qui s'expriment dans ces qualités (sociales) et déterminent des effets d'imitation qui n'ont dès lors plus rien de strictement *interpersonnels* hormis le plan superficiel de leur apparaître phénoménologique. C'est assez dire pour suggérer l'étirement proliférant et la complexité des médiations sociales et institutionnelles – celles, par exemple, de la production du capital symbolique telles qu'elles établissent certains agents comme supérieurement imitables – qui effectuent concrètement le mécanisme mimétique. Une telle complexité défie la présentation synoptique, ne laissant presque plus d'autre possibilité que de seulement dire : toute la société est à l'œuvre dans la moindre imitation de désir.

On peut sans doute remarquer que l'impersonnel de cette détermination emprunte nécessairement des voies personnalisées, personnes réelles offertes à l'expérience imitative directe, ou personnes fictives dont l'imitabilité passe par ce pouvoir du récit qu'Yves Citton qualifie de « mythocratique⁷⁴ », qui est le pouvoir de l'imagination, dont on sait les vocations, c'est-à-dire les vies désirées, qu'il est capable de produire. Mais il faut surtout souligner le caractère spécifique de cette forme de production du désir, déterminé par des mécanismes diffus, délocalisés, impersonnels et

inassignables, donc par là plus propices à l'oubli et à l'inconscience. Il faudrait dire « plus propice *encore* » puisque Spinoza a d'emblée averti que la conscience de nos actes ou de nos désirs ne s'étendait pas à celle des causes qui les déterminent. Mais à plus forte raison quand ces déterminations sont si multiples, si étirées et qu'elles sont pour ainsi dire le produit de l'immersion des individus dans tout le bain social. Déjà peu porté à se penser comme déterminé, l'individu désirant est encore plus enclin à se considérer comme l'origine de son propre désir quand l'inconscience de la détermination est rendue si facile à la fois par la complexité et par l'évanescence du processus causal qu'il y aurait à percevoir. Ici pas de dépendance amoureuse localisée ni de mimétisme affectif personnalisé : le procès continué des innombrables expositions à des influences sociales parfois infinitésimales, parfois brutalement décisives (la « révélation ») tout au long d'une trajectoire d'existence. Par une troncature qui est la solution de meilleure économie cognitive, le fait du désir éprouvé s'impose, et lui seul, à la conscience, laissant l'imagination se rendre à l'illusion de l'autodétermination et de la volonté originaire. Aimer telle activité – la vente (« pour le contact avec les clients »), l'audit ou l'analyse financière (« pour le goût de la rigueur »), les services (« pour la qualité relationnelle ») –, aimer tel secteur – la prospection pétrolière (baroud), l'aéronautique (haute technologie), le génie civil (le grand air) –, vouloir les grandeurs sociales d'entreprise – la réussite mesurée par la fonction atteinte ou le gain monétaire, la vie selon le style « entreprise » (sur-occupation, voyages, vêtements, objets caractéristiques) –, l'intéressé dit que c'est « son choix », ce qui lui plaît « à lui », sa vocation de toujours, et peu importe que l'accumulation des images affectivées qui a constitué ces choses en objets de désir et déterminé ses choix d'enrôlement

salarial soit entièrement venue du dehors. Reste que ces désirs induits de l'extérieur mais devenus authentiquement désirs intérieurs déterminent des engagements joyeux quand leur est donnée une occasion de satisfaction par l'emploi qui leur correspond. Par une expression devenue courante quoiqu'elle ne veuille rien dire, l'individu «se réalise», c'est-à-dire en fait réalise son désir, la forme réflexive trahissant l'illusion subjectiviste qui, en assimilant totalement le sujet et son désir – puisque «se réaliser» et «réaliser son désir» c'est tout un – veut donner à entendre que le sujet ne peut être que l'origine exclusive de son propre désir pour y coïncider si parfaitement. Contracté ce désir, évidemment fait sur mesure pour l'organisation mais devenu absolument sien, l'intéressé «consent». Et, de lui-même, il se meut joyeusement.

Ainsi, entre autres par son système d'éducation, de formation et d'orientation, la société tout entière travaille à produire les images vocationnelles qui précolinéarisent les individus, futurs enrôlés conditionnés à désirer l'enrôlement. Mais ce processus dans son ensemble n'est l'objet que d'une intentionnalité partielle car, à part l'appareil d'orientation professionnelle, explicitement dédié, la production imaginaire plus large de la société n'est pas gouvernable, déborde et s'effectue sur le mode du procès sans sujet, sans adéquation délibérée *ex ante* avec les réquisits de la division sociale du travail capitaliste, parfois même contre elle puisque, dans le flot de ces images vocationnelles, il y a aussi celles du poète, du voyageur, du paysan hors-système, de l'artiste irrécupérable, ou de toutes les figures de fuyards – des inutiles, des *contumax*⁷⁵.

Le totalitarisme de la possession des âmes

C'est dire que la précolinéarisation est loin d'être parfaite. Et qu'il reste du travail pour réduire la dérive α . Ce que son dehors n'a pas fait, l'entreprise, en cette matière, se chargera de le compléter elle-même. Elle pourrait se contenter du travail des structures fondamentales du rapport salarial, celles de la dépendance monétaire, et du travail général de la socialisation qui prénormalise les jeunes individus à la vie salariale. Mais, on l'a vu, la simple *réduction* de l'angle α ne lui est plus suffisante. Au prétexte des nouveaux réquisits de l'activité économique, de la pression des contraintes externes, actionnariales et concurrentielles, mais en fait parce que les mêmes structures qui la « contraignent » sont aussi celles qui modifient le rapport de force capital-travail à un degré tel que le capital n'est plus retenu par rien pour imposer une nouvelle norme de l'enrôlement, l'entreprise néolibérale recherche maintenant l'alignement intégral et l'*annulation* de la dérive : $\alpha = 0$.

L'implication contrainte, qu'on nommerait plus justement sur-mobilisation par les affects tristes, n'est pas le bout du paradoxe de l'entreprise néolibérale qui entreprend *simultanément*, peut-être pas de se faire aimer, mais de faire épouser son désir et par là de faire entrer les salariés dans un régime d'affects joyeux.

Il faut comprendre le mot « épouser » en son sens le plus exigeant, comme perfection dans l'adoption et dans

l'adaptation. Tel est bien le sens du projet zéro- α en son symptôme d'illimitation. À part l'indication d'une certaine situation stratégique, le délire de l'illimité est donc surtout le germe d'une nouvelle forme politique à laquelle on peut bien donner le nom de totalitarisme, évidemment non plus au sens classique du terme, mais en tant qu'il est une visée de subordination *totale*, plus précisément d'*investissement* total des salariés, et ceci au double sens où il est non seulement demandé aux subordonnés, selon la formule commune, de «s'investir totalement», mais aussi où les subordonnés sont totalement investis – envahis – par l'entreprise. Plus encore que les dérives de l'appropriation quantitative, ce sont les extrémités de l'empire revendiqué sur les individus qui signent le mieux ce projet de l'enrôlement total. Se subordonner la vie et l'être *entiers* du salarié comme y prétend l'entreprise néolibérale, c'est-à-dire refaire au service de ses fins propres les dispositions, les désirs, les manières de l'enrôlé, bref refaçonner sa singularité pour que désormais jouent «spontanément» en son sens à elle toutes ses inclinations à lui, est le projet délirant d'une *possession* intégrale des individus, au sens quasi chamanique du terme. Totalitarisme est donc un nom possible pour une visée de prise de contrôle si profonde, si complète qu'elle ne veut plus se satisfaire d'asservir en extériorité – obtenir les actions voulues – mais revendique la soumission entière de l'«intérieurité». L'entreprise néolibérale veut la parfaite colinéarité, c'est-à-dire l'adhésion au sens le plus fort du terme – et faire «coller» d à D sans écart. Elle veut l'indistinction de l'individu d'avec elle-même sous le critère du désir et des tendances, en d'autres termes la pleine *coïncidence*.

Parce qu'elle veut l'identification totale des enrôlés à ses propres fins comme condition de la captation totale de leur puissance d'agir, l'entreprise néolibérale «prend» les individus et apprécie *ex ante* leur degré de colinéarité. Il en est parmi eux qui d'emblée marchent

tout seuls et vont spontanément dans sa direction car ils ont dès le départ lié à elle leurs intérêts vitaux, intérêts existentiels au sens large où il entre non seulement le gain monétaire mais aussi l'accomplissement désiré d'une forme de vie : hauts dirigeants et cadres très supérieurs qui, faisant de leur vie professionnelle leur vie tout court ou presque, réalisent d'emblée le meilleur alignement possible sur les finalités de l'organisation qui les sert autant qu'ils la servent. Les autres, qui ne présentent pas le même degré de conjonction, seront dûment recoinéarisés. Il faudrait alors entrer au cœur de la « fabrique des sujets néolibéraux », pour parler comme Dardot et Laval⁷⁶, dans le détail de ces programmes de « ressources humaines », de ce qu'on y fait et de ce qu'on y fait faire aux individus, des degrés qu'atteint le projet de rééducation comportementale et affective, pour que s'impose vraiment l'idée de totalitarisme à propos d'une entreprise aussi folle que la reconstruction à façon des intériorités, des désirs et des manières – mais seules des images peuvent en fait produire ce choc, comme celles du documentaire de Jean-Robert Viallet⁷⁷ qui nous fait pénétrer dans l'enfer normalisateur d'une plateforme téléphonique, où le contrôle quantitatif du chronométrage s'accompagne du contrôle qualitatif des intonations vocales, ou encore dans la douceur apparente, mais d'une violence en fait bien pire, d'un « séminaire » de groupe où les cadres rient sur commande, jouent des comédies sur ordre et sont sommés de tout livrer de leur affectivité – l'une des scènes les plus pathétiques, et en même temps le seul antidote contre le désespoir complet, fait voir l'homme des « ressources humaines », animateur du « séminaire » de rééducation comportementale, finalement faire ses bagages, quitter l'entreprise, changer de région et aspirer à « une vie nouvelle », comme si le sentiment confus d'avoir participé à l'insupportable lui était devenu insupportable à lui aussi.

Girl friend experience **(après le don des larmes)**

La frontière est parfois extrêmement ténue entre l'entreprise réussie de reconfiguration du désir salarial et l'asservissement pur et simple du reconditionnement. Winifred Poster rapporte cet exemple stupéfiant de salariés indiens sur une plateforme téléphonique délocalisée d'une entreprise de service américaine, que leur employeur n'hésite pas à contraindre à prendre une identité américaine d'emprunt pour mieux « correspondre » à ses clients⁷⁸. Non seulement les salariés doivent-ils adopter la diction et l'accent américains de l'anglais, mais également s'intéresser à l'actualité (notamment sportive et météorologique) de la région américaine qu'ils couvrent afin de pouvoir bavarder avec leurs clients (il est aussi recommandé aux salariés de regarder la série *Friends*...), et pour finir changer de prénom (un Anil se faisant appeler Arnold)⁷⁹. Des exemples de cette sorte, dont le caractère extrême ne doit pas masquer les tendances générales du déplacement de l'économie vers le secteur des services où la performance productive est avant tout une performance « humaine », c'est-à-dire affective et comportementale, donnent une idée assez nette de l'utopie néolibérale de refaçonnage intégral des individus. Portant à son comble la chosification déjà inscrite dans le vocabulaire des économistes (« facteur travail ») ou des gestionnaires (« ressources humaines »), le désir-maître du capital ne se cache

plus de voir dans les salariés une matière indéfiniment malléable offerte à tous les modelages adéquats à ses réquisits, et par là de dire la vérité ultime du rapport salarial comme rapport d'instrumentation, *reductio ad utensilium*. Et il faut en effet aller très loin dans le déni de toute consistance interne – on n'ose plus même, à ce stade, convoquer les grands mots comme la « dignité » – des individus pour en arriver à des projets de refabrication d'identité d'aussi grande ampleur.

Mais il y a pire en fait que le *call center* indien délocalisé, dans lequel, après tout, il reste une marge aux salariés pour résister à la colonisation de leur personne en mettant le script comportemental à distance, sous la forme d'un rôle à jouer, autorisant par conséquent le recouvrement de l'intégrité personnelle, passée la « représentation ». Il y a pire en effet toutes les fois où l'entreprise de service, non seulement enjoint aux salariés de manifester les émotions requises (empathie, attention, sollicitude, sourire), mais vise la performance comportementale ultime dans laquelle les émotions prescrites ne sont plus simplement jouées en extériorité mais « authentiquement » éprouvées, et ceci très exactement à la manière de l'Église du XVII^e siècle qui, pour accorder son absolution, ne demande plus seulement la contrition, c'est-à-dire l'extériorité des paroles rituellement dites, toujours suspectes de relever d'une mécanique insincère, mais l'attrition, c'est-à-dire la présence en le confessé d'un authentique amour de Dieu d'où les paroles doivent procéder, en d'autres termes une disposition (« intérieure »⁸⁰). Conformément à sa dynamique historique, l'Église ne fait là qu'étendre à la masse des croyants, d'ailleurs selon le projet de diffusion universelle qui lui donne son nom – *katholikos* –, des pratiques d'abord réservées soit aux virtuoses soit aux élus, ainsi le don des larmes⁸¹, conçu comme signe exté-

rieur d'une intériorité affective authentiquement habitée par la grâce.

Par un saut dans le temps qui est en fait un déploiement continu, le capitalisme néolibéral hérite de ce long travail historique et y ajoute ses propres prolongements en mettant pour ainsi dire le don des larmes à l'ordre du jour du salariat tout entier. Mais le projet délibéré de généralisation de la virtuosité ne va pas sans difficulté et, la sincérité du vécu en première personne étant perçue comme le garant de l'authenticité, donc de la qualité émotionnelle du service livré, les entreprises n'hésitent plus à jeter leurs salariés dans le *double bind* en quoi consiste inévitablement de vouloir fabriquer du non-fabrique. Sur ordre, «le sourire doit être "vrai", "naturel", venir du "fond du cœur"⁸²». Et c'est la matière humaine, terme qu'il faudrait nettement préférer à celui encore en dessous de la vérité de «ressource humaine», qui reprendra comme elle le peut ces contradictions de la spontanéité sur commande et du naturel à la demande. Mais le don des larmes ne parle plus à l'époque, qui se cherche d'autres références – et les trouvera. Gageons que si jamais, une transformation des mœurs et de la réglementation aidant, la prostitution sort un jour de la clandestinité pour entrer dans le domaine officiel du marché, nul doute que l'entreprise qui s'y lancera demandera à ses employé(e)s d'«embrasser» – et puis d'aimer pour de bon. Le capital néolibéral est le monde de la *girl friend experience*.

L'insondable mystère du désir enrôlé

Le rechapage des individus et leur transformation en robots affectifs laisse cependant parfois des arrière-goûts bizarres. L'autre face – la face riante et enchantée – de l'utopie néolibérale voudrait plutôt prendre la forme d'une belle communauté spontanée d'individus *identiquement* désirants. C'est un fantasme qui n'est pas moins actif que celui de la liquidité dans les têtes des sergents-recruteurs du capital. Mais un fantasme à conquérir et sur lequel pèse continûment une incertitude corrosive. Cet enrôlé jure qu'il n'a pas d'autre passion que la fabrication des yaourts dont notre entreprise fait son activité, mais peut-on le croire jusqu'au bout ? Les recruteurs redécouvrent quotidiennement la différence théoriquement repérée par Marx entre travail et force de travail, et la toujours problématique conversion de la seconde en le premier. L'achat d'une force de travail n'emportant aucune garantie de sa mobilisation effective future, l'enrôleur doit faire avec l'irréductible doute dont cette actualisation demeure entachée. Bien sûr, les enrôlés passeront dans la machine à colinéariser, mais personne n'oublie que le refaçonnage des désirs est un travail incertain, exposé même à des risques de rétivité, et que son efficacité est inversement proportionnelle à la déviation α qu'il a pour tâche de réduire. Aussi la mesure de l'état de précolinéarisation des enrôlés revêt-elle une importance stratégique dont

les pratiques de recrutement témoignent à leur manière. « Peut-il entrer dans notre communauté de désir ? », voilà la lancinante question qui, au moins autant qu'une évaluation de compétences, travaille la procédure de recrutement. Car les savoirs techniques sont devenus secondaires ou presque. D'une part on suppose que, la formation scolaire et universitaire ayant doté les individus de capacités génériques d'apprentissage, les compétences spécifiques leur seront fournies par l'entreprise elle-même. Mais surtout, d'autre part, de quelle utilité seraient ces compétences techniques si elles n'étaient pas activées par un désir moteur – dont l'individu qui en est l'instance demeure l'énigme ?

Dans l'ordre lexicographique des réquisits, le désir, comme force de mobilisation du corps et de l'esprit, occupe définitivement la place hiérarchiquement supérieure, et tous les autres items lui sont subordonnés. Or, avant que les individus ne soient jetés dans la machine à colinéariser, leur complexion désirante oppose son irréductible opacité et son insondable mystère. « Qu'aime-t-il vraiment celui-là ? Qu'est-ce qui le meut pour de bon ? », ou plus exactement : « Nos choses à nous le meuvent-ils pour de bon ? » Bien sûr, les candidats ont une claire conscience de l'enquête dont ils sont les objets, aussi tous adoptent-ils invariablement la même stratégie de déclaration préalable d'intérêt, sorte de minimum syndical de la proclamation de conformité désirante, communément dite « motivation » – « ça m'intéresse beaucoup, je suis très intéressé par... » – dont la stéréotypie n'est jamais aussi bien révélée que sous la forme négative-parodique, par exemple des lettres de non-motivation de Julien Prévieux, artiste-performeur qui répond à des offres d'emploi : « Je vous écris suite à votre annonce parue dans le journal "Carrières et Emplois". Je jure que je n'ai jamais rien fait de mal [...] Je ne me drogue

pas. J'aime les animaux. Je ne vole pas. J'achète des produits de grande consommation comme tout le monde. Je fais du sport pour garder la santé. Plus tard, je voudrais un enfant ou deux et un chien. J'ai aussi l'intention de devenir propriétaire foncier et peut-être d'acheter des actions. J'ai des témoins qui m'ont vu ne rien faire. Je ne comprends pas de quoi je suis coupable. Je ne comprends pas pourquoi vous voulez me punir aux travaux forcés sur des bases de données [...] Je vous en prie ne m'embauchez pas», soit une déclaration aussi caricaturale que possible de parfaite prénormalisation, mais surmontée d'un incompréhensible désir à la *Bartleby*, «Je préférerais ne pas» – le moins comique n'étant pas la réponse automatique de l'entreprise, bureaucratie anonyme qui n'y voit que du feu et élève la stéréotypie au carré: «Nous vous remercions de la confiance que vous avez manifestée envers notre société [...] Malgré tout l'intérêt que présente votre candidature, nous sommes au regret de vous informer qu'elle n'a pas été retenue. En effet, si votre formation et votre expérience sont proches des exigences du poste, d'autres candidats y répondent de manière plus précise, etc.⁸³» Il est vrai que, exceptée sa chute, la lettre de non-motivation de Julien Préviex est moins une déclaration d'intérêt spécifique que l'affirmation d'une normalisation sociale d'ensemble, avancée comme prédisposition générique à la vie salariale, par quoi, incidemment, s'atteste la congruence de l'emploi salarié à un ordre social tout entier – nous ne vivons pas simplement dans une économie capitaliste mais dans la *société* capitaliste.

Mais il en faut davantage pour convaincre un employeur: notamment des démonstrations de désir spécifique (à l'entreprise) authentique. Il est des secteurs plus propices aux «passions» où l'enquête (du côté employeur) et la démonstration (du côté employé)

sont assez faciles à faire. Ainsi, par exemple, de la vente d'articles de sport⁸⁴ dont les entreprises savent qu'elles peuvent recruter des amateurs de sport, par là supposés « authentiquement passionnés », en quoi elle verra une condition sans doute pas suffisante mais à tout le moins favorable pour les plier à la discipline salariale, rendue tolérable par un environnement d'objets aimés rappelant des activités personnelles aimées. Tous les secteurs d'activité cependant n'ont pas la chance d'intersecter ainsi des champs de hobbies générateurs de passions individuelles et, hors de ces cas assez particuliers, les déclarations d'intérêt deviennent plus douteuses, en tout cas en attente de vérifications plus poussées. Comment faire pour sonder les dispositions, s'assurer des orientations de la puissance d'agir, être bien certain de l'automobilité adéquate ? On n'en finirait pas de recenser les pratiques les plus extravagantes, parfois confinant au délire, que déploient les directions des ressources humaines pour tenter de percer ce noyau dur de l'individualité désirante, entreprise sans espoir rationnel, par conséquent vouée à toutes les irrationalités. La métamorphose des procédés de recrutement survenue depuis deux décennies enferme d'ailleurs à elle seule les transformations contemporaines du capitalisme et notamment de son régime de mobilisation puisque les anciennes sélections, quasi mécanisables, assises sur les critères simples de la formation et de l'expérience, adéquates à des emplois à définition précise, comme ensemble de tâches élémentaires bien spécifiées, ont laissé la place à des formes d'investigation prenant pour objet des dispositions, conformément à des emplois désormais définis par objectifs (« projets »), abandonnant aux salariés « autonomes » l'initiative d'en inventer les modes opératoires. La généricité croissante des définitions de poste appelle donc des sélections de registre équivalent, c'est-à-dire par compétences comportementales

génériques, bien plus que par compétences techniques spécifiques. Or, si l'appréciation des compétences techniques est *a minima* rationalisable, celle des compétences comportementales l'est infiniment moins. La pression pour porter au jour *ex ante* ce qui ne peut l'être qu'*ex post* et dans l'expérience même est cependant si forte que tout sera essayé, jusqu'au plus insane – jeux de rôles (supposés dotés d'effets de révélation), questionnements inquisitoriaux normalement hors de propos (mais la vie personnelle doit recéler des informations précieuses puisque c'est « tout l'individu » qu'on veut cerner), protocoles d'expérimentation quasi-behaviouristes (pour tester les réactions du sujet), graphologie (puisque les secrets du caractère sont enfermés dans les pleins et les déliés), voire physiognomonie (les rondouillards sont souvent indolents), numérologie (les chiffres ne mentent pas), ou astrologie (les planètes non plus)... Sans doute corrigées après une première phase d'excès délirants (les années 80 et 90), les pratiques du recrutement demeurent cependant au bord de l'irrationalisme auquel les vouent leurs visées impossibles. Et comme la vérification du degré de précolinéarisation rencontrera toujours cette insurmontable limite, il reste à l'entreprise de parfaire autant qu'elle le peut l'alignement et de produire elle-même les individus qui conforment leurs désirs au sien.

Il n'y a pas d'intériorité (ni d'intériorisation)

Faire désirer comme le désir-maître, voilà le simplissime secret de l'obéissance légère – et même de l'obéissance joyeuse. On peut bien parler d'« intériorisation » si l'on veut, mais pour si familier qu'il soit, le mot crée en fait plus de difficultés qu'il n'en résout. Car toujours le consentement veut retourner à l'authenticité du sujet, à son *noyau* qui – le mot même ne le dit-il pas très explicitement ? – serait à trouver « en dedans ». Or contrainte et consentement ne se différencient pas par la topologie – l'extérieur contre l'intérieur – mais par la nature des affects qui leur sont respectivement associés : tristes ou joyeux.

On doit sans doute aux impasses cartésiennes d'avoir ainsi semé la confusion et fait de l'intériorité l'une des caractéristiques des métaphysiques de la subjectivité. C'est pourtant Descartes qui pose d'abord la différence substantielle de l'Étendue et de la Pensée. Jusqu'à ce point d'ailleurs, Spinoza est à sa manière cartésien⁸⁵ – mais jusqu'à ce point seulement. L'Étendue et la Pensée sont deux ordres d'expression de l'être – Spinoza, lui, ne dira pas *substances* mais *attributs*⁸⁶ – absolument hétérogènes et, comme tels, absolument séparés. Mais Descartes ne parvient pas à se tenir à la différence substantielle et, revenu à l'homme, et parce qu'il veut en faire un sujet libre d'arbitre, cherche une improbable connexion du corps et de l'esprit qui ruine la séparation initialement posée.

Pour que l'âme commande souverainement au corps, il faut bien que leur interaction se noue quelque part et qu'ils aient un point d'homogénéité : la glande pinéale devient cette inextricable aporie d'un lieu corporel de l'âme incorporelle. Spinoza n'abandonne pas l'union de l'âme et du corps – au contraire il la porte à son point le plus haut puisque âme et corps ne sont qu'une seule et même chose considérée sous les attributs différents de la Pensée et de l'Étendue. Mais il abandonne sans regret (quoiqu'au risque des plus grandes incompréhensions) toute interaction causale de l'une à l'autre, et du coup toute nécessité de leur trouver un lieu commun. Produits des rencontres de corps, les affects s'inscrivent d'abord dans les corps, comme variations de leurs puissances d'agir – et cette corporéité des affects qui rapatrie la « psychologie des émotions » dans les enveloppes charnelles n'est pas le signe le moins caractéristique de la différence spinoziste. Pour autant, Spinoza entend certes par affects « les affections du corps par lesquelles sa puissance d'agir est accrue ou réduite⁸⁷ », mais également « en même temps que ces affections leurs idées⁸⁸ ». Les affects, *en tant qu'idées* des affections du corps, ont donc aussi une part mentale. Parce qu'elles appartiennent à l'attribut Pensée, et en tant que cet attribut est absolument distinct de l'attribut Étendue, ces idées, nos états d'âme, aussi bien au sens courant qu'au sens spinoziste, sont rigoureusement *sans lieu* – la localisation n'étant le fait que des choses étendues, que ne sont pas, par définition, les idées en général, et celles de nos affections en particulier. Par conséquent nos états d'âme, sauf absurdité patente, ne sauraient en aucune façon être dits « intérieurs », puisque l'« intérieur » est une indication topologique et que la topologie est réservée à l'attribut Étendue. De ce que les états d'âme étaient inobservables d'un spectateur extérieur, et comme ils étaient néanmoins

éprouvés par le sujet lui-même, on en a déduit qu'ils ne pouvaient qu'être situés au-dedans de lui, celés par son enveloppe corporelle et dissimulés par son opacité – « logiquement », les neurosciences cartésiennes⁸⁹ (souvent sans le savoir et sur le mode de la parfaite évidence), confondant l'esprit et le cerveau, continuent de fouiller « dedans ».

Reste que, l'idée du consentement ayant partie liée avec celle de l'intériorité, l'une comme l'autre sont solidairement vides de sens. La contrainte, avec laquelle le consentement fait antinomie, est vouée à la même aporie, et pareillement la polarité de la coercition et de la légitimité, du *hard power* et du *soft power*, etc. Non pas que ces antinomies ne correspondent à *rien* – les individus qui expérimentent les situations dans lesquelles viennent ces mots savent très bien faire les différences ! –, mais leurs termes défigurent cela même qu'ils cherchent à saisir. Aucun de ces contraires ne répond comme le croit leur usage courant (et souvent leur usage savant) à la différence fallacieuse de la force extérieure et de l'assentiment intérieur (évidemment souverain). Car on est déterminé à assentir tout de même qu'on est déterminé à souffrir : les états vécus, quels qu'ils soient, sont toujours des produits de l'exodétermination, et *de ce point de vue* tous rigoureusement semblables. Mais de ce point de vue seulement. Car pour être égaux en détermination, ces états sont bien différents par ailleurs et ce n'est pas pour rien qu'ils font dire à ceux qui les vivent des choses bien contrastées comme : « j'y consens », ou bien : « je m'y plie ». Leur différence véritable cependant se ramène toujours à la polarité fondamentale du joyeux et du triste. On pourrait trouver un signe de ce déplacement de la différence dans les significations ambivalentes du mot « joug » qui peut dire aussi bien l'asservissement tyrannique (« je suis sous le joug ») que l'acquiescement enchanté (« je suis

subjugué »). Dans les deux cas il s'agit bien d'être enchaîné – à l'ordre de la détermination causale – mais sous des affects contrastés. Assurément la différence n'est pas mince. Simplement n'est-elle pas celle qu'on croit d'habitude – en tout cas pas celle du libre arbitre temporairement plié par plus fort que lui ou bien qui dit oui de tout son cœur. Le consentant n'est pas plus libre que quiconque, et pas moins « plié » que l'asservi : il est juste plié différemment et vit joyeusement sa détermination. Il n'y a pas plus de consentement qu'il n'y a de servitude volontaire : il n'y a que des assujettissements heureux.

Les affects joyeux ont cette propriété qu'ils ne portent pas spécialement à penser. « Il y a toujours la violence d'un signe qui nous force à chercher, qui nous ôte la paix » dit Deleuze⁹⁰, manière de rappeler que la pensée se met plus probablement en mouvement d'une rencontre contrariante – c'est-à-dire d'un affect triste. Comme s'il y avait une sorte d'autosuffisance de la joie, la félicité est peu questionneuse. C'est pourquoi l'oubli de l'exodétermination, déjà inscrit dans les troncatures spontanées de la connaissance du premier genre, est plus profond encore quand ce sont des affects joyeux dont il y a à ignorer les causes. Les dirigeants ne vont pas au travail moins aliénés que leurs subordonnés. Ils ont subi passivement la pré-normalisation sociale qui les a disposés à la vie salariale, ils ne sont pas l'origine des images vocationnelles qui ont dirigé leurs trajectoires scolaires et leurs choix professionnels (encore moins des conditions sociales qui ont rendu possibles ces trajectoires et ces choix). Ils n'ont pas moins été déterminés que quiconque à éprouver le désir qui les fait se mouvoir. Simplement ils se meuvent joyeusement, c'est-à-dire sous l'effet d'un désir non pas d'éviter un mal mais d'obtenir un bien, et de ses affects d'espoir suffisamment puissants pour s'y abandonner entièrement et vivre ce désir

comme le leur souverain. Encore moins qu'en d'autres circonstances, l'idée de l'hétéronomie du désir en ces situations joyeuses n'a la moindre chance de se frayer un chemin dans l'esprit de l'individu désirant. Le désir qui n'est jamais *de* soi tout en étant toujours *à* soi, en d'autres termes qui n'a jamais pour exclusive origine l'individu désirant lui-même mais qui est cependant bien le sien absolument – le « c'est moi qui désire » est, lui, incontestable – cette ambivalence du désir, donc, est, sous affects joyeux, encore plus vouée à la scotomisation qui rejette dans l'oubli le « pas de soi » pour ne garder que le « à soi ».

Les risques du constructivisme du désir

L'oubli de l'hétéronomie est d'une facilité proportionnelle à la complexité du processus de la détermination. Même la meilleure volonté réflexive du monde ne peut faire la récollection biographique des innombrables affections (rencontres, influences, expositions) qui se sont sédimentées en une complexion désirante. Le constat d'un désir éprouvé écrase toute autre considération, spécialement celle de la connaissance de ce qui l'a déterminé. Pourquoi celui-ci a-t-il le désir de s'activer en tant que financier, comment celui-là a-t-il contracté le désir d'être danseur ? Ni l'un ni l'autre n'en auront davantage qu'une intelligibilité très partielle, et de toute façon peu importe à leurs yeux.

Il est sans doute des désirs dont la cause *prochaine* peut être identifiable – même si restera dans l'ignorance ce qui a déterminé la disposition à être sensible à cette cause-*là*. L'imitation localisée (dont *Eth.*, III, 27 donne le schème matriciel) en offre la situation type : je fais mien le désir d'un autre que je reconnais comme imitable – on pourrait presque le dire selon une métaphore épidémiologique : j'attrape ce désir au contact d'un autre qui me le passe. Ce qui m'a conduit à cette reconnaissance d'imitabilité – les propriétés sociales de l'imité, les circonstances dans lesquelles je fais sa rencontre, l'amour que je lui porte (quelle qu'en soit la forme) – demeurera probablement dans l'ombre. Mais l'origine immédiate de ce désir peut

être réfléchi : je me rends compte que je désire conformément à lui, que je désire ceci parce que c'est lui, et parfois même pour lui. Ce désir-là est environné d'affects amoureux, comment ne serait-il pas joyeux ? Et comment le sujet désirant n'éprouverait-il pas intensément le sentiment que, pourtant lié à un autrui, ce désir est absolument le sien, l'expression de son vouloir le plus souverain ? Ce sont les suggestions ou les commandements à désirer venus d'un autre haï qui donnent au sujet l'idée d'un empiétement sur ce qu'il croit son libre arbitre, et lui fait entrevoir l'exodétermination. Mais seul l'affect triste qui vient de détester l'inducteur rend compte de la rébellion du sujet contre le pliage par le dehors, et son mouvement réactif de restauration de ce qu'il croit sa souveraineté désirante n'est en fait que la substitution d'une détermination à une autre mais sous de nouveaux affects, joyeux et non plus tristes, à l'image de l'adolescent de Spinoza qui, claquant la porte du domicile familial pour fuir l'autorité parentale... choisit de s'enrôler dans l'armée, et préfère ainsi, mais « en toute liberté » bien sûr, « le despotisme d'un tyran plutôt que les sermons paternels⁹¹ ».

L'induction institutionnelle du désir peut-elle produire des effets similaires, plus exactement dans quelles conditions son projet peut-il réussir, ou bien susciter le rejet ? Qui niera, d'abord, qu'il y ait des constructivismes du désir (c'est-à-dire des épithumogénies d'institution) ? Spinoza observait déjà que l'État, plutôt qu'à la crainte, devrait chercher à « conduire les hommes de façon telle qu'ils aient le sentiment, non pas d'être conduits, mais de vivre selon leur complexion et leur libre décret⁹² ». On reconnaîtra sans peine dans cette maxime de prudence politique le projet même de l'entreprise néolibérale, manière aussi de se souvenir que, réunion de puissances d'agir, l'entreprise est fondamentalement justiciable d'une philosophie politique.

« Refaire » les désirs des membres d'un corps pour les conformer aux réquisits de la persévérance du corps n'est donc pas un projet entièrement neuf. Platon dans le *Gorgias* en fait même l'un des contenus les plus éminents de l'art politique⁹³ – et l'aune à laquelle doit être jugé le démerite de Périclès. Mais, à l'époque moderne en tout cas, cette entreprise a contre elle tous les inconvénients du constructivisme comme intervention extérieure manifeste d'une instance de conditionnement. L'esprit moderne se trompe en réservant l'imputation de conditionnement à ce genre de projet seul puisque le conditionnement n'est qu'un autre nom pour l'universelle servitude passionnelle. Mais il voit juste en ceci que, si nous sommes conditionnés en tout, les modalités d'acquisition de ces conditionnements, et plus précisément la question de savoir s'il y a des instances, et même des intentions identifiables de conditionnement, n'en font pas moins des différences.

Ainsi, par exemple, on pourrait dire très largement que le corps de la société entière travaille, par auto-affectation⁹⁴, à former les désirs et les affects de ses membres. Mais ce procès de l'autoaffectation du corps social demeure inassignable, si ce n'est nominale-ment à l'instance maximale qu'est le corps social lui-même, et ne porte aucune intention, aucun projet délibéré. Parfaitement a-télique, il est si vaste et surtout si diffus, si a-centrique, qu'il apparaît aux individus – quand il leur apparaît... – comme une nécessité sur laquelle nul n'a vraiment prise. C'est dire qu'on sort là du cadre du constructivisme *stricto sensu*, et cette impersonnalisation, cette délocalisation du procès d'autoaffectation collective lui offrent ses plus sûrs moyens de se rendre inaperçu ou bien tolérable, quand bien même il produit des effets de normalisation qui n'en sont pas moins intenses, parfois même douloureux. « L'amour et la haine doivent être plus grands, à cause égale, envers un objet que nous

imaginons être libre qu'envers un objet nécessaire⁹⁵ : Spinoza touche là le mécanisme affectif qui trace d'emblée la limite des constructivismes politiques – et indique *a contrario* la force historique du capitalisme, en tout cas jusqu'à un certain point. La possibilité de l'assignation à une cause localisée et imaginée libre (le parti, l'État, le Gosplan) font de l'instance constructiviste, identifiable comme telle et à laquelle peut être prêtée une intentionnalité contingente, le point de concentration d'affects de haine plus intenses. Inversement, les forces du marché capitaliste, qui ne broient pas les individus avec moins de violence, apparaissent sous l'espèce d'un « effet de système », comme tel inassignable, sans centre, sans ingénieur délibéré, donc assimilable à une quasi-nécessité, dont Marx a fait l'essence du fétichisme marchand, et qui se trouve par là propice à toutes les stratégies rhétoriques de « naturalisation⁹⁶ », donc de dépolitisation.

De ce point de vue, l'entreprise néolibérale prend assurément des risques, ceux de la relocalisation, de l'intentionnalité assignable, et du constructivisme à nouveau visible, d'autant plus exposé à la haine réservée aux causes libres que son projet de capture est manifeste à tous. Il est pourtant, avant elle, des institutions qui se sont efforcées, et de la plus visible des manières, de construire l'« intériorité » de leurs sujets. L'Église catholique est évidemment l'exemple qui vient en premier à l'esprit. Il est vrai que son histoire institutionnelle propre est intimement liée à l'histoire de la formation de la subjectivité et que l'idée (imaginaire) même de l'intériorité s'invente en grande partie par elle et dans le temps même où, l'inventant, elle entreprend d'en prendre le contrôle. Sur un mode tout à fait sommaire et intuitif, on pourrait suggérer que, contemporain (et opérateur) des premières étapes de l'histoire de l'individualisme, cet intense travail sur les intériorités a sans doute eu pour condition de possibilité

l'emprise encore très grande de la tradition et des autorités sur les individus et leur croyance à peine embryonnaire en leur autonomie de sujet, par suite leur disposition à tolérer d'être les objets d'un tel façonnage, qui ne pouvait correspondre qu'à cette phase historique intermédiaire d'un individualisme larvaire et inchoatif. C'est un tout autre « matériau », plus difficile à manier, qu'a sous la main l'entreprise néolibérale dont le projet de refaire les désirs et les dispositions de ses sujets se heurte de plein fouet à l'idée que ceux-ci se font d'eux-mêmes, précisément en tant que sujets, c'est-à-dire êtres doués d'une autonomie de désir dans laquelle toute intervention extérieure prend le risque de paraître une immixtion.

Car pour n'être en rien des sujets, ils ne s'en croient pas moins tels. Et les projets de manipulation trop visible de leur complexion désirante sont inévitablement générateurs de tensions. Aussi le constructivisme affectif de l'entreprise néolibérale rencontre-t-il d'emblée quelques sérieux obstacles et peine-t-il à dissimuler complètement la violence des « consentements » qu'il produit. En matière de désir et d'affects, la violence constructiviste est d'abord celle de son *telos* même, violence de l'alignement sur le désir-maître. Car on trouverait difficilement normalisation plus finalisée que celle de l'entreprise néolibérale. La production de désirs et d'affects n'y est pas abandonnée aux inassignables causalités d'un procès sans sujet : il a une tête, et qui sait ce qu'elle veut. De toutes les épithumogénies capitalistes, la pratique dite du coaching, ce summum de la normalisation subjectivante qu'on croirait offerte tout exprès par l'époque à l'héritage intellectuel de Michel Foucault, cette pratique donc, parce qu'elle va le plus loin dans l'entreprise de refaçonner les complexions affectives, est celle qui enregistre le plus violemment les tensions contradictoires entre des objectifs formels de « développement personnel » et d'« autonomisation des individus », et des objectifs réels d'étroite conformation à des cahiers des charges comportementaux décalqués des contraintes spécifiques de productivité et de rentabilité de

l'entreprise commanditaire. Les plus lucides, ou les moins retenus des coaches en ont assez bien conscience et finissent par le dire sans trop de circonlocutions : leur intervention auprès des malheureux « coachés » a surtout pour objet de « transformer une pression exogène en motivation endogène⁹⁷ » comme le déclare l'un d'entre eux, avec une parfaite honnêteté ou une parfaite candeur. Au parler managérial près, comment ne pas reconnaître dans ce projet de transformation d'un réquisit exogène en « motivation endogène » la maxime spinoziste à l'usage du souverain de « conduire les hommes de façon telle qu'ils aient le sentiment, non pas d'être conduits, mais de vivre selon leur complexion et leur libre décret » ? Induire un désir aligné : c'est le projet éternel de tous les patronats, c'est-à-dire de toutes les institutions de capture. Pour les enrôlés saisis par la machine à colinéariser, il s'agit donc de convertir des contraintes extérieures, celles de l'entreprise et de ses objectifs particuliers, en affects joyeux et en désir propre, un désir dont l'individu, idéalement, pourra dire qu'il est bien le sien. Produire le consentement, c'est produire l'amour par les individus de la situation qui leur est faite. L'épithumogénie néolibérale est donc une entreprise de production d'*amor fati* – mais pas de n'importe quel *fatum* : le sien exclusivement, celui qu'elle abat sur des salariés au comble de l'hétéronomie.

Même aux « coaches » donc, l'écart qui s'ouvre entre le mandat que leur confie le commanditaire, mandat de produire l'amour du destin productiviste, et la rhétorique humaniste du travail sur soi, qui invoquera pêle-mêle le souci de soi stoïcien et l'émancipation psychanalytique, ne peut pas ne pas apparaître béant. Quelles que soient leurs méthodes, les pratiques épithumogéniques d'entreprise ne peuvent cacher leur finalité profondément *adaptive* et leur projet véritable d'amener les enrôlés à l'accommodation indivi-

duelle et même, plus encore, à la transfiguration de la contrainte, mais hors tout questionnement de la contrainte. Même les moins directives de ces pratiques tombent sous cette objection, ainsi du coaching des cadres les plus supérieurs et les plus impliqués *ex ante*, auxquels le coaching peut se payer le luxe de ne proposer que des protocoles en apparence très ouverts et très respectueux de leur « autonomie » – « On n’a jamais été dans une situation où je posais un problème et j’avais une réponse », explique un coaché de haut niveau, « j’exposais un problème et, à force de me renvoyer les questions, ça me permettait [...] de me trouver moi-même des éléments de solution⁹⁸ » – mais ceci parce que le sujet du coaching est pris à un degré déjà considérable de colinéarisation qui le conduit à situer spontanément tout son travail réflexif sous le schème directeur du désir-maître, rejeté dans l’impensé des évidences, et par là soustrait à tout questionnement, préalable ou subséquent, merveilleuse facilité du pré-ajustement des grands automobiles. Car il ferait beau voir qu’au bout du processus de « travail sur soi », au bout de l’analyse réflexive de son « manque d’empathie avec ses subordonnés », de la « gestion de ses relations avec ses supérieurs », de ses « difficultés à communiquer » ou à « être à la hauteur de ses challenges », il y ait tout simplement pour le « coaché » la prise de conscience critique des situations parfois impossibles où il est jeté et que, faillite suprême du coaching, il se retourne contre l’entreprise capitaliste là où il n’était question que de le retourner sur lui-même. Si donc il fallait souligner l’un des caractères secondaires (?) de l’épithumogénie capitaliste, il faudrait le trouver dans son projet de refouler à tout prix tout mouvement d’extrospection, c’est-à-dire tout retournement du regard vers l’extérieur des forces qui saisissent les individus, et de les maintenir ferme dans le registre exclusif de l’introspection, comme une

manière de leur répéter que ce qui leur arrive dans l'entreprise n'est pas questionnable – l'étant seulement la façon dont ils feront avec.

Manquant par construction à un devoir d'intransitivité, au regard duquel le travail réflexif est à soi-même sa finalité suffisante, la production de l'*amor fati capitalistis* offre l'une de ses figures les plus retorses à ce que le langage courant désigne comme conditionnement, et le sens commun ne s'y trompe pas lorsque l'occasion (rare) lui est donnée de voir, par documentaire interposé⁹⁹, à quoi ressemblent les pratiques de « motivation » (séminaires, conventions, etc.) qui ne diffèrent que par l'objet, et par une marge parfois extrêmement ténue, avec les pratiques ouvertement sectaires. Comme s'il fallait confirmer l'hypothèse de l'universelle servitude passionnelle, le plus étonnant tient au fait que des entreprises ouvrent (parfois) leurs portes à des caméras sans doute suffisamment habiles pour les en avoir convaincues, mais également sous l'effet d'une sorte de bonne conscience parfaitement innocente qui trouve ses origines dans l'assentiment au premier degré que les dirigeants donnent à leurs propres pratiques, loin de tout sentiment de flagrante instrumentation affective ou de manipulation mentale qui porterait plutôt à la dissimulation ; et cette adhésion première donne à voir combien les conditionneurs sont eux-mêmes conditionnés et, plongés dans le même univers passionnel et imaginaire que ceux à qui ils imposent leur désir, combien ils donnent une autre illustration de ce propos de Bourdieu selon lequel les dominants sont dominés par leur propre domination.

Le voile des affects joyeux, le fond des affects tristes

Contradictoirement à son registre propre qui conduit à tenir à l'enrôlé le discours de *son* désir et de *sa* joie (à se voir offrir la possibilité de le poursuivre), le travail de colinéarisation ne doit pas seulement faire oublier qu'il est foncièrement transitif et pris dans l'orbite du désir-maître capitaliste, mais également que sa promesse d'affects joyeux est toujours brouillée par un fond d'affects tristes, arrière-plan de sanctions et de menaces qui est pour toujours celui du rapport salarial. Pour tous les sujets de la colinéarisation dont l'alignement est encore significativement imparfait, la normalisation s'opère sous un surplomb de sanction – car l'échec de la normalisation n'est pas une option. Les déviants persistants, au sens littéral de la géométrie des vecteurs-conatus, connaîtront le sort que l'entreprise réserve à ceux qui lui refusent la promesse de « tout donner » – en ne mettant à leur disposition que la possibilité d'être refaçoné pour tout donner *avec joie*. Déchirant en un instant le voile du joyeux désir, l'échec de l'induction du désir, l'imparfaite adaptation et l'accommodation incomplète font revenir aussitôt le dur du rapport salarial sous les formes variées du déclassement concurrentiel, de la mutation-rétrogradation ou à terme du renvoi pur et simple. Le colinéarisé est donc sommé par l'entreprise, mais plus encore par lui-même, de se convertir aux affects joyeux du désir approprié sauf à être à nouveau

submergé par les affects de crainte – ceux de la dépendance basale et de la menace sur la vie nue. De cette « profondeur » de la scène épithumogénique, où derrière l'avant-scène de la colinéarisation heureuse se tient toujours l'arrière-plan du rapport de puissance asymétrique, naissent les tensions qui déchirent les colinéarisés, tension du *double bind* – « désire toi-même mais d'après moi seulement », « sois autonome mais selon ma direction », toutes variantes du canonique « sois spontané » – contre lesquelles les individus n'ont à opposer que leur force de réenchantement et d'auto-suggestion pour ne pas tomber dans le constat du forçage, quand ça n'est pas dans la pathologie mentale.

C'est pourquoi les entreprises de colinéarisation ne sont jamais assurées de leur succès, et leurs effets sont voués à demeurer très contrastés selon les sujets dont elles se saisissent. Ce gradient d'efficacité est grosso modo indexé selon le niveau hiérarchique des colinéarisés, c'est-à-dire leur proximité au désir-maître – mais sans préjudice d'anomalies statistiques locales. Tout en haut de la hiérarchie, les individus sont déjà si pré-alignés que l'efficacité est maximale, le travail épithumogénique n'étant presque plus qu'un travail méthodologique : non pas faire naître un désir qui est déjà presque entièrement là mais réordonner marginalement la vie passionnelle du sujet pour lui permettre de le poursuivre plus efficacement encore qu'il ne le faisait de lui-même et par lui-même. Dans les cas maximaux, le rapport d'alignement en vient presque à s'inverser, et ce sont les individus qui utilisent l'organisation au service de la satisfaction de leurs fins passionnelles. Dans l'un des très rares textes où il aborde le thème du désir, d'ailleurs sous la forme mineure de l'avant-propos dialogué, Bourdieu évoque le cas où « des agents exploitent les institutions pour assouvir leurs pulsions¹⁰⁰ » – il s'agit en l'espèce de l'institution ecclésiastique dans

ses rapports avec des individus que leur complexion passionnelle pousse à trouver dans la vocation pastorale une multitude de profits psychiques spécifiques, profits de charisme, de pouvoir sur les âmes, de médiation avec le divin, etc., dont l'Église, précisément, se demande sans cesse s'ils ne sont pas trop violents au point d'égarer le (futur) pasteur. Comme tout désir-maître, l'institution ecclésiastique se préoccupe de la conformité de ses enrôlés, dont elle regarde avec méfiance l'excès d'exaltation – à front renversé de l'entreprise qui se méfie du défaut de « motivation ». Car l'« idoneité », le nom de la normalité ecclésiale, où l'idoine désigne le point d'optimalité entre engagement nécessaire et engagement excessif, l'idoneité, donc, n'a pas tant à redouter l'insuffisance vocationnelle – on entre rarement au séminaire contre son gré – que le surinvestissement passionnel du « subjectivisme fatal¹⁰¹ », excès de passion qui incline les « âmes ardentes, plus sujettes à l'enthousiasme et à l'illusion¹⁰² » à épouser la vocation sous le coup de « l'attrait¹⁰³ », c'est-à-dire trop sensibles à la forme particulière d'intérêt que leur propose une institution consciente, comme institution de pouvoir symbolique, de fonctionner à l'intérêt, et méfiante, au regard de sa profession de foi de désintéressement, d'être représentée par des individus *trop visiblement* intéressés.

C'est dire que les transactions passionnelles qui s'établissent entre les individus et les institutions peuvent être plus symétriques que la « simple » normalisation unilatérale des premiers par les secondes, ce que rappelait d'une certaine manière la production sociale d'imaginaires vocationnels, mais dont on pourrait observer la manifestation également au travers de toutes ces activités majoritairement tenues pour repoussantes, comme la gériatrie ou la thanatopraxie par exemple, qui parviennent cependant à attirer positivement quelques-uns à elles par résonance avec des

caractères très profonds de leur complexion passionnelle et pulsionnelle. L'entreprise sait pouvoir compter sur des « âmes ardentes », qu'elle recherche plus que l'Église, et pour ces âmes-là, qui investissent l'entreprise autant que l'entreprise les investit, la colinéarisation de principe est immédiate si des réalignements secondaires doivent encore être opérés. Mais il n'en va pas ainsi, loin s'en faut, pour tous les sujets de la colinéarisation néolibérale et notamment lorsque l'adéquation passionnelle *a priori* n'a pas le degré de celle des grands automobiles. Marcher pour l'entreprise et au service de l'entreprise ne va pas de soi dans ces cas où le désir des sujets n'est pas d'emblée aligné, et le processus de l'alignement est toujours exposé au risque d'être vécu soit comme forçage soit sur le mode brouillé d'une proposition en soi digne d'être considérée mais altérée par son arrière-plan de menace. Mais seule une sociologie du rapport salarial pourrait éclairer la formation des dispositions à la rétivité ou à l'acceptation contrariée et la façon dont elles joueront confrontées à une intentionnalité colinéarisatrice assignable, qui plus est équipée d'un pouvoir de sanction.

Hors les cas polaires des « âmes ardentes » et des « âmes rétives », les « sentiments mêlés », c'est-à-dire le conflit des affects antagonistes est, comme le rappelle Spinoza, l'ordinaire de la vie passionnelle, et « l'âme flotte » – *fluctuatio animi* – au gré de résultantes affectives constamment refaites. Les « consentements » sont donc sans cesse mitigés et à tout instant susceptibles de perdre de leur consistance du fait de nouvelles affections (événements de la vie salariale) génératrices de nouveaux affects. Car, en fait de « consentement », il n'y a jamais que l'affrontement intrapsychique des affects joyeux et des affects tristes selon la loi de puissance élémentaire qui veut qu'« un affect ne peut être ni réprimé ni supprimé si ce n'est

par un affect contraire et plus fort que l'affect à réprimer¹⁰⁴ ». Or la colinéarisation, surtout quand elle aussi marquée d'intentionnalité que l'alignement néolibéral, ne peut jamais complètement escamoter sa part attristante, non pas tant du fait de l'hétérogénéité initiale de désirs et du projet de l'un de ramener l'autre à soi, que du fait que cette réduction de l'un à l'autre ne prend pas la forme d'une « libre » proposition mais demeure surplombée de menace. Bien sûr les salariés peuvent être induits ou conduits à se passionner pour le contrôle de gestion, la vente de chariots élévateurs ou le cracking catalytique, bien sûr ils peuvent se saisir de toutes les opportunités joyeuses que l'entreprise prend soin de leur présenter – avancement, socialisation ou promesse de « réalisation de soi » –, et pourtant par moments n'en penser pas moins.

III. DOMINATION, ÉMANCIPATION

La domination repensée à l'usage du « consentement »

Ainsi le « consentement » est-il le plus souvent entaché d'une violence qui lui vient d'être étroitement finalisé au service d'un désir-maître extérieur et d'être obtenu sur fond de menace. Il est pourtant des cas où il se présente sous des complexes d'affects joyeux quasi purs, à peine altérés par de résiduels affects tristes, trop faibles pour modifier le sentiment d'ensemble de se mouvoir selon un désir personnel tout à fait authentique. Mais comment alors continuer à parler de domination quand les intéressés sourient aussi uniment à leur *fatum* salarial ? Les rappels de l'intentionnalité rampante, de la capture d'effort par le désir-maître ne sont d'aucune utilité puisque l'individu leur opposera un « c'est bien mon choix » qui clôt la discussion. Inutile également d'évoquer la possibilité de l'aliénation, d'abord parce que les affects de l'intéressé opposent un démenti formel à l'idée d'une violence qui lui serait faite de l'extérieur, ensuite parce que, par une intuition spinoziste à l'état pratique, il pourrait bien retourner à son questionneur le diagnostic d'aliénation – par quel privilège ce dernier pourrait-il donc s'exonérer d'une imputation symétrique quand par exemple il semble vivre son enrôlement à lui de manière aussi joyeuse que le questionné ? Et, de même que l'idéologie est polémiquement réduite à « la pensée des autres », l'aliénation ne souffre-t-elle pas des mêmes distorsions pour fonctionner comme désignation de « la vie passionnelle des autres » ?

La vue spinoziste ajoutera surtout que la servitude passionnelle est la condition de tous, et qu'en réserver l'imputation à certains en dit au moins autant sur celui qui impute que sur celui qui est imputé.

Mais que reste-t-il de la domination quand l'aliénation est universelle et qu'elle est accompagnée d'affects joyeux ? Bien sûr la domination ne cesse pas de pouvoir être définie comme le rapport asymétrique qui naît du fait que la poursuite du désir de l'un passe par un autre. La dépendance d'un intérêt à un tiers fait *ipso facto* de l'intéressé un dominé et du tiers un dominant – le salarié, par exemple, n'a pas d'autre choix pour faire droit à ses intérêts vitaux que d'en passer par un « acheteur de force de travail ». Mais l'intérêt basal peut être surmonté de désirs plus élevés auxquels l'emploi donnera de réelles satisfactions au point que le rapport de dépendance objective ne laisse plus aucune trace affective et rejoint imaginai-
rement l'idéal de la théorie économique de l'échange symétrique mutuellement avantageux, conjonction réussie du désir-maître et du désir individuel dans laquelle le désir individuel n'a pas l'impression de servir un maître mais avant tout de se servir lui-même. Et cependant, pour tous les bénéfices que l'individu y trouve, l'enrôlement n'est pas sans coût. Car, si réussie soit-elle, l'épithumogénie a pour effet, et en fait pour intention, de *fixer* le désir des enrôlés à un certain nombre d'objets à l'exclusion d'autres. Dans les organisations capitalistes, la subordination hiérarchique a pour fonction même d'assigner les individus à une tâche définie dans le découpage de la division du travail, c'est-à-dire à un objet d'activité à convertir en objet de désir – « voilà cette chose très précise que vous devez désirer faire ». La division du travail détermine « objectivement » des tâches à accomplir ; le rapport de commandement y distribue bijectivement les individus et les y rive exclusivement ; l'épithumogénie

a pour fonction de les conduire à trouver ça bon. Or il est plein d'autres choses auxquelles le salarié, cette fois-ci non plus conçu comme enrôlé mais comme associé, pourrait être intéressé, plein de choses qui, dépassant le cadre étroit d'une activité nécessairement insérée dans la division du travail, l'en sortirait pour l'élever à d'autres emplois de sa puissance d'agir comme : questionner la division du travail même au lieu de simplement la subir, c'est-à-dire la distribution des tâches, leurs rémunérations, leur organisation et, plus largement encore, la stratégie d'ensemble de l'entreprise, ses décisions politiques fondamentales portant par exemple sur la façon d'accommoder les contraintes externes, concurrentielles notamment, les partages d'effort qui en résultent, en temps de travail, en rémunération ou en effectifs, bref tout ce qui concerne le destin de la communauté productive dont il est un membre de plein droit et dont il pourrait tirer des occasions de joie élargies. Mais le couplage division du travail / subordination / conditionnement tient les salariés à un objet de désir exclusif et, fût-il heureux, l'assujettissement est fondamentalement *enfermement dans un domaine restreint de jouissance*. Tout le travail épithumogénique, travail de reconfiguration de l'imaginaire et d'induction d'affects joyeux, vise à orienter les conatus enrôlés vers des objets très étroitement définis qui recirconscrivent un périmètre bien déterminé du désirable. Bien sûr, le projet même d'induire des affects joyeux supposait d'élargir le champ du désirable relativement à la situation passionnelle originelle du rapport salarial qui n'offrait que des maux à éviter et non des biens à poursuivre. Sentiments d'appartenance, gains symboliques et monétaires de l'avancement, reconnaissance et amour ont été ainsi avancés par les entreprises pour élargir le domaine des intérêts à l'enrôlement – et faciliter la colinéarisation. Mais cet élargissement est méticu-

leusement contrôlé car, s'il faut stimuler ou produire du désir, rien ne doit risquer son échappée hors des limites fonctionnelles à la valorisation du capital et aux rapports sociaux de subordination sous lesquels elle s'effectue. Quand bien même on ferait abstraction du rapport de dépendance originel qui fait passer par lui les intérêts vitaux des salariés, les succès du désir-maître à conduire les enrôlés en leur donnant le sentiment de vivre selon leur propres inclinations n'en perd pas pour autant le caractère d'une domination, mais évidemment sous une tout autre forme que la coercition nue, puisque l'enrôlé ne cesse d'y assentir. Cette domination-là peut être redéfinie comme *l'effet qui confère à certains l'aptitude à se réserver des possibilités (de jouissance) et à en écarter les autres*.

De la violence symbolique de Bourdieu, domination douce puisque les dominés mêmes y « consentent », on peut donc dire, en rompant avec les apories subjectivistes du consentement, qu'elle est une domination par les affects joyeux¹⁰⁵. Et l'on peut aussi en rapporter le sens éthico-politique à l'insistance spinoziste à souligner combien la complexité du corps humain le rend apte à des expressions variées de sa puissance d'agir et combien, par conséquent, l'« utile propre » de chacun réside dans la possibilité d'échapper aux fixations du conatus pour effectuer cette variété – « ce qui prédispose la corps humain à être affecté selon de nombreuses modalités, ou le rend capable d'affecter les corps extérieurs selon de nombreuses modalités, est utile à l'homme¹⁰⁶ ». C'est précisément ce déploiement de variété qu'interdit la vie sous le désir-maître, où la condition de dominé produit le rétrécissement du domaine du désir et des occasions de joie. Le propre de la domination est de river les dominés à des objets de désir mineurs – en tout cas jugés tels par les dominants, qui se réservent les autres. À la

joie plutôt qu'à la crainte, voilà sans doute comment les dominants gouverneront le plus efficacement, mais en circonscrivant strictement les joies offertes, c'est-à-dire en sélectionnant rigoureusement les objets de désir proposés. Régler la distribution du désirable pourrait donc être l'effet le plus caractéristique de la domination, et aussi le plus général puisque le spectre du désirable s'étend du désir d'éviter un mal au désir de conquérir les plus grands biens (les biens socialement tenus pour les plus grands) en passant par les désirs d'objets mineurs, source des petites joies réservées aux petites gens. Entrent donc dans ce continuum du désirable aussi bien la « domination dure » que la « domination douce », l'une *comme* l'autre pensables dans les termes unifiés du désir et des affects, et qui ne se distinguent que par les affects, tristes ou joyeux, dont elles font se mouvoir les corps.

Division du désir et imaginaire de l'impuissance

L'enjeu central de la domination est distributif. Pour mêler le langage de Weber à celui de Spinoza, on pourrait dire qu'il a trait à la répartition des chances de joie. Dire les choses ainsi, c'est pointer d'emblée l'ouverture du spectre des joies salariales au-delà des seules joies monétaires : honneurs de place, reconnaissance, socialisation amicale au travail, et en même temps sa fermeture relative, rapportée à toutes les chances que les salariés pourraient ambitionner en principe, dans le cadre même de leur vie professionnelle, pour ne pas même parler du reste. La régulation distributive dominante qui produit ces désirs ajustés et convainc les ambitions des dominés que, passées ces limites, elles sont sans espoir, suppose donc, pour ne pas dégénérer en frustration, un travail d'enchantement constant destiné à persuader les salariés que leurs petites joies sont « en fait » de grandes joies, en tout cas des joies tout à fait suffisantes – pour eux. Ce travail est d'autant plus nécessaire qu'il doit contenir les débordements d'envie sans cesse alimentés par le spectacle du monde social, et l'*imitatio affectuum* que ce spectacle ne manque pas d'induire : les grands visiblement jouissent de certaines choses qui doivent donc être très désirables et sont par là offertes à l'émulation du désir. La violence symbolique à proprement parler consiste alors en la production d'un imaginaire double, imaginaire du comblement, pour faire paraître

bien suffisantes les petites joies auxquelles sont assignés les dominés, et imaginaire de l'impuissance pour les convaincre de renoncer aux grandes auxquelles ils pourraient aspirer. « Tout ce qu'en effet l'on imagine ne pas pouvoir, on l'imagine nécessairement, et l'on est par cette imagination même disposé de telle sorte qu'on n'a effectivement pas le pouvoir qu'on imagine ne pas avoir¹⁰⁷ » : voilà le mécanisme passionnel de conversion de l'assignation en auto-assignation qu'active l'imaginaire (social) de l'impuissance.

Sous cette conception distributive, la domination apparaît comme la solution de compromis par laquelle se trouve accommodée la contradiction sociale principes du désir qui à la fois cherche dans le regard des autres sa propre confirmation – « Si nous imaginons qu'un autre aime ou désire [...] ce que nous-mêmes aimons ou désirons [...], par là même nous aimerons, désirerons [...] avec plus de constance¹⁰⁸ » – et tente d'éloigner de ses objets les tiers qu'il y a si bien amenés... : « Nous voyons donc ainsi que chacun, par nature, désire que les autres vivent selon sa propre constitution ; mais comme tous désirent la même chose, tous se font également obstacle, et [...] ils se tiennent tous réciproquement en haine¹⁰⁹. » Il suit de là que la plupart des occasions de joie sociale sont différentielles – posséder ce que d'autres n'auront pas – et que les gestes mêmes de *réserver* (à soi, ou à sa « classe ») et d'*écarter* (les autres) sont les plus caractéristiques de la domination sociale. Avec cette particularité supplémentaire que pour être parfaitement réussie, l'opération distributive de la domination suppose non seulement de réserver certains objets de désir aux dominants mais non sans les avoir fait reconnaître comme désirables par les dominés, *quoique sous la clause décisive* : désirable en général mais pas pour eux en particulier. Le salarié ordinaire sait reconnaître comme désirable le pouvoir de direction mais sans

en faire un objet de *son* désir. Il restera donc rivé aux choses qui lui ont été assignées par la division du travail, convertie par le jeu de l'imaginaire de l'impuissance en division du désir. Comme Bourdieu n'a cessé de le souligner, la division du désir est une structure d'assignations arbitraires, tracées sur un fond d'indifférenciation anthropologique dont Spinoza donne le fin mot : « La nature [humaine] est une, et commune à tous¹¹⁰. » Mais, d'emblée recouvert par l'arbitraire des classifications sociales qui saisissent les individus dès leur naissance, ce fond n'a que très peu de chances de se manifester en tant que tel. C'est pourquoi il faut sans cesse en rappeler l'existence, contredite par toutes les expériences spontanées du monde social dont l'arbitraire est converti en nécessaire par l'imagination collective. Ainsi, rappelle Pascal au fils du duc de Luynes, « Tout le titre par lequel vous possédez votre bien n'est pas un titre de nature, mais d'un établissement humain. Un autre tour d'imagination dans ceux qui ont fait les lois vous aurait rendu pauvre¹¹¹. » Mais peut-être faut-il retourner à Spinoza pour la réaffirmation la plus radicale de l'égalité anthropologique fondamentale et l'espoir de dissiper, si peu que ce soit, les différences apprises et les transfigurations fantasmagoriques dont la production imaginaire continuée la trace indéfiniment : « Le vulgaire, dit-on, n'a aucune mesure, il est terrible s'il est sans crainte ; la plèbe est tantôt humble dans la servitude, tantôt arrogante dans la maîtrise, il n'y a en elle ni vérité, ni jugement, etc. En réalité la nature est une, et commune à tous, mais nous sommes trompés par la puissance et par la culture : de là vient que lorsque deux hommes font une même chose, nous disons souvent qu'elle est acceptable de l'un mais pas de l'autre, non parce qu'elle diffère mais parce qu'ils diffèrent. L'arrogance est le propre des maîtres [...] Mais leur arrogance s'orne de faste, de luxe, de prodigalité, d'une certaine cohérence dans le

vice, d'un certain savoir dans la sottise et d'une certaine élégance dans la dépravation, si bien que des vices qui, considérés séparément, et se détachant alors au plus haut point, sont répugnants et honteux, paraissent honorables et convenables aux ignorants et aux naïfs¹¹². »

Abandonnée à des mécanismes diffus et impersonnels, la division sociale du désir, conformément au mécanisme de *Eth.*, III, 49 fait vivre aux individus l'arbitraire de leurs assignations sous l'espèce de la nécessité, c'est-à-dire comme un *fatum* sans dieu, par conséquent justiciable d'un amour ou d'une haine moins grands que si la cause en était imaginée libre. Le grand mouvement de la production imaginaire sociale se charge d'apporter les justifications de l'arbitraire fait nécessité, dont on aperçoit dès les Grecs qu'elles ne sortiront pas du triangle de la naissance, de la richesse et de la compétence. Les époques de la légitimité aristocratique et ploutocratique passées (sous leurs formes pures...), la mythogénie contemporaine du diplôme, comme n'a cessé d'y insister Bourdieu, s'escrime à dissimuler sa propre indifférence aux contenus et sa seule véritable mission qui est de certification des « élites », c'est-à-dire de fourniture d'alibis à la répartition des individus dans la division sociale du désir.

L'exploitation passionnelle

Pour toutes ses habiletés à produire du réjouissement, rebaptisé « consentement », l'ingénierie d'entreprise du désir demeure trop visible. Même les plus joyeusement commis ont connaissance du désir-maître et conscience de la capture dont leur effort est l'objet. La vie sous un désir-maître est vie exploitée. Mais exploitée en quel sens exactement ? Il n'est pas sûr que ce soit comme la théorie marxienne l'imagine. Car l'exploitation au sens marxiste du terme n'a de sens qu'articulée à une théorie substantialiste de la valeur-travail. Exploitation y est le nom de l'appropriation capitaliste de la plus-value mesurée par l'écart entre le produit total et l'équivalent en valeur de la reproduction de la force de travail, alias ce qui est versé en salaires. Mais la définition de la valeur de la force de travail (à reproduire) est des plus incertaines, et en fait circulaire : c'est moins une valeur objectivement calculée *ex ante* de la force de travail à reproduire qui *détermine* le salaire que le salaire qui *indique* la valeur *de fait* consacrée à la reproduction de la force de travail. Mais il faut surtout, pour suivre la définition marxienne de l'exploitation, accepter d'entrer dans une théorie substantialiste de la valeur – dont la substance est ici le temps de travail abstrait.

Les pensées de Marx et Spinoza ont suffisamment d'affinités et de points d'accroche pour qu'on ne passe pas sous silence ce qui fait probablement (avec

la dialectique du négatif et de la contradiction) leur principale divergence : la valeur. Figure de la transcendance subrepticement réintroduite au cœur de l'immanence, la valeur substantielle est récusée par Spinoza comme tout ce qui pourrait reconstituer des normes objectives par rapport auxquelles l'écart des choses ferait vice et défaut : la philosophie de Spinoza est l'affirmation de l'absolue plénitude du réel et de sa parfaite positivité, l'une des raisons pour lesquelles il fait scandale aussi – il est vrai qu'il n'est pas facile d'entendre son « Par réalité et par perfection, j'entends la même chose¹¹³ »... On peut cependant aborder la critique spinoziste de la valeur substantielle par un autre bout, notamment celui de *Eth.*, III, 9, scolie qui inverse le rapport de la valeur et du désir en posant, à l'exact opposé de nos appréhensions spontanées, que ce n'est pas tant la valeur, pré-existante et objectivement établie, qui attire à elle le désir que le désir qui, investissant des objets, les constitue en valeur¹¹⁴. Il n'y pas de contenus substantiels de la valeur, il n'y a que les investissements du désir et l'axiogénie permanente qui transfigure le désiré en *bien*. Ce renversement vaut pour toutes les valeurs aussi bien esthétiques, morales qu'économiques, si distants que tous ces domaines de valorisation puissent paraître – prenant, lui, au sérieux l'identité du mot, par-delà l'hétérogénéité apparente de ses emplois, Durkheim formera explicitement le projet d'une théorie transversale de la valeur¹¹⁵. Il ne peut pas y avoir de valeur objective pour Spinoza car l'immanence intégrale ne tolère pas de normes autres qu'immanentes. Mais l'inexistence théoriquement affirmée de la valeur substantielle n'empêche nullement de penser les innombrables processus de valorisation. Les valeurs qui y sont engendrées ne sont rien d'autre que les produits de composition de jeux de puissances investissantes, par là *positions* et *affirmations* de

valeur. Il n'y a pas de valeur substantielle qui puisse faire objectivement norme et fournir des ancrages incontestables aux arguments des disputes distributives, il n'y a que les victoires temporaires de certaines puissances imposant avec succès leurs affirmations valorisatrices. Vaut ce que le plus puissant a déclaré valoir – ce qui n'exclut pas d'ailleurs, dans certains champs, que se forment des communautés de valorisations dissidentes, et les luttes de valorisations sont en fait l'ordinaire de la vie sociale de la valeur.

Il en va de même dans le champ de la valorisation économique que rien, pas plus l'objectivité apparente du nombre qu'autre chose, ne peut accrocher à des normes substantielles. De ce point de vue, la critique spinoziste invite plutôt à relire la théorie marxienne de la valeur-travail et de la plus-value comme une affirmation lancée contre des affirmations concurrentes – et d'ailleurs comme un hommage involontaire que le matérialisme marxien rend à l'idéalisme en concédant implicitement que l'élaboration théorique (d'une « théorie objective de la valeur ») est bien la forme supérieure de légitimation d'une assertion *revendicative*. Et il est vrai que les normes de la *publicité*, normes formelles de la dispute qui contraignent l'argumentation publique à la *généralité*, ne cessent de soumettre les revendications à la sempiternelle question « Au nom de quoi ? » – « Au nom de quoi demandez-vous ? qu'est ce qui vous fonde et vous justifie à demander ? » Le désarroi qui accompagne généralement la réception de la critique spinoziste, lue comme annihilation de toute justification possible puisqu'elle annihile tout recours possible à des valeurs objectives, donc à des principes « généraux », ce désarroi est tout entier prisonnier de la forme « justification » (objectivement illusoire quoique sans doute socialement nécessaire), au point d'avoir complètement perdu de vue le caractère fondamentalement infondé (et infondable)

de toute demande. À la question « Pourquoi et au nom de quoi demandez-vous ? » la réponse est toujours *en dernière analyse* : « Parce que ». « Parce que c'est moi », c'est-à-dire par le droit naturel de mon conatus et d'après son égocentrisme foncier, par la force de ce désir qui est le mien, voilà pourquoi je demande ; et pour le reste, comme l'intendance, la justification et la « généralité » suivront¹¹⁶. Expressions de la nature profondément affirmative du conatus, les demandes sont des efforts de puissance dont les conflits seront réglés, comme toute rencontre antagoniste dans le monde, par la loi élémentaire de la puissance la plus forte – et ceci évidemment sous les contraintes de mise en forme de la puissance propre au monde social, telles qu'elles peuvent conduire, par exemple, les efforts de puissance à s'exprimer en discours « justifiés ». C'est pourquoi, du renoncement à la théorie marxienne de la valeur, de la plus-value et de l'exploitation, il ne suit nullement qu'il faille désertier le champ de la polémique monétaire et du conflit de répartition ! *Il y a* des luttes pour la distribution de l'argent. Et il n'est pas nécessaire d'en appeler à une théorie objective et substantielle de la plus-value pour contester comme injuste le partage de la valeur – en assumant la partialité constitutive du point de vue qui affirme cette injustice. Le ratio des déciles ou des centiles supérieur et inférieur dans la distribution statistique des revenus (à l'intérieur de l'entreprise ou dans l'économie tout entière), le taux de distribution des bénéfices (c'est-à-dire les dividendes) ou la part de valeur ajoutée captée par les actionnaires fournissent des indicateurs quantitatifs susceptibles de donner corps à l'affirmation d'injustice (en fait de mécontentement) par l'une des parties au conflit de répartition, une partie qui pose ses normes à elles, par référence à d'autres situations historiques ou géographiques, ou bien par pure position affirmative – « Le ratio entre

les dix plus hauts salaires de l'entreprise et les dix plus bas ne doit pas excéder 20, ou 10, ou X, voilà notre norme à nous, voilà ce que *nous disons*. » Mais il est vrai que la forme « généralité » et l'impératif de justification, qui réclament d'adosser les revendications à des principes, sont simultanément les oripeaux dont se vêtent les affirmations de puissance *et* un travail de la forme sans doute indispensable pour sauver la société tout entière du déchaînement de violence qui suivrait autrement de l'expression nue de revendications ramenées à leur état originaire de pronations pures. La mise en forme de ces pronations sous l'espèce de « discours à principes » n'a donc aucune valeur intrinsèque, mais la seule – quoique vitale – valeur extrinsèque de dresser un rempart contre le chaos pronateur, suggérant par là que la discursivité dans le monde social a moins à voir avec la vérité qu'avec, d'un côté, les coups de force des entreprises de pouvoir et, de l'autre, la nécessité sociale de la violence à contenir.

Significativement en tout cas, les salariés n'ont pas besoin d'avoir en tête la théorie marxienne de la plus-value pour se sentir exploités et entrer en lutte. L'idée de l'injustice monétaire n'y est pas seule en cause, même si, évidemment, elle offre le plus souvent à ces luttes l'essentiel de leurs contenus. C'est pourtant l'idée plus générale de la capture qui saisit transversalement la variété de ces protestations. Et contrairement à ce qu'on pourrait croire, la perspective de la capture n'aide pas tant à remettre en selle la théorie marxienne de la plus-value qu'elle ne suggère, non d'abandonner, mais de redéfinir l'idée d'exploitation. La chose a tout du paradoxe au premier abord puisque l'exploitation, au sens marxien du terme, est précisément définie comme la captation de la plus-value par le capital, c'est-à-dire par la privation des salariés d'une part de la valeur qu'*ils* ont produite. Ce n'est pourtant pas la

dépossession *en elle-même* de cette part de valeur qui fait l'exploitation mais son *appropriation privative par le capitaliste*. La plus-value serait-elle rendue non au capitaliste mais à l'entreprise sous contrôle salarial démocratique intégral, ou pour mieux dire encore au corps salarial lui-même, qui songerait encore à parler d'« exploitation » ? Formellement parlant pourtant, les salariés *en personnes* se verraient toujours privés de la plus-value comme écart de la valeur totale et de la valeur de reproduction de la force de travail. L'algèbre « objective » de la valeur-travail serait donc maintenue, et cependant elle ne conduirait pas ici à la conclusion d'exploitation qu'elle est censée déterminer nécessairement. Si exploitation il y a, elle est donc davantage du ressort d'une théorie politique de la capture que d'une théorie économique de la valeur – et le coût par conséquent de renoncer à la théorie marxienne de la valeur objective est moins grand qu'il n'y paraissait puisque cette théorie ne faisait accepter ses impasses que d'avoir été conçue tout exprès pour soutenir un concept d'exploitation... qui peut être soutenu autrement.

Passer d'une économie de la plus-value à une politique de la capture demande alors de préciser la nature de ce qui est capté. Or la réponse d'inspiration spinoziste à cette question est immédiate : de la puissance d'agir. Le désir-maître capte la puissance d'agir des enrôlés. Il fait œuvrer pour lui les énergies conatives des tiers que les structures sociales, par exemple celles du rapport salarial, lui ont permis de mobiliser au service de *son* entreprise (rappelons-le, le nom le plus général de l'action désirante). Dans le pire des cas, comme celui qui suit du désir d'éviter le mal du dépérissement matériel, la puissance d'agir n'est apportée que dans un environnement d'affects tristes. Dans le meilleur, l'épithumogénie spécifique d'entreprise (au sens capitaliste du terme cette fois) colinéarise les

conatus salariés par des affects de joie mais en rivant les puissances d'agir à la division du désir, c'est-à-dire en bornant leur effectuation à des domaines extrêmement restreints. Ainsi les enrôlés sont-ils voués à des contributions parcellaires, dont la totalisation n'est opérée que par le désir-maître. La capture par le désir-maître, activation à son service des puissances d'agir enrôlées, est donc *dépossession d'œuvre*. Dépossession non seulement du produit monétaire de ces œuvres quand la plus-value est captée par le capital, mais plus largement, car la capture est le propre de tous les patronats, dépossession *d'autorat*. Le patron général, en effet, s'approprie le bénéfice symbolique de l'œuvre collective des enrôlés, qu'il se fait attribuer en totalité, avec le secours des mécanismes sociaux de la personnalisation et de l'incarnation institutionnelle. En toute généralité, la dépossession opérée par le patronat est donc de l'ordre de la capture de reconnaissance par monopolisation individuelle d'un autorat qui est fondamentalement collectif. Le patron scientifique émerge aux tablettes de la postérité comme « découvreur » en escamotant le travail de tous ceux qui l'ont aidé à découvrir ; le mandarin universitaire signe l'ouvrage auxquels ses assistants ont fourni statistiques et documentation sans lesquelles la thèse ne tenait pas debout ; le réalisateur de cinéma se fait reconnaître comme l'unique auteur d'un ensemble d'images que seul son chef-opérateur était techniquement capable de produire, etc., et dire cela n'est pas nier l'inégalité parfois des contributions, le caractère « agençant » des unes et « agencé » des autres, donc leur articulation hiérarchique objective, car l'apport de l'idée directrice se différencie sans doute des contributions à sa réalisation ; mais c'est seulement souligner l'effacement de presque toutes derrière une seule, en reconduction, d'ailleurs, de la division princeps déjà soulignée par Marx et Engels entre travail

de « conception » et travail d'« exécution ». Faudrait-il alors établir une distinction entre l'autorat, réservé à l'idée directrice, et le réalisatorat, irréductiblement collectif... sans oublier que le premier resterait lettre absolument morte, pure virtualité privée, sans le second ? Les ambitions d'auteur – un autre nom du désir-maître – qui, trop élevées, rendent impossible leur satisfaction par l'auteur seul, conduisaient en elles-mêmes à l'enrôlement et à la division du travail prolongée en division du désir ; s'y ajoute maintenant une division de la reconnaissance qui est une division de la joie. Les chances de joie sont maximisées en haut de la pyramide d'enrôlement, ce point sommital où l'entreprise (quelle qu'en soit la nature) récapitule son faire collectif et l'offre sous une forme achevée et concentrée aux regards extérieurs de l'opinion élargie, instance de la plus grande reconnaissance. L'extérieur ne connaît que le sommet de la pyramide d'entreprise, c'est-à-dire celui qui l'occupe et qui, dominant, prend bien soin de se réserver les chances de joie auxquelles sa position le destine déjà objectivement par tous les mécanismes de l'incarnation-représentation. La joie massive apportée par le dehors de l'opinion lui échoit en première instance, et à lui seul ou presque. Reconnu et réjoui, le désir-maître reconnaît et réjouit ensuite ses enrôlés les plus proches, qui reconnaissent à leur tour les leurs, et ainsi de suite au long des chaînes hiérarchiques qui sont les lignes de ruissellement d'une *trickle-down economy* de la joie.

La mise en composition de puissances d'agir qui aboutit à la captation patronale, sous la forme monétaire ou sous la forme symbolique de la reconnaissance, n'est rendue possible que par les assignations de la division du désir et par les petites rétributions de la division de la joie. Ce sont donc les mécanismes fondamentaux de la vie passionnelle, mais coulés dans les structures sociales particulières du rapport salarial

capitaliste, qui sans cesse ordonnent les efforts conatifs et produisent leur alignement dans la direction du désir-maître. Cet alignement subordonné a sans aucun doute le caractère d'une exploitation, puisqu'il asservit les puissances d'agir à l'entreprise d'un seul (ou de quelques-uns), mais d'une exploitation passionnelle. Dire que les hommes marchent à la passion n'est pas autre chose que reconnaître le pouvoir exclusif des affects à diriger l'énergie du conatus. Que le patron capitaliste capte une part de valeur est un fait tellement évident qu'il serait absurde de le contester, mais le manque d'une référence substantielle objective à quoi accrocher la mesure de la plus-value oblige à détacher l'idée d'exploitation du calcul de valeur, et à la redéfinir autrement. L'impasse de la solution marxienne à la question de l'exploitation est cependant moins à déplorer qu'à envisager comme une opportunité – l'opportunité de reconstruire un concept d'exploitation qui soit adéquat à l'idée du *patronat général*. Avant même la conversion du produit en argent, le patron *capitaliste* capte la même chose que n'importe quel autre patron spécifique (mandarin, croisé, chorégraphe...), l'objet princeps de capture du patron général : de l'effort, c'est-à-dire de la puissance d'agir. Or la capture des énergies conatives enrôlées par alignement sur le désir-maître ne peut se faire que sous détermination passionnelle. Et c'est cela qu'exploite le patron général : de la puissance et des passions, de la puissance bien dirigée par des passions. Le travail épithumogénique n'a pas d'autre fonction que de réagencer (partiellement) la vie passionnelle pour en favoriser l'exploitation et la faire jouer dans un sens approprié, c'est-à-dire de proposer des affects et d'induire des désirs convenablement orientés. Conatus et affects sont les éléments de l'automobilité joyeuse, celle d'où le capital escompte la meilleure conversion en travail de la force de travail.

Et ce sont ces ressources-là qu'exploite fondamentalement le patronat capitaliste, comme déclinaison dans son ordre du patronat général. Chaque patronat spécifique convertit en ses objets de désir propres l'effort des puissances d'agir passionnellement composées autour de lui, le patronat capitaliste en argent, les autres patronats en reconnaissance particulière à leur champ, mais tous ne parviennent à leurs fins que par la mobilisation d'énergies conatives adéquatément dirigées par des affects. Car tous, portés par une ambition impossible à satisfaire par leurs propres moyens, ont pour contrainte, et subséquemment pour projet, de faire marcher des enrôlés.

Faire marcher les salariés, tel est bien la tâche de l'épithumogénie capitaliste, et en tous les sens du terme. Les faire marcher c'est d'abord, par retour aux significations élémentaires de l'automobilité, les faire *se mouvoir*, au sens le plus prosaïquement physique : en leur faisant d'abord mettre un pied devant l'autre, comme le montre le spectacle frappant de la transhumance quotidienne vers les usines ou les quartiers d'affaires, ces lieux de grande concentration de l'exploitation passionnelle capitaliste, flots de vecteurs-conatus alignés, jusque dans la corrélation dans l'espace physique d'un couloir de métro, grand courant de puissances d'agir colinéarisées se rendant au désir-maître. Faire marcher les salariés, c'est aussi les faire *fonctionner*, c'est-à-dire s'activer convenablement, conformément aux réquisits de la mise en valeur du capital. Au premier sens, il faut donc que les salariés marchent tout court – qu'ils se meuvent et avancent –, et au second qu'ils *marchent bien* – c'est-à-dire « comme il faut ». Mais le sens le plus caractéristique de l'épithumogénie est peut-être le dernier, le plus proche de l'expression commune, celle du dessillement qui dit « Vous me faites marcher, là vous m'avez fait marcher ». Leur faire prendre le désir-maître pour

le leur, en effet c'est bien «faire marcher» les salariés, leur faire croire que s'activer au service de la capture, c'est œuvrer à leur propre «réalisation», que leur désir est bien là où ils se trouvent, que «le hasard» fait bien les choses puisque l'agréable s'ajoute à l'utile, les «accomplissements» du sujet aux nécessités de sa reproduction matérielle : toutes ces opérations imaginaires d'induction affective sont celles de l'exploitation passionnelle, et quand elles sont particulièrement réussies, alors, ajoute l'expression commune, les enrôlés ne marchent plus, ils courent.

Communisme ou totalitarisme (le totalitarisme, stade ultime du capitalisme ?)

Les salariés bien colinéarisés ont beau courir, ils courent un peu de travers – reliquat de l'arrière-plan de menace et de ses affects tristes qui persistent à brouiller les affects joyeux des meilleures épithumogénies, conscience confuse mais persistante du désir-maître en surplomb et de son ingénierie affective délibérée, finalisée et (surtout) repérable comme intentionnalité bien identifiable. La marche en crabe leur viendra surtout du fait que peu d'entre eux pourront se couler entièrement et sans la moindre réserve dans le projet de colonisation intégrale de leur être que leur propose l'entreprise néolibérale. Son hétérogénéité d'avec les définitions qu'en donnent habituellement la philosophie ou la science politique n'interdit donc nullement de parler de totalitarisme à propos d'un projet d'investissement total des individus par une institution. Bien sûr, la pratique totalitaire du refaçonnage néolibéral des âmes voudrait idéalement n'être que transitionnelle et rejoindre au plus vite son horizon (oxymorique) des libres arbitres définitivement conformes (« consentants ») – et, la norme parachevée-engrammée, pouvoir retirer l'échafaudage normalisateur. Que « de leur propre mouvement » et sans qu'il ne soit plus besoin de les colinéariser activement, les salariés s'efforcent dans la direction de l'organisation, qu'ils apportent sans réserve leur puissance d'agir sur le mode de l'engagement parfaitement volontaire, voilà le

terme de toute l'entreprise. Mais celle-ci demeure irréductiblement contradictoire, et même doublement. D'abord du côté des salariés qui la vivent à tous les degrés de la rétivité, depuis le sentiment du forçage pur et simple jusqu'à un fond de conscience brouillée par les données toujours visibles de l'épithumogénie (intentionnalité, finalité, menace) – et à part bien sûr le cas de ces salariés d'élite qui investissent l'entreprise autant qu'elle les investit. Du côté du capital ensuite, où la contradiction tient à ce que, supérieure du point de vue de l'intensité de l'engagement, la solution de la « libre volonté obéissante » demeure frappée d'un irréductible aléa que seule la croyance aux oxymores permet de dénier. Toujours le « libre arbitre » est susceptible de se reprendre à ses propres fins, et il ne hait rien tant que la subordination hiérarchique. C'est bien pourquoi dans la frange supérieure du salariat, les organisations s'efforcent de faire paraître, et parfois de rendre vraiment cette subordination aussi légère que possible à leurs sujets les plus « autonomes », en rêvant même de la leur faire totalement oublier.

Parfois sur le mode de l'analyse bien localisée, parfois sur le mode de la prophétie prématurée ou de l'extase naïve, bon nombre de travaux récents de sociologie du travail ont vu dans l'artiste une métaphore pertinente, et même plus qu'une métaphore : un modèle commun, applicable aux salariés réputés porteurs de propriétés personnelles stratégiques à l'entreprise, notamment la « créativité », et dont la mobilisation supposait *par essence* des conditions de très grande autonomie et de très faible directivité – ni les produits ni les processus de la créativité n'étant *ex ante* déterminables et contrôlables, il n'est pas d'autre solution que de « laisser faire » le sujet créatif¹⁷. Or cet isolat très particulier, ce point-limite du salariat se trouve offrir son modèle général au projet d'ensemble de la normalisation néolibérale. L'artiste

n'est-il pas la figure même de la « volonté libre » et de l'engagement de soi sans réserve et, plus exactement, ne témoigne-t-il pas par excellence que le second est le corrélat de la première ? Aussi l'artiste tire-t-il sa productivité propre de l'alliance entre sa compétence spécifique et la coïncidence à son propre désir. Telle est la formule idéale que l'entreprise néolibérale voudrait reproduire à grande échelle, évidemment sous la condition que, pour chacun de ses salariés, le « propre désir » se trouve aligné avec son désir à elle. Or il est un point où l'allègement hiérarchique, en vue de mieux laisser s'exprimer la libre créativité des créatifs, devient contradictoire avec l'existence même de la structure de la capture. Si pour qu'ils donnent le meilleur de leur capacité il faut les rendre à eux-mêmes, rien ne peut prévenir qu'ils trouvent encore trop pesant le reliquat d'encadrement hiérarchique, abusive l'appropriation des fruits de leur créativité singulière et que, pour finir, ils s'échappent. On dira que ces salariés marginaux disposent précisément d'un pouvoir de négociation qui leur permet de vendre chèrement leur singularité et de se retrouver du bon côté du rapport de marché qui s'établit entre la demande et leur offre de travail. Il n'en reste pas moins que l'aménagement de biotopes d'autonomie exorbitants du droit commun salarial est une sorte d'hommage que le vice rend à la vertu puisque, reconnaissant implicitement la supériorité productive du travail non contraint, l'entreprise est proche de se nier comme structure hiérarchique. Si le capital en vient d'une part à considérer la libre autonomie comme formule de la plus haute productivité, et d'autre part voit dans cette forme de mobilisation de la puissance d'agir, telle qu'elle vient à bout de la *réserve*, un modèle à généraliser, alors le point limite du salariat-artiste est très près de devenir un point de contradiction. Car en accordant le désencadrement

hiérarchique et la pleine latitude d'initiative et de collaboration comme les réquisits réels de la créativité productive, le capitalisme ne chemine-t-il pas, et de sa propre tendance... vers la libre association des travailleurs ? Si vraiment l'artiste se présente comme une incarnation possible et désirable du travailleur, et ceci du point de vue même du capital, alors c'est l'idée même du salariat comme rapport de subordination hiérarchique qui se trouve fondamentalement mise en question.

Tout à leur surprise, parfois même à leur enthousiasme de découvrir cette confluence inattendue du travailleur et de l'artiste ou, à un moindre degré, la montée de nouvelles formes du travail et de leurs réquisits d'autonomie élargie, certaines analyses en ont oublié et ce qu'y ajoutaient les discours managériaux eux-mêmes¹¹⁸ et l'étroitesse de la frange salariale réellement concernée. Pas plus qu'il ne faut manquer à voir ce que demeure la condition majoritaire du salariat, à savoir hétéronome et subordonnée, il ne faut cependant dénier ce point d'idéal du capitalisme, mais pour en saisir l'intensité paradoxale et les tensions qu'il peut faire naître dès à présent. L'imaginer réalisé comme modèle général de la productivité par la libre créativité fait alors revenir une figure dialectique qu'on croyait disparue : l'auto-dépassement du capitalisme du fait de ses propres contradictions. Non plus cette fois par cette forme de désajustement des rapports de production et des forces productives où la massification prolétaire dans l'usine faisait naître la force révolutionnaire même, ni par la déformation endogène de la composition organique du capital et la baisse du taux de profit, le capitalisme pourrait bien se mettre en danger lui-même de poursuivre jusqu'au bout un rêve de mobilisation productive fondamentalement porteur de son principe antagoniste : la liberté créative, la liberté collaborative

et la rétivité à la direction hiérarchique telle que, d'ailleurs, elle détermine nécessairement l'organisation collective du travail sur une base délibérative-démocratique – soit le communisme réalisé...

Si le capitalisme évidemment n'ira pas jusqu'à ce bout-là, il n'en démordra pas cependant de son projet de possession intégrale des âmes. Tous les salariés ne seront pas des artistes, par là susceptibles de prendre la ligne de fuite communiste. Pour le gros d'entre eux, l'extension de leur latitude, telle qu'elle est considérée par le capital lui-même comme adéquate à ses nouveaux réquisits productifs, passe par le maintien ferme du travail de colinéarisation – aussi cette « autonomie » un peu vite prise pour argent comptant par les lectures superficielles de la littérature managériale, est-elle en fait le masque d'une servitude inédite. Si douteuse que soit l'idée d'une hiérarchie de l'haïssable dans l'ordre de la servitude, rien n'interdit cependant, précisément parce qu'il est total, d'appeler totalitaire le projet néolibéral de la *possession* des « âmes ». Comme jadis avait été posée l'alternative « socialisme ou barbarie », voilà que d'un côté l'idéal paradoxal du salariat-artiste qui s'échappe dans la libre association des travailleurs, et de l'autre la revendication d'une emprise totale du capital sur les désirs et les affects de ses sujets, semblent reconduire la situation présente à une bifurcation formellement très semblable : communisme ou totalitarisme.

Alors le (ré) communisme !

Épurer les alternatives facilite les choix. En revenir au *problème* également. Or le point de départ était ceci : quelqu'un a envie de faire quelque chose qui nécessite d'être plusieurs. Cette communauté d'action est *ipso facto* une communauté politique si on donne le nom de politique à toute situation de composition de puissances d'agir – bien sûr, on peut tout à fait préférer réserver le nom de politique à d'autres choses, comme Rancière avec l'irruption des sans-part dans le compte¹¹⁹ ; mais ici ce sera ça. La question est alors celle de la constitution de cette communauté politique d'entreprise, aussi bien au sens génétique des mécanismes par lesquels la communauté vient à se former qu'au sens « constitutionnel » des agencements formels qui en régissent les fonctionnements une fois assemblée. Quels sont les rapports désirables sous lesquels peut se constituer une entreprise conçue très généralement comme un concours de puissances d'agir ?

La formation de communautés capitalistes d'entreprise a eu jusqu'ici pour elle toutes les structures de l'économie monétaire à travail divisé et du rapport salarial. La question de savoir comment des individus viennent s'y intégrer est donc assez simplement résolue : sous l'effet non pas d'un vouloir spontané mais, en premier lieu, de la nécessité matérielle. Comment les enrôlés y vivront, joyeux ou tristes ? ce seront les vicissitudes

de l'épithumogénie qui en décideront. Sous quelle constitution politique ? La réponse est conforme à l'égoïsme du désir-maître : hiérarchique et monarchique. Aidé de toutes les structures de l'enrôlement capitaliste qui font droit à ses revendications de capture, le désir-maître, tenant l'enrôlement à sa cause comme une évidence, n'aperçoit même plus sa propre incapacité à poursuivre son entreprise, disproportionnée à ses moyens de puissance, sans le concours, diversement obtenu, de puissances tierces. Combien d'entreprises capitalistes resterait-il, les individus dégagés de la nécessité matérielle... ? La suspension de la clause de nécessité ne tue pas toute communauté d'entreprise (en général). Elle a même la vertu d'aider à figurer l'entreprise sous la forme canonique de l'*association*, exempte de la principale distorsion, la distorsion patronale. « Un » veut faire quelque chose qui nécessite des autres ; il doit les en convaincre autrement que par les « arguments » de la dépendance matérielle. Cette forme de rassemblement n'est pas plus soustraite à la servitude passionnelle que n'importe quelle autre, puisque la servitude passionnelle est universelle. C'est la nature des déterminations conduisant à la composition des puissances qui change. Au moins les associés perdent-ils une partie de leur statut d'enrôlés puisqu'ils se retrouvent autour d'une proposition de désir dans laquelle ils ont reconnu le leur tel qu'il a été déterminé antérieurement et *par ailleurs* – par conséquent ni sous les réquisits-menaces de la reproduction matérielle, ni sous l'induction délibérée d'un désir-maître.

La réponse communiste à la question générale de l'entreprise commence donc par ceci : des hommes veulent faire quelque chose ensemble ? ils doivent le faire sous une forme politique égalitaire. Politique est la qualité de toute situation d'interaction ou de composition de puissances. Or la position communiste

pourrait être génériquement définie par l'idée qu'en toute situation méritant la qualité de politique, l'égalité doit prévaloir principalement. Principiellement ne veut cependant pas dire absolument puisqu'il est certain que les individus ne sont pas égaux en puissance dans la réalisation des choses. Un dramaturge survient porteur d'un texte inouï : qui niera que cette contribution-là n'est pas de même nature que celle des éclairagistes et des costumiers ? qui lui contestera son caractère de puissance authentiquement créatrice ? Et pourtant il faut des éclairagistes et des costumiers pour que le spectacle ait lieu et que le texte génial soit porté à la connaissance du public. Le problème n'est jamais posé en ces termes car la solution « immédiate » que lui apporte le rapport salarial sous la forme d'une fourniture de main-d'œuvre employée a fini par le faire oublier comme problème. En retrouver le sens suppose l'expérience de pensée consistant à imaginer quels arrangements politiques devraient se former pour que l'entreprise collective voie le jour *retirées les structures du rapport salarial*, hypothèse fictive mais prototypique pour penser et le problème de l'entreprise (collective) dans sa plus grande généralité et la possibilité de ses solutions non capitalistes. Or la question se pose avec une particulière acuité toutes les fois où l'entreprise vient à se former à la proposition initiale d'un seul. Cette proposition en elle-même peut avoir une force propre qui interdit d'en contester le caractère hiérarchiquement supérieur. Et cependant il faudra bien trouver un moyen ou un autre d'y amener des puissances tierces sans le concours desquelles elle restera, littéralement parlant, une simple vue de l'esprit. On ne mettrait sans doute que par une profonde aberration intellectuelle le texte de *Richard III* sur le même plan que ses costumes – et en même temps il faut des costumes pour que la représentation ait lieu, il faudra donc bien *faire venir* des costumiers.

Hors les contraintes de l'enrôlement salarial, l'apport de concours tiers à la proposition d'un vaut en soi reconnaissance de son caractère à quelque degré créateur, et ceci du seul fait de la séquence temporelle par laquelle elle a *d'abord* été posée, *puis* a opéré une démonstration de force d'attraction suffisante pour que des tiers aient le désir de la rejoindre. Cette constitution d'entreprise n'en conserve pas moins un caractère asymétrique inscrit dans une sorte de hiérarchie contributive qui donne une éminence de fait à la proposition de départ, d'ailleurs reconnue telle par les tiers contributeurs du fait même de son antériorité et de l'ultériorité de leur engagement contributif. Si l'idée communiste a essentiellement à voir avec l'égalité, la question se pose alors de savoir quelle peut être la nature de l'égalité accompagnant une inégalité substantielle, reconnue, des contributions, et qui ne nie pas l'asymétrie de ces situations où la force d'une proposition initiale donne objectivement aux autres contributions un caractère *auxiliaire*. Voilà donc une formulation possible de ce qu'on pourrait appeler l'équation communiste : quelle forme d'égalité réaliser sous le legs de la division du travail ? – et notamment du plus pesant de ses héritages, à savoir la séparation principes de la « conception » et de l'« exécution ».

Cette équation cherche sa solution sous une double contrainte. Car, d'une part, la division du travail s'est approfondie à un point tel qu'elle est devenue la donnée centrale (et impensée) de tout un ethos désirant, c'est-à-dire d'une manière de former des ambitions qui se situe « spontanément », et sans plus même s'en rendre compte, sous l'hypothèse implicite des tiers mobilisables ; aussi les mieux placés dans la division du travail, dupliquée en division du désir, désirent-ils le plus « naturellement » du monde au-delà de leurs propres moyens, assurés qu'ils se savent des tiers concours dont la division du travail et le rapport sala-

rial leur garantissent la promesse – alors tenue pour une habitude et pour une certitude. Et d'autre part, dans cette habitude, la division du travail se donne avec tout son appareil de rapports sociaux et toute l'histoire de cet appareil, c'est-à-dire l'inertie de ses assignations, au premier chef celles qui autorisent à certains la « conception » et réservent aux autres l'« exécution ». Car ces assignations répétées ont des effets réels. Effets d'empuissantisation pour les uns, auxquels la division du travail apporte toutes ses commodités en ses moyens spécialisés qui sont autant de ressources pour le déploiement de leur puissance. Effets d'impuissantisation pour les autres qui se trouvent incapacités et s'incapacitent eux-mêmes conformément au mécanisme passionnel (et social) selon lequel « on n'a effectivement pas le pouvoir qu'on imagine ne pas avoir ». De sorte que les positions de dramaturge et d'éclairagiste respectivement reviennent toujours aux mêmes... Si la solution complète de l'équation communiste consiste en une restructuration de la division du désir qui repartage les chances de conception – et symétriquement redistribue les tâches d'exécution (sans doute avec l'aide du développement des techniques) – nul n'en a indiqué comme Étienne Balibar l'horizon (spinoziste autant que marxien) : « Être le plus nombreux possible à penser le plus possible¹²⁰. » Mais dans le long intervalle, que faire de l'idée d'égalité sous la contrainte persistante de la division du travail et des partages inégaux de la conception et de l'exécution, et sauf les affranchissements miraculeux de certaines « nuits des prolétaires¹²¹ » ou les petites victoires locales qui rendent progressivement possible d'arracher certains individus aux spécialisations où la division du travail les avait riviés – et qu'ainsi l'éclairagiste, de plus en plus, ait des vues sur la mise en scène ? Si l'inégale division sociale du désir oppose encore toute sa force d'inertie

à la réalisation de l'égalité substantielle dans l'ordre contributif du faire concret, elle n'empêche pas pour autant une politique égalitaire de trouver une réalisation rapide comme politique délibérative d'entreprise, c'est-à-dire comme égalité de participation à la détermination d'un destin collaboratif partagé. Sous l'effet de l'héritage de la division du travail, de ses empuissantisations différentielles, de ses spécialisations enfermantes et de ses autorisations inégales, l'horizon de la dé-hiérarchisation contributive est sans doute voué à demeurer lointain. Égaux cependant, les individus pourraient l'être, et très vite, dans l'ordre de la réflexivité collective, c'est-à-dire comme pleins associés d'un destin réalisateur commun.

Il revient à chaque fois à une constitution adéquate de tendre à cette forme-là d'égalité. Par un jeu sur les mots dont on peut espérer quelques effets d'induction, on peut alors donner à l'entreprise générale (et à l'entreprise productive en particulier) le nom de récommune¹²², *res communa* décalquée de la *res publica*, chose simplement commune puisqu'elle est plus étroite en nombre et en finalités que la chose publique, mais enclave de vie partagée susceptible comme telle d'être organisée selon le même principe que la république idéale : la démocratie radicale – et l'on aura compris l'abîme qui sépare la république idéale de la république réelle... Mais au moins, dans l'ordre politique « républicain », les mots ont-ils été dits, aux risques et périls d'ailleurs de ceux qui, généralement supplétifs d'un ordre attaché à la bafouer systématiquement, se gargarisent de l'idée démocratique, sans bien se rendre compte qu'un jour ils pourraient être *pris au sérieux*. En tout cas, jouer de la paronymie de la récommune et de la république, c'est suggérer, contre une inconséquence à laquelle le capitalisme accroche toute sa survie, que le principe de la démocratie radicale s'applique universellement à

toute entreprise conçue comme coexistence et concours de puissances, indépendamment donc de son objet. Il n'y a aucun titre par exemple auquel la production industrielle de biens pourrait s'exonérer de cette forme constitutionnelle. Puisque c'est une part de leur vie qu'ils mettent en commun dans une entreprise, ses membres ne sortent du rapport d'enrôlement, dual par construction d'une constitution de type monarchique (*l'imperium* du désir-maître), qu'en partageant, au-delà de l'objet, l'entière maîtrise des conditions de la poursuite collective de l'objet, et finalement en affirmant le droit irréfragable d'être pleinement associés à ce qui *les concerne*. Ce que l'entreprise (productive) doit fabriquer, en quelle quantité, à quelle cadence, avec quel volume d'emploi et quelle structure de rémunérations, sous quelle clé de réaffectation des surplus, comment elle accommodera les variations de son environnement : aucune de ces choses ne peut par principe échapper à la délibération commune puisqu'elles ont toutes des conséquences communes. Le simplissime principe récommuniste est donc que ce qui affecte tous doit être l'objet de tous – c'est le mot même de récommune qui le dit ! –, c'est-à-dire constitutionnellement et également débattu par tous.

Il fallait dans un premier temps déspecifier le terme d'entreprise pour en faire voir, au-delà du cas particulier sous lequel il est communément employé – l'entreprise capitaliste –, la teneur générale en désir, et la question des rapports entre des désirs qu'elle fait immanquablement resurgir chaque fois qu'elle passe au collectif. Mais le capitalisme a si profondément imbibé le mot « entreprise » que celui-ci en est devenu le marqueur (idéologique) le plus caractéristique – cherchez les patrons qui voudraient se faire appeler « capitalistes » plutôt qu'« entrepreneurs »... Dans ces conditions, très bien : rendons leur l'« entreprise »... mais pour en faire aussitôt le nom de ce avec quoi il

faut en finir ! Aucune entreprise (en général) ne doit plus être configurée comme une entreprise (de type capitaliste) – et surtout pas les entreprises capitalistes. Et pour que l'entreprise en général oublie définitivement l'entreprise capitaliste, réservons-lui par exemple le nom adéquat à son nouveau principe organisateur : récommune. Si le rapport salarial désigne le rapport d'enrôlement par lequel des individus sont déterminés à apporter, contre argent, leur puissance d'agir à un désir-maître, et au prix d'une dépossession de tout pouvoir de participation à la direction des (de leurs) affaires, alors la récommune en réalise l'abolition pure et simple.

Mais la récommune n'épuise pas l'idée communiste. Car la question de l'entreprise-récommune demeure *locale*. Or, au-delà de ses frontières continue de se poser la question du marché, et par conséquent celle de la division du travail. La définition et la coordination des activités économiques à l'échelle macro-sociale doivent-elles être laissées au marché, ou bien organisées par planification, et par quel type de planification (partielle ou totale, centrale ou déconcentrée-hiérarchisée, etc.) ? Enfin la récommune en elle-même laisse sans réponse, ou plutôt sans *nouvelle* réponse, la question du travail. Et si elle affranchit ses membres de la monarchie du désir-maître, elle ne les libère pas pour autant du travail comme forme de l'activité toujours davantage absorbée dans les finalités de la reproduction matérielle, et surtout dans celles de la valorisation du capital. On doit en particulier à Antoine Artous¹²³ et à Moshe Postone¹²⁴ d'avoir retrouvé dans la pensée de Marx ce que le commentaire marxiste en avait oublié (pour ne rien dire des «socialismes réels»), à savoir la visée d'émancipation radicale du travail – à comprendre comme génitif objectif : l'émancipation des hommes *d'avec* le travail, et la (re) séparation du *travail* et de l'*activité*. Contre toutes les essentialisa-

tions-anthropologisations qui ont entièrement assimilé le premier à la seconde, pour faire du travail une sorte d'universel de la condition humaine, à la façon notamment de Hannah Arendt, ces lectures ont pour vertu de rappeler d'une part l'effort de Marx d'historiciser ses propres catégories (et celles de l'économie politique) en faisant du travail, rigoureusement conceptualisé, l'invention propre du capitalisme¹²⁵, et d'autre part de rappeler du même mouvement que « travail » ne saurait absorber toutes les possibilités d'effectuations (sociales) offertes aux puissances d'agir individuelles. Et enfin de mettre explicitement son dépassement, aussi accompli que possible, à l'horizon du communisme. Qu'on ne saurait d'ailleurs enfermer dans une liste, un plan ou un programme défini : « Le communisme n'est pas un *état de choses* qu'il convient d'établir, un *idéal* auquel la réalité devra se conformer. Nous appelons communisme le mouvement *réel* qui abolit l'état actuel des choses¹²⁶. »

Mais d'où peut naître ce mouvement «réel» si l'on part de l'idée que le libre arbitre et l'autonomie de la volonté ne sont que des fictions – pour être libérales n'étaient-elles pas au moins utiles pour rendre pensable l'émancipation, et en garder l'espoir ? De tous les contresens de lecture dont est affligée la position philosophique du déterminisme, le plus caractéristique est peut-être celui qui lui dénie la possibilité de penser le changement, «puisque tout est écrit». Quelle sorte de surprise l'histoire pourrait-elle nous réserver dans un monde où tous les enchaînements sont nécessaires ? Le déterminisme n'est-il pas l'éternelle reconduction du même et, par définition, l'exclusion du «nouveau» ?

Tout est faux dans ces verdicts d'impossibilité. Il faudrait d'abord prendre le temps de montrer en quoi le déterminisme (spinozien) n'est pas un fatalisme, script de l'inéluctable établi de toute éternité, et combien, pourtant sans faille, il n'entraîne nullement que tout l'avenir de l'univers soit déjà connu. Mais la rencontre prétendument critique du déterminisme et de la nouveauté opère surtout comme un révélateur des prétentions des métaphysiques de la subjectivité, et des sciences sociales qui s'en prévalent, à faire des héroïques sursauts du libre arbitre l'unique moteur, la condition *sine qua non* des grandes transformations historiques. Faire la révolution, c'est secouer le joug : il faut avoir voulu briser ses chaînes, et ce vouloir-là

ne peut qu'être un magnifique moment de la «liberté». Sous ce rapport, les discours d'exaltation du soulèvement anticapitaliste, qui en appellent à l'émancipation comprise comme affranchissement des servitudes de l'ordre social, et potentiellement comme affranchissement de tout, discours de rupture, c'est-à-dire de réaffirmation de la souveraine autonomie des sujets qui commandent à nouveau librement à leurs vies, ces discours méconnaissent la solidarité intellectuelle profonde qui les unit à la pensée libérale qu'ils croient combattre et dont ils sont une expression à peine moins prototypique que les apologies de l'entrepreneur, libre lui aussi, maître de sa réussite, parfois même engagé dans la lutte contre des bastilles (les monopoles qui veulent enclore les marchés, les restrictions à la concurrence qui brident l'audace), bref affairé également à «changer le monde» – mais à sa manière. Les «innovateurs» de toutes sortes, révolutionnaires de l'ordre social ou de l'ordre industriel, n'ont rien de plus fort en partage que leur détestation commune de la pensée du déterminisme, offense faite à leur liberté vécue en dernière analyse comme l'unique pouvoir de transformation du monde – seul différenciant la nature des transformations que visent ces sujets par ailleurs également libéraux. Il suffit de voir le mouvement de répulsion que provoque inmanquablement et presque universellement l'idée que nous pourrions ne pas être les êtres libres que nous croyons être, dont la formule la plus pure et la plus révoltée de dégoût a peut-être été donnée par Schelling pour qui être conditionné est ce par quoi «quoi que ce soit devient une chose¹²⁷», se trouve ravalé au rang de chose, il suffit donc d'observer ce mouvement de répulsion pour mesurer la profondeur d'enracinement d'un schème de pensée partagé par des agents qui croient différer politiquement en tout alors qu'ils ne diffèrent philosophiquement en rien (en tout cas en rien de *fondamental*).

La catégorie du « nouveau » est peut-être le lieu par excellence où se concentrent tous ces partages et toutes ces confusions. Car, homologue dans l'ordre des choses objectives de la liberté dans l'ordre de l'action subjective, le « nouveau » voudrait se donner comme une sorte de surgissement sans cause, événement ineffable absolument dérogoire de toute loi connue, manifestation éclatante du pouvoir de rupture de la liberté comme pouvoir de suspendre *absolument* l'ordre du monde pour le faire bifurquer – soit exactement, de la part de ces faux laïcs, ce qu'il faut nommer un *miracle*. Mais comment pourrait-il se produire dans le monde un événement qui échappe à l'enchaînement des causes et des effets, c'est-à-dire à toute... production ? Et, inversement, comment maintenir au « nouveau » sa radicalité s'il est dérivable d'un déploiement causal, connaissable en droit ? Il est possible qu'on ne sorte de ce dilemme que par le déclassement de l'idée de nouveau, par exemple en la ramenant aux possibilités finies de l'entendement humain qui s'en fait juge. Nouveau n'est que le nom de ce qui sort de notre commun, la qualité attribuée par nous à ce qui nous surprend. Mais surprendre l'entendement humain, c'est-à-dire outrepasser ses simples limites, ne devrait pas suffire en principe à donner le motif d'un verdict métaphysique. Que l'infinie complexité, synchronique et diachronique, de la concaténation des causes et des effets échappe à l'esprit humain est une lacune inscrite dans sa nature même de mode fini, mais pas une raison suffisante de parfois déclarer suspendu l'ordre concaténateur. Car, à l'entendement infini, celui de Dieu, ou de l'un de ses lieutenants, tel le démon de Laplace, il n'est aucune « surprise » ni rien qui puisse conduire à proclamer une exception à l'enchaînement causal. Le « nouveau » ne peut pas l'être, en tout cas au regard de la radicalité qu'il se donne, de l'universalité sans faille de la

production causale des choses, et pour finir de l'entendement infini qui n'en perd rien. C'est notre entendement à nous qui n'y voit pas si clair, s'émerveille de tout ce qui lui échappe, et lui donne le nom de liberté-nouveauté, en tout cas dans le monde historique. Il est vrai que des avions jetés dans des tours ou la chute quasiment du jour au lendemain d'un rideau réputé de fer nous cueillent. Mais notre stupéfaction peut-elle être la jauge d'une postulation métaphysique subséquente et du seul fait qu'elle est d'abord incapable de voir combien l'« événement » a été préparé de longue date ? Elle ne le peut que parce qu'elle rencontre idéalement l'idée que les hommes – tout spécialement les hommes de l'époque libérale – aiment à se faire de leur « liberté créatrice » et de leur pouvoir *inaugural*, c'est-à-dire de leur capacité à une action inconditionnée.

C'est bien parce qu'elle tient absolument à faire sa propre apologie que la liberté libérale s'escrime à voir de la « nouveauté » dans le monde. Là où l'on pourrait parler tout simplement de changement. Car bien sûr, rien ne tient dans le discours du libre arbitre quand il se donne pour le seul garant de la transformation politique (contre la « résignation » du déterminisme), pour soutenir que la transformation étant différence d'avec l'ancien, elle est « logiquement » du nouveau – et que seules des volontés libres peuvent avoir d'abord voulu, puis produit, cette différence-là. Or l'enchaînement des causes et des effets n'est nullement incompatible en principe avec le changement. Des étoiles meurent qui étaient actives, la terre qui était calme un jour vient à s'ouvrir, des collines jusqu'ici dans le paysage s'effondrent dans un glissement de terrain – et n'y sont *plus*. Rien de tout ça, qu'on ne saurait appeler autrement que « changement » n'a dérogé aux lois du déterminisme, ni appelé l'intervention disruptrice d'une liberté quelconque

(mais peut-être les amis de la nouveauté ont-ils le projet d'en appeler à la volonté de Dieu). Il n'en va pas différemment dans le monde social historique dont, tout autant, les faits, de reproduction comme de transformation, sont *produits*, c'est-à-dire déterminés à survenir par quelque enchaînement causal quand bien même, à la différence des étoiles mourantes et des collines glissantes, ces enchaînements sont le produit de l'action des hommes. Car ces actions n'en sont pas moins causées. Et ces enchaînements n'ont pas d'autres moteurs que les énergies conatives et les passions qui les orientent. La vie collective des hommes se reproduit, ou bien s'ébranle, du seul jeu de leurs entr'affections ou, pour le dire le plus simplement possible, de l'effet qu'ils se font les uns les autres, mais toujours par institutions et rapports sociaux interposés. Il faudrait prendre le temps de montrer en quoi les institutions peuvent être vues comme des dispositifs affectifs collectifs¹²⁸, c'est-à-dire comme des choses sociales munies d'un pouvoir d'affecter des multitudes pour les faire vivre sous leurs rapports – mais le dépliement des passions du rapport salarial ne montrait finalement pas autre chose. Or les passions qui travaillent à maintenir des individus sous des rapports institutionnels peuvent aussi, parfois, se reconfigurer pour travailler à détruire ces rapports. Conformément au principe causal, elles ne se reconfigurent pas d'elles-mêmes, mais toujours sous l'effet d'une affection antécédente, souvent ce geste de trop que le pouvoir institutionnel n'a pas su retenir et qui va causer sa perte en remettant la multitude en mouvement. Spinoza nomme génériquement « indignation » cet affect, non pas moral mais politique par excellence, qui voit les sujets (*subditus*) se coaliser dans la révolte à la suite d'une offense, parfois faite à l'un d'eux seulement, mais qu'ils vivent comme les concernant tous. Cette contagion générale de la tristesse infligée à un

seul cause le débordement marginal de tristesse commune qui détermine un mouvement réactionnel commun des conatus enrôlés, conformément au mécanisme voulant que « plus grande est [...] la tristesse, plus grande est la puissance d'agir par laquelle l'homme s'efforce de lutter contre la tristesse¹²⁹ ». Comme les matelots du cuirassé Potemkine basculent dans la mutinerie, indignés par la peine de mort réservée à ceux qui ont eu pour seul tort de protester contre la viande avariée, une mise à pied abusive déclenche un soulèvement usinier, ou le plan social de trop finit par mettre des cadres dans la rue. La liaison des causes et des effets ne joue pas différemment en ces moments particuliers, simplement travaille-t-elle, non plus à la reproduction, mais à faire bifurquer le cours des choses et à produire du changement.

Devenir perpendiculaires

– *C'est toujours mieux qu'un salaire, non ?*

– *Oui, tout est mieux qu'un salaire.*

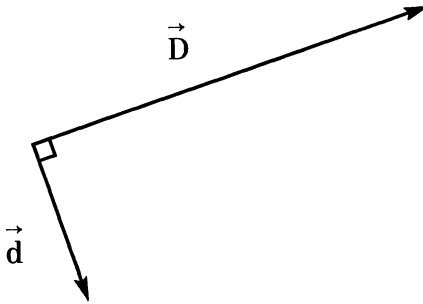
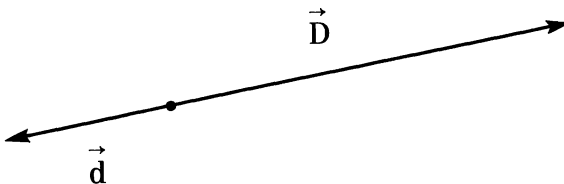
Gay et Pierce dans *The Misfits*
de John Huston et Arthur Miller,

Il n'est besoin d'en appeler à aucune hypothèse de libre arbitre pour rendre compte de ces faits de rupture qui doivent tout au déterminisme des dynamiques passionnelles – ici des passions colériques, la meilleure, ou la moins mauvaise, des passions tristes. Comme les individus étaient jusqu'ici déterminés au respect des normes institutionnelles (par exemple celles du rapport salarial), ils le sont maintenant à la sédition du fait de la formation d'une nouvelle résultante affective où l'indignation qui fait bouger l'emporte sur l'*obsequium* qui faisait rester. Déterminés, les hommes ne cessent pas un instant de l'être, pas plus quand ils franchissent leur seuil de colère qu'avant, à ceci près qu'ils sont maintenant déterminés à faire *autre chose*. Quelles sont les conditions externes que rencontre ce mouvement, quel avenir et quel effet lui promettent-elles, c'est encore une autre affaire, quoique toujours saisissable en dernière analyse sous la perspective des dynamiques passionnelles (en leurs médiations institutionnelles). L'éruption d'indignation restera-t-elle isolée et échouera-t-elle à affecter au-delà des concernés immédiats, ou bien rencontrera-t-elle une cristallisation affective plus large sur laquelle, si petite soit-elle à l'origine, elle produira des effets de précipitation catalytique, à la façon de Lip en 1973, sédition autogestionnaire locale mais dont les autorités ont redouté qu'elle vienne à « véroler tout le corps social » selon le

mot qu'aurait eu Valéry Giscard d'Estaing, alors ministre de l'Économie, au dire de Jean Charbonnel son collègue de l'Industrie¹³⁰.

Et en effet l'indignation se propage parfois comme la vérole. Elle renverse les balances affectives qui déterminaient jusqu'ici les sujets à se soumettre aux rapports institutionnels et les conduit à désirer vivre non pas selon leur libre arbitre mais à *leur guise – ex suo ingenio* –, ce qui ne signifie en rien effectuer un saut miraculeux dans l'inconditionné mais *vivre déterminé autrement*. Assez souvent d'ailleurs les guises se recomposent collectivement : les matelots du Potemkine prennent le pouvoir et l'exercent, les salariés de Lip expérimentent la démocratie autogestionnaire, tous inventent de nouveaux rapports. Parce qu'il s'est rendu odieux, mais par un de ces abus marginaux qui font passer les points critiques, le patron général, à son corps défendant, a converti les affects de crainte en affects de haine, et lui-même poussé les enrôlés à se décolinéariser. Indignation est le nom générique de la dynamique passionnelle qui d'un coup rouvre l'angle α et désaligne les vecteurs conatus $\vec{d}$ d'avec le vecteur-maître $\vec{D}$ (figure 2-a). L'enrôlement visait $\alpha = 0$ et la colinéarisation parfaite, la sédition remet l'angle droit – et voilà que cette géométrie de la (dé-) capture renverse le sens de l'expression « remettre d'équerre », qui signifie d'habitude conformer à la norme (puisque étymologiquement la *norma* c'est l'équerre), alors qu'ici α droit entraîne $\cos \alpha = 1$ et les vecteurs conatus des enrôlés (désenrôlés) n'offrent plus rien à la capture (le produit de la capture c'était $\vec{d} \cdot \vec{D} = |\vec{d}| \times |\vec{D}| \times \cos \alpha$, et avec α droit maintenant c'est 0). La sédition c'est le devenir orthogonal – prendre non pas la tangente mais la perpendiculaire. L'orthogonalité est le désalignement parfait, prélude peut-être à un réalignement mais négatif, c'est-à-dire ouvertement antagoniste, selon le

même axe mais en sens inverse !, et qui travaille donc non plus seulement à échapper à la capture mais à détruire le captateur, ou au moins à diminuer son effort, car lorsque $\alpha = 180^\circ$, $\cos \alpha = -1$, et non seulement le désir-maître $\vec{D}$ ne tire plus rien de $\vec{d}$, mais $\vec{d}$ ôte de sa traction à $\vec{D}$ (figure 2-b). En attendant la guerre ouverte, les insoumis sont les perpendiculaires. L'exploitation passionnelle procédait par colinéarisation et consistait finalement en un *détournement* de puissances d'agir ; les perpendiculaires se détournent du détournement. Devenir orthogonal c'est résister au *hijacking* par l'invention et l'affirmation de nouveaux objets de désir, de nouvelles directions dans lesquelles s'efforcer, des directions autres que celle obstinément indiquée par $\vec{D}$, et qui ne seront plus dictées par lui.

*Figure 2-a**Figure 2-b*

La défixation (critique de la (dés-) aliénation)

Il n'est question là dedans d'aucune restauration ni d'aucun recouvrement, et surtout pas d'une liberté originaire ou bien d'une autonomie pure qui n'existe que dans les thèses de l'individualisme libéral. Et il est vrai que, si intéressantes qu'elles soient, les relectures contemporaines du jeune Marx, attachées à redonner vie à son concept d'aliénation, sont presque certaines, non pas de tomber dans les apologues subjectivistes, mais au moins de renouer avec les schèmes de la perte ou de la séparation, et par suite d'envisager l'émancipation sous l'espèce de la *retrouvaille*. Aliéné, l'individu le serait quand il est « coupé de sa puissance d'agir », et la « rejoindre », y recoinsider, serait le sens ultime de la désaliénation. Comme l'a montré Pascal Sévérac¹³¹, Deleuze, dans sa propre lecture de Spinoza, n'échappe pas à cette tendance en faisant de la pleine « réappropriation de sa puissance » la signification même de la libération éthique. Or, insiste Pascal Sévérac, ce schème de séparation contredit l'une des options les plus centrales de la philosophie de Spinoza, l'option de l'immanence – à laquelle Deleuze par ailleurs aura été si sensible – qui rejette absolument la différence aristotélicienne de « l'en-puissance » et de « l'en-acte ». Il n'y a pas pour Spinoza de puissance qui ne soit immédiatement et intégralement en acte. En d'autres termes, il n'y a pas de réserve dans l'ontologie spinoziste. Il n'y a pas de

puissance inaccomplie ou ineffectuée qui se tiendrait en retrait, disponible pour être activée, et toujours le conatus est au bout de ce qu'il peut¹³², même s'il peut très peu. François Zourabichvili porte très justement au jour un parler spinozien¹³³. Cette nouvelle langue n'a pas que son vocabulaire propre, celui qui renomme les affects par exemple, elle a aussi une grammaire spécifique, notamment une conjugaison, caractérisée par le fait que le conditionnel passé n'y existe pas. « J'aurais pu » est le non-sens spinoziste par excellence, c'est le temps du regret, qui n'existe que comme une chimère de l'imagination, une illusion rétrospective, car toujours le conatus sature ses « possibilités » (parler ainsi est d'ailleurs encore inadéquat) et, non, il n'aurait pas « pu » davantage, car pouvoir et faire sont une seule et même chose : l'on n'a jamais pu que ce que l'on a fait et réciproquement, ni plus ni moins. Pourquoi Spinoza s'engage-t-il dans cette voie si difficile, au risque d'une incompréhension qui culmine dans son assimilation de la réalité et de la perfection – « Par réalité et par perfection, j'entends la même chose » énonce avec une... parfaite brutalité la définition VI d'*Eth.*, II ? Pour tenir l'immanence jusqu'au bout. Or l'immanence intégrale exige qu'il n'y ait pas de réserve, que l'acte coïncide toujours pleinement avec la puissance, sauf à ce que l'écart de l'inaccompli prenne inévitablement la teneur du défaut, du manque, du vice... et fasse *a contrario* resurgir la figure de la norme, c'est-à-dire en définitive de la transcendance, qui reconduit immanquablement au Dieu-Roi avec lequel Spinoza veut rompre absolument.

Pas même quand ils vivent sous le règne du plus tyrannique des désirs-mâîtres les individus ne sont-ils « séparés » de leur puissance. Ils sont juste déterminés à l'effectuer dans une certaine direction. Parfois tristement quand le désir-mâitre se contente de régner à la crainte. Parfois joyeusement quand l'épithumo-

génie a bien fait son travail. Il n'y a rien à « retrouver » qui ne soit déjà là – comment les individus pourraient-ils perdre leur puissance, ou être séparés d'elle ? elle est leur être même¹³⁴. Ça ne veut pas dire qu'il n'y ait pas du plus ou du moins dans l'ordre de la puissance, assurément il y en a – les affects sont d'ailleurs précisément définis comme ses variations, augmentation avec la joie, diminution avec la tristesse. Mais dans ces conditions, demandera-t-on, les enrôlés joyeux ont-ils quelque lieu de se plaindre puisque, joyeux, leur puissance augmente, et quel sens y aurait-il à les trouver victimes de l'aliénation ? Aucun sans doute si l'on entend par aliénation la perte de son autonomie de sujet – elle n'existe pas et la servitude passionnelle est partout. Pas beaucoup plus si l'on veut comprendre l'aliénation sous la figure mystérieuse de la perte ou de la séparation d'avec sa propre puissance. Davantage en revanche si l'on envisage de lui donner le sens d'un *rétrécissement de ses effectuations*. La très importante opération conceptuelle dont Pascal Sévérac fait le cœur de sa lecture de Spinoza est donc celle qui consiste à préparer le terrain pour abandonner les schèmes de la perte et de la séparation (tout comme, inversement, ceux de la retrouvaille et de la « recoïncidence » à soi), afin de leur substituer le schème de la *fixation*. Même si le rapport salarial capitaliste sépare les travailleurs des moyens et surtout des produits de la production, l'exploitation passionnelle ne sépare pas les individus de leur propre puissance, et il faut cesser de penser l'émancipation comme la magnifique opération qui la leur rendrait. Si elle ne les en sépare pas, l'exploitation passionnelle en revanche *fixe* la puissance des individus à un nombre extraordinairement restreint d'objets – ceux du désir-maître – et si vraiment l'on voulait sauver le concept d'aliénation, ce serait pour lui donner le sens de l'« affect tenace¹³⁵ » et de « l'oc-

cupation de l'esprit¹³⁶ » – l'esprit rempli par trop peu de choses mais entièrement, et empêché de se redéployer au large. En ce sens, le salarié rivé, fût-ce joyeusement, à « son » unique objet d'activité n'est pas « aliéné » différemment du cocaïnomane dont l'esprit est entièrement rempli d'images de poudre.

Tout le basculement conceptuel proposé par la lecture de Pascal Sévérac consiste à souligner une symétrie trop peu aperçue, celle par laquelle Spinoza définit la puissance d'agir comme pouvoir d'affecter *et d'être affecté*¹³⁷. C'est bien sûr la connotation de passivité entrant dans l'idée « d'être affecté » qui a longtemps occulté cette symétrie de la puissance, spontanément comprise comme seul pouvoir d'affecter. Il entre ainsi dans la puissance, et de plein droit, de s'être rendue sensible à une grande variété d'affections et d'avoir ouvert large le champ de ses affectabilités – on pourrait mentionner le scolie diététique¹³⁸ où Spinoza recommande de fournir au corps tous les apports variés qui correspondent à la complexité de sa structure, nourritures goûteuses bien sûr, mais aussi senteurs agréables, sons mélodieux, divers plaisirs des yeux, etc. L'aliénation, c'est la fixation, indigentes sollicitations du corps, spectre étriqué des choses offertes au désir, répertoire de joies à peine ouvert, obsessions et monomanies qui retiennent la puissance en un seul lieu et empêchent ses déploiements. On peut compter en cette matière sur les effets asservissants du désir-maître qui aligne dans une seule direction – la sienne – et voudrait enfermer tous dans son idée fixe. C'est cela l'aliénation, non pas la perte, mais la fermeture et le rétrécissement. Et le devenir orthogonal est ré-élargissement par commencement de la défixation.

L'histoire comme mécontentement (brouillages et reconfigurations du paysage de classe)

On peut prendre seul la perpendiculaire, mais en laissant la société (ou la part de la société qu'on ne veut plus) derrière soi. Telle qu'elle était, et telle qu'elle demeure. Seuls les devenirs orthogonaux collectifs en changent la face. Mais d'où peut venir maintenant la perpendiculaire de masse, et qu'est-ce qui peut mettre l'histoire du capitalisme de nouveau en mouvement ? Le marxisme traditionnellement répondait : le choc capital-travail. Mais qu'en reste-t-il ? Certainement pas rien ! Des scènes comme celle que François Ruffin nous restitue le rappellent furieusement¹³⁹ : quand les ouvrières d'un sous-traitant de LVMH menacées de délocalisation débarquent en assemblée générale du groupe donneur d'ordre, dans un face-à-face physique avec la direction qui présente aux actionnaires le rendement de leurs capitaux propres, leur dividende et le parcours étincelant du cours de Bourse, c'est une scène marxienne presque pure qui nous est montrée. Mais étonnamment une scène de plus en plus rare alors même que le capitalisme néolibéral nous semble en pleine involution vers ses brutalités originaires. Et il est vrai qu'à de nombreux égards cette régression vers sa prototypie première est bien réelle. À de nombreux égards, mais pas à tous. Car le paysage social du capitalisme a aussi profondément muté sous d'autres rapports. Du moment d'ailleurs où, pour être « l'homme du capital », le dirigeant d'entreprise lui-

même est devenu un salarié, la théorie marxienne originelle s'est trouvée en difficulté. Et cette difficulté n'a pas cessé de croître de ce que l'on pourrait appeler la diffusion cadriste¹⁴⁰, c'est-à-dire du nombre croissant de salariés pour partie passés symboliquement « du côté du capital ».

Que peut signifier « passer symboliquement du côté du capital » quand on n'appartient pas matériellement au capital sinon, pour l'individu concerné, voir son composé affectif salarial majoritairement déplacé du côté joyeux et apporter avec entrain sa puissance d'agir à l'entreprise, c'est-à-dire en définitive au désir du capital ? La difficulté s'élève encore du fait que ce passage n'est pas une affaire de tout ou rien mais connaît des degrés, qu'on peut d'ailleurs rassembler en un continuum allant du plus bas – le salarié rétif qui en fera le minimum et à contrecœur – au plus haut – celui qui, fût-ce à titre instrumental, n'en voue pas moins la totalité de sa vie de travail, parfois même de sa vie tout court, à l'accomplissement du projet de l'entreprise. Le paysage de classe est en ce sens le dual du paysage passionnel du salariat : il en reflète tous les enrichissements et en a perdu les simplicités premières. Aussi se trouve-t-il désormais brouillé par le gradient de l'engagement salarial – qui est en dernière analyse un gradient affectif, un gradient de la joie (ou de la tristesse) à vivre la vie de salarié. Voilà où Spinoza rejoint Marx – et le modifie –, car on peut dire la chose synthétiquement en empruntant simultanément aux lexiques de chacun : passer symboliquement du côté du capital, c'est avoir la « subsumption réelle » joyeuse.

Que reste-t-il alors des franches démarcations de l'ancien antagonisme de classe ? Est-il possible de tenir pour négligeable l'engagement vécu des individus au motif qu'il ne serait que superficialité « subjectiviste » là où seules compteraient les conditions matérielles objectives ? Certainement pas car, pour

être éprouvés individuellement, les affects n'ont rien de subjectif : ils sont objectivement causés et produisent tout aussi objectivement les mouvements du conatus – et c'était exactement le propos de Spinoza que d'en traiter « comme des propriétés qui appartiennent [à la nature humaine], comme appartiennent à la nature de l'air chaleur, froid, tempête, tonnerre [...] qui, tout fâcheux qu'ils sont, sont cependant nécessaires et ont des causes déterminées¹⁴¹ ». Le rapport subjectif du salarié à sa situation salariale est objectivement produit. Aussi la condition salariale *en elle-même* – le fait brut de la vente de la force de travail à un employeur capitaliste – n'épuise-t-elle pas le contenu objectif de la vie salariale, comme le démontre par l'absurde le cas limite du PDG salarié¹⁴² – mais un cas limite auquel on passe *sans solution de continuité* à partir des cas ordinaires.

Pour si profond qu'il soit, ce brouillage du paysage de classe originaire n'interdit pas toute reconfiguration antagonique – et partant toute remise en marche de l'histoire, ou plus exactement d'une possible histoire de dépassement du capitalisme. Mais une histoire ouverte, non encore écrite et sans aucune garantie téléologique. Une histoire surtout dont l'antagonisme moteur ne peut plus être aussi simplement celui « du capital et du travail »... et ceci bien qu'il lui reviendrait de renverser le capital – mais le capital comme rapport social réifié. Quel pourrait être alors le principe structurant de ce nouvel antagonisme ? Une fois encore, les affects, et plus précisément : le choc des joyeux qui ne veulent rien changer, ou qui veulent plus du même, et des mécontents qui veulent autre chose. Le mécontentement : voilà la force historique affective capable de faire bifurquer le cours des choses. Comme toute la vie sociale, dont elle n'est que le déploiement temporel, l'histoire fonctionne aux affects, mais l'histoire spécifiquement « bifurcatrice »,

elle, fonctionne spécifiquement aux affects colériques. La multitude capable de rassembler suffisamment de puissance pour opérer les grands renversements est la multitude des mécontents. Au contraire de ce que s'est escrimée à prétendre une certaine sociologie désireuse de tourner au plus vite la page du marxisme pour mieux épouser l'air du temps libéral, rien n'interdit de continuer à parler de classes. Il y a bien toujours des classes car une communauté ou une proximité d'expériences, telles que ces expériences sont fortement prédéterminées par la situation sociale des individus, déterminent par là même une communauté ou une proximité des manières de sentir, juger et désirer. Mais cette définition-là des classes coïncide moins bien avec la simplicité du schéma bipolaire initial car l'appartenance en soi au « salariat » (la classe « travail ») n'est plus aussi fortement prédéterminante qu'elle le fut et n'a surtout plus l'homogénéité qui faisait sa (possible) force motrice historique. Pour autant, cette fragmentation relative de la structure de classe et le brouillage du paysage social qui en résulte n'empêchent nullement que s'opèrent des ré-homogénéisations, mais selon d'autres principes. Et notamment selon le principe affectif du mécontentement. La perspective d'une lutte de classes au sens non pas de la tension latente et stabilisée mais de l'affrontement ouvert, n'a donc nullement disparu, mais elle a changé de contenus et de découpages : elle est lutte de classes affective(s). Contrairement à ce qu'on pourrait croire, dire la chose ainsi n'est pas simplement rendre un cosmétique hommage verbal à Marx pour mieux l'évacuer, car les affects communs ne tombent pas du ciel et il faut se demander quelle affection commune antécédente les a produits. Dans le cas présent, c'est bien du côté du capital qu'il faut chercher, non pas tant le capital comme classe antagoniste, dont un noyau dur demeure très identifiable mais dont les contours et la

périphérie sont devenus plus flous, mais le capital comme rapport social, et finalement comme forme même de la vie sociale.

Or le paradoxe contemporain du capitalisme tient à ce que, au moment même où il s'efforce de sophistiquer ses méthodes pour développer le salariat content, il maltraite à des échelles et des intensités inouïes depuis des décennies. Devenant haïssable alors qu'il s'efforce de se rendre aimable, le capitalisme répand le mécontentement et nourrit « l'affect commun par lequel une multitude pourrait venir à s'assembler¹⁴³ ». Il y a évidemment loin de la coupe aux lèvres et c'est toute la sociologie politique qui se rappelle à notre souvenir quand il s'agit de penser les conditions politiques et institutionnelles très particulières sous lesquelles des mécontentements isolés parviennent à faire coalescence et à prendre la consistance d'une force de changement historique¹⁴⁴. Mais c'est au moins un fait que les tensions de plus en plus violentes de la valorisation du capital se répandent jusque dans les classes de ces « salariés du côté du capital », au risque de les faire changer de bord. La généralisation de la maltraitance capitaliste, quand elle en vient à concerner les salariés jusqu'ici les plus enclins à l'engagement, nourrit en effet une tendance à la recoincidence « marxienne » de leur situation matérielle et de leur situation affective, c'est-à-dire à une réappartenance pleine et entière au salariat canonique. En somme, la remontée du mécontentement à partir des couches les plus dominées du salariat, où il aurait dû rester confiné, a pour effet de produire une sorte de « re-purification » de la situation de classe et de restauration de son paysage originnaire. C'est alors la classe homogène, et en extension, des mécontents qui menace de se retourner contre le capitalisme – et de remettre l'histoire en marche.

Communisme... désir et servitude !

Cette classe conjoncturellement reconstituée parviendrait-elle à bousculer l'ordre capitaliste et à lui substituer de nouvelles formes sociales de la production comme la récommune, en aurait-elle fini pour autant avec la figure du désir-maître ? Il est à craindre que non. D'abord parce que la proposition initiale faite par un à une communauté-à-constituer en prendra très vraisemblablement la place. Ensuite, parce que la nécessité de composer des puissances pose sans cesse la question des rapports sous lesquels s'effectue cette composition, symétriques ou asymétriques, plans ou verticalisés (hiérarchisés), et que la division du travail, *en soi*, distord d'emblée la composition dans le sens de l'asymétrie hiérarchique. Or la division (-composition) du travail est notre horizon, ne serait-ce que sous l'effet de l'ambition comme désir qui voit *grand* (grand, c'est-à-dire au-delà de ses seules possibilités individuelles). Il n'est sans doute pas fortuit que Marx lui ait consacré toute son attention politique – et pas seulement d'économiste. Il y a en ce sens matière à déplorer celles de ses lectures trop rapides qui ont voulu situer la question des rapports de pouvoir capitalistes dans l'orbite exclusive du régime de propriété des moyens de production en oubliant la division du travail dont les effets puissamment structurants sont pourtant marqués aussi bien dans *L'Idéologie allemande* que dans *Le Capital*¹⁴⁵. Qui niera que

la propriété privée du capital a des effets ? Mais ces effets sont asymétriques, plus exactement revenir sur la propriété privée a le caractère d'une condition nécessaire mais pas suffisante – la propriété intégralement étatique des moyens de production en URSS a-t-elle changé quoi que ce soit aux rapports sociaux de production ? Lénine n'hésitait pas à reconnaître dans le fordisme naissant un modèle d'organisation industrielle, quant à l'expérience des soviets, elle n'aura pas duré un an... C'est la division du travail, explique Marx, qui sécrète *endogènement* du pouvoir, et ceci du seul fait de réserver à certaines de ses places les tâches particulières de la coordination ou de la synthèse-totalisation d'informations dont les autres producteurs n'ont qu'une vue parcellaire – et le pouvoir naît de ces asymétries fonctionnelles et informationnelles. Cette version-là de la renaissance constante du pouvoir dans la production collective a au moins l'avantage de nous dégriser sérieusement quant aux vertus d'une transformation seule du régime de la propriété, dont il est bien clair que sa forme capitaliste privée doit impérativement être défaite... mais sans dispenser d'inventer « la suite ».

On attendrait moins Spinoza sur ce terrain-là et pourtant lui aussi s'est intéressé à la division du travail. Significativement, ses premières réflexions quant à ce qui tient les hommes ensemble et leur fait faire communauté lui sont consacrées – il s'agit du chapitre V du *Traité théologico-politique*¹⁴⁶. La division du travail est donc ce que les hommes ont de meilleur, sorte de nécessité qui, leur rappelant que « rien n'est plus utile à l'homme que l'homme¹⁴⁷ », les pousse les uns vers les autres ; et aussi ce qu'ils ont de pire puisqu'ils entrent toujours inégalement armés dans les compositions de puissance, asymétrie au principe de toutes les captures. Ils y entrent aussi inégalement désirants. Même dans les associations *a priori* les plus paritaires,

un veut plus que les autres. Il veut plus l'objet de l'association, il y est plus intensément intéressé, il en veut davantage les profits – car il y a toujours des profits à saisir. Toutes les activités ne tombent pas dans l'économie monétaire, mais il n'en est pas une qui soit extérieure à l'économie de la joie. Le conatus est force désirante, et le désir est constitutivement intéressé à son objet – une autre manière de dire en quête de joie. Pour être susceptibles de bien d'autres formes que monétaire, les profits de joie sont le *telos* même de l'action, ou bien sa sanction, c'est-à-dire ce qui déterminera à la reconduire ou à l'abandonner. Le profit monétaire n'est donc qu'un cas d'une économie générale de la joie dans laquelle toute action, individuelle ou collective, qui y est nécessairement immergée, cherche ses voies. Les contraintes qui en résultent sur l'action collective sont spécialement fortes quand cette action cherche des joies extrinsèques, joies non pas liées à l'accomplissement de l'objet de l'entreprise en lui-même, à la jouissance de l'objet en tant que tel, mais à son obtention *sous le regard des autres*, ou encore quand l'objet même est l'accomplissement de quelque chose *à la face de l'opinion*, c'est-à-dire quand l'entreprise bascule dans cette économie de la joie particulière qu'est l'économie de la reconnaissance. À l'inverse de l'économie (non capitaliste) de la joie intrinsèque, jouissance non-rivale de l'objet collectivement produit, l'économie de la joie extrinsèque demeure différentielle et concurrentielle. Les entreprises collectives voient donc leur cohésion sans cesse menacée par les désirs d'accaparement monopolistique dont les joies extrinsèques, joie de contemplation de soi comme cause de la joie des autres, font l'objet. « Parce que [cette joie] se reproduit chaque fois que l'homme considère ses propres vertus, c'est-à-dire sa puissance d'agir, chacun s'empresse de raconter ses faits et gestes et d'étaler ostensiblement

ses forces physiques et morales ; c'est pour cette raison aussi que les hommes sont pénibles les uns aux autres¹⁴⁸. » Portant le propos de Spinoza au-delà de ce qu'il dit textuellement, on pourrait préciser que le pénible n'est pas seulement celui de la rodомontade mais aussi celui de la captation individuelle induite des bénéfices joyeux (extrinsèques) de l'action collective, et des luttes qui peuvent s'en suivre. Rien, d'ailleurs, n'est aisé comme de s'abuser soi-même quant à sa propre puissance, par exemple en se prêtant l'intégralité du produit auquel des puissances tierces ajoutées à la sienne ont pourtant concouru. L'œuvre est collective, mais c'est mon œuvre... Et la capture est dans son essence captation *attributive*.

Une hypothétique sortie du capitalisme et de son économie de la joie monétaire ne libère donc nullement des enjeux de la capture, intégralement reconduits par l'économie non monétaire de la reconnaissance. Le parallélisme formel de ces deux économies de la joie est d'ailleurs frappant : dans tous les cas il s'agit d'ajouter des puissances à la sienne pour accroître l'effet produit, et le bénéfice joyeux extrinsèque qui l'accompagne – alors offert à la capture. Celui qui entre dans l'association supérieurement désirant, qui imagine plus que les autres les profits de reconnaissance de l'œuvre collective et les veut davantage, celui-là est l'appropriateur en puissance, aspirant-monopoleur de joies extrinsèques, nouvelle figure du désir-maître reconstituée hors des structures formelles de la capture, celles des divers patronats, et à partir d'un fond d'engagement paritaire – mais qui n'était qu'apparent : car les intensités de désir différaient. Ainsi donc, hors même de rapports sociaux instituant formellement la capture, la dynamique des intérêts passionnels est suffisamment puissante pour recréer ce que l'association entendait éviter, et le risque est permanent qu'il s'en

trouve un parmi les associés qui se propose de «prendre les choses en mains», déclaration que ses co-associés ne devraient pas entendre sans crainte car – il faut la lire dans sa littéralité – elle est annonce de pronation, de prise pour soi et d'accaparement, le projet même d'un désir appropriateur voué à rapidement muter en désir directeur.

Ayant commencé avec une incidente kantienne, en la maxime prohibant de réduire l'homme à l'état de moyen, nous pourrions finir de même et demander, en ces matières de capture et d'émancipation, ce qu'il «nous est permis d'espérer». C'est une question avec laquelle il vaut mieux être au clair : les déceptions sont douloureuses à proportion des espoirs qui les avaient précédées, et c'est peu dire que l'idée communiste ou l'idée de rupture avec le capitalisme en a été chargée ; c'est aussi une manière de ne pas perdre de vue cette rude vertu intellectuelle du matérialisme dont Althusser disait qu'elle consiste «à ne plus se raconter d'histoires¹⁴⁹». Spinoza en donnait déjà sa propre version en invitant à prendre les hommes «tels qu'ils sont et non tels qu'[on] voudrait qu'ils fussent¹⁵⁰» précaution dont l'ignorance condamne à n'écrire en politique qu'une «chimère, bonne à instituer en l'île d'Utopie ou à l'âge d'or des Poètes, c'est-à-dire précisément là où il n'y en [a] nul besoin¹⁵¹». Le sens de cet avertissement est des plus clairs : autant que le capitalisme, quoique sur un tout autre mode, le communisme doit compter avec le désir et les passions, c'est-à-dire avec la «force des affects» telle qu'elle fait non la bizarrerie locale de la servitude volontaire, mais la permanence de l'universelle «servitude humaine¹⁵²». Presque négativement, tant sa condition de possibilité réelle nous semble lointaine, c'est Spinoza encore qui nous donne peut-être la définition du communisme véritable : l'exploitation passionnelle prend fin quand les hommes savent diriger

leurs désirs communs – et former entreprise, mais entreprise communiste – vers des objets qui ne sont plus matière à captures unilatérales, c'est-à-dire quand ils comprennent que le vrai bien est celui dont il faut souhaiter que les autres le possèdent en même temps que soi. Ainsi, par exemple, de la raison, que tous doivent vouloir être le plus nombreux possible à posséder, puisque « les hommes, en tant qu'ils vivent sous la conduite de la raison, sont suprêmement utiles aux hommes¹⁵³ ». Mais cette redirection du désir et cette compréhension des choses sont l'objet même de l'*Éthique* dont Spinoza ne cache pas combien « la voie est escarpée¹⁵⁴ »...

«Une vie humaine»

C'est peu dire en effet puisqu'elle suppose les hommes, non sous l'emprise des passions, mais conduits par la raison. *Ex ductu rationis*, les hommes savent vouloir pour les autres sans restriction les joies qu'ils recherchent pour eux-mêmes et «ne poursuivent rien pour eux-mêmes qu'ils ne le désirent aussi pour les autres¹⁵⁵». Or telle est bien la formule la plus haute du communisme, assise sur la non-rivalité généralisée des (vrais) biens, par là offerts à la production et à la jouissance authentiquement communes, c'est-à-dire débarrassées des désirs individuels de capture que la vie passionnelle ne cesse autrement de recréer. Seule la non-rivalité nous sauve vraiment de la figure du désir-maître. Mais elle demande des hommes vivant sous la conduite de la raison, et ce n'est pas là une petite hypothèse. Le renversement du capitalisme ne suffit pas en lui-même à la satisfaire car si les structures sociales du capitalisme portaient la capture à un point extrême, elles puisaient largement dans des ressources de la vie passionnelle qui lui pré-existaient – et qui lui survivront. À voir comment elle renaît endogènement des situations *a priori* pensées pour l'éviter, on finirait presque par se dire que la *structure formelle de la capture* elle-même doit avoir comme un conatus – disons moins allusivement qu'elle est un attracteur très puissant de la vie passionnelle, la démonstration en étant donnée dans les cas maxi-

maux où elle échoit... à qui ne l'a pas même demandée, à la façon du naufragé de Pascal, fait roi par les habitants de l'île où il s'est échoué¹⁵⁶. C'est pourquoi, le capitalisme (hypothétiquement) à terre, le communisme véritable n'advient pas pour autant *du même coup*, si du moins l'on entend par là l'affranchissement définitif d'avec la figure du désir-maître.

Aussi «le libre épanouissement de chacun, condition du libre épanouissement de tous» est-il une affaire moins simple que ne le suggèrent Marx et Engels dans le *Manifeste*, et le meilleur moyen de sauver l'idée d'émancipation est sans doute de rompre avec l'idée du grand soir de l'émancipation, irruption soudaine et miraculeuse d'un ordre de rapports humains et sociaux tout autres. Qu'ils ne puissent pas devenir du jour au lendemain *tout* autres n'empêche pas qu'ils puissent devenir autres, et même significativement autres. Car la disjonction radicale de la vie sous la conduite de la raison et de la vie sous l'emprise des passions n'entraîne pas pour autant que tout s'équilibre dans le registre de cette dernière, ni que tout s'indifférencie du «mauvais» côté de la coupure. La servitude de la condition passionnelle – elle est bien servitude puisqu'elle est hétérodétermination, attachement à des causes et des choses extérieures – n'est pas contradictoire avec la diversité des agencements institutionnels dans lesquels sont coulées les passions humaines, par là toujours déjà passions sociales. Et tous les agencements ne se valent pas. Diversement informées par les structures et les institutions, les passions en interaction et en composition déterminent des possibilités contrastées de puissance, de désir et de joie. Une Cité dont les agencements institutionnels ne font marcher les sujets qu'à la crainte et où «la paix dépend de l'inertie de sujets conduits comme du bétail pour n'apprendre rien que l'esclavage mérite le nom de solitude mieux encore que celui de "Cité"¹⁵⁷». Le joug

des affects tristes n'est pas moins joug que celui des affects joyeux, mais il est... triste – ce qui ne fait pas une mince différence. Ni la même forme de vie. Car les sujets conduits par la peur sont rivés, individuellement et collectivement, aux plus bas niveaux de puissance, et la comparaison est immédiate entre une multitude conduite par l'espoir plus que par la crainte et une multitude soumise par la crainte plus que par l'espoir : « L'une s'applique à cultiver la vie, l'autre seulement à éviter la mort¹⁵⁸. » Voilà donc par où se hiérarchisent les différents régimes de la vie passionnelle collective : non par le relâchement de la servitude des passions, mais par le jeu diversement réjouissant et empuissantisant de leurs mises en forme institutionnelles. « Par conséquent, lorsque nous disons que l'État le meilleur est celui où les hommes passent leur vie dans la concorde, j'entends par là une vie humaine, qui se définit non par la seule circulation du sang et par les autres fonctions communes à tous les animaux, mais avant toute chose par la raison, véritable vertu de l'âme et sa vraie vie¹⁵⁹. »

La sortie des rapports sociaux du capitalisme ne nous fait pas sortir de la servitude passionnelle. Elle ne nous libère pas par elle-même de la violence désordonnée du désir et des efforts de puissance. Et c'est peut-être en ce point précis que le réalisme spinozien des passions est le plus utile à l'utopie marxienne : pour la dégriser. L'extinction du politique par la dissolution définitive des classes et de leur conflit, le dépassement de tous les antagonismes par le triomphe du prolétariat, cette non-classe défaite de tout intérêt de classe, sont des fantasmagories post-politiques, peut-être l'erreur anthropologique la plus profonde de Marx¹⁶⁰, celle qui consiste à rêver une éradication définitive de la violence quand il n'est pas d'autre horizon que d'en rechercher les mises en forme les moins destructrices. Spinoza fait remarquer que si les hommes étaient des Sages,

c'est-à-dire tous conduits par la raison, ils n'auraient besoin ni de lois ni d'institutions politiques. Mais précisément, sages, ils ne le sont pas... C'est pourquoi ils n'ont d'autre choix que de compter avec les mouvements passionnels du conatus qui, de soi, «n'exclut ni les conflits, ni les haines, ni la colère, ni les ruses, ni absolument rien de ce que l'appétit conseille¹⁶¹». Pas plus la récommune que le dépassement du capitalisme ne nous affranchissent de cette part de violence et ne nous dispensent d'en réinventer les régulations institutionnelles. C'est pourquoi, si l'on décide de lui donner le sens de l'émancipation radicale, force est alors de reconnaître que le communisme est une longue patience, un effort continu, et peut-être seulement, pour parler encore une fois comme Kant, une idée régulatrice. Ne parlons même pas d'une émancipation qui signifierait, d'après les illusions de la subjectivité, souveraineté d'un moi parfaitement autonome : l'exodétermination passionnelle est notre irrémissible condition. Et ne rêvons pas non plus à l'abolition définitive des rapports de dépendance. Il est impossible que l'intérêt d'un ne se trouve jamais devoir passer par un autre, et qu'il n'en résulte quelque effet de domination : les intérêts amoureux, que ce soit sous la forme de l'éros ou bien du désir de reconnaissance, passent par construction par des tiers élus, individuels ou collectifs. Ces intérêts-désirs, expression même de la logique amoureuse du conatus et de sa servitude passionnelle, frayent leurs voies impérieusement, parfois violemment, et ni les transformations des formes de la propriété ni la généralisation des rapports d'association ne sauraient les désarmer complètement. Si le vrai communisme consiste en la vie *ex ductu rationis*, autant reconnaître qu'il est un horizon et renoncer de bonne heure aux illusions de la société radieuse.

Mais le renoncement au *telos* n'est pas renoncement à tous les progrès qui peuvent s'effectuer dans sa

direction. Toutes les reconfigurations du régime des passions qui ont pour effet de repousser un peu plus la figure de la capture sont bonnes à prendre. Quels sont les agencements de la vie collective qui maximisent les effectuations de nos puissances d'agir et de nos puissances de penser : telle est exactement la question du *Traité politique*, en ce sens premier manifeste réaliste, non pas du parti, mais de la vie communiste. Car un autre nom de la vie communiste pourrait être la démocratie radicale. Or cette question ne cesse de courir à travers tout le *Traité*, le plus souvent en creux, ou si l'on veut en filigrane, mais bien présente cependant puisque Spinoza ne cesse pas de reconduire tous les faits de pouvoir, c'est-à-dire de capture, à la puissance immanente de la multitude. Il n'est pas de *potes-tas* qui n'émane de la *potentia (multitudinis)*¹⁶² – mais sous la forme du détournement et au profit du plus puissant des désirs-mâîtres, le désir du souverain. Or, de tous les régimes, seule la démocratie organise les retrouvailles de la multitude et de sa propre puissance¹⁶³. « J'en viens enfin à ce troisième type d'État, absolu en tout, que nous appelons "démocratique"¹⁶⁴ » : ainsi commence le chapitre XI du *Traité politique*... chapitre inachevé qui nous est laissé comme une sorte d'ouverture à la fois opaque et vertigineuse. *Omino absolutum imperium* : Spinoza n'a pas l'habitude de lâcher les mots à la légère, et l'on pressent que la promesse de « l'État absolu en tout » n'est autre que celle de la multitude à nouveau souveraine. L'inachèvement du *Traité* nous laisse la charge de connaître les conditions et d'inventer les voies de cette parousie de la souveraineté ou, pour le dire autrement, de retrouver, pour l'installer enfin dans la durée, ce moment-flash, « originel », fictif bien sûr, mais conceptuellement signifiant, où la multitude manifesta sa puissance souveraine... avant d'en être immédiatement dépossédée par l'opération de tous les mécanismes de la

capture et la constitution des structures verticales du pouvoir. Sous le désir-maître principal, celui du souverain, d'autres désirs-maîtres ont éclos et reproduit son geste captateur – que toutes les structures sociales favorisent, pour ne rien dire des dynamiques spontanées de la vie passionnelle. Que les poignes de fer de la coercition brute et des divers asservissements patronaux aient muté en assujettissements joyeux par travail épithumogénique interposé est évidemment un progrès, mais un progrès de second ordre au sein du même – le même du désir-maître et de la capture. C'est-à-dire le même de l'exploitation passionnelle. Or, pour tous les atours joyeux qu'elle s'efforce de se donner, afin d'ailleurs de maximiser sa propre efficacité, l'exploitation passionnelle est par construction fixation des puissances d'agir enrôlées sur les finalités et sur les objets intermédiaires assignés par le désir-maître, et partant impuissantisation relative. Libérer, autant qu'il se peut et même si l'émancipation définitive n'est qu'une ligne d'horizon, les individus de la tutelle, triste ou joyeuse, des désirs-maîtres, ça n'est pas seulement en finir avec les asymétries de la capture et leur cortège de dominations, mais aussi rouvrir le spectre des possibilités offertes à leurs effectuations de puissance. L'aliénation est sans dehors puisque nous sommes voués à l'exodétermination, c'est entendu, mais toutes ses formes ne se valent pas. Certaines parmi elles rendent les individus à de plus grandes latitudes de désirer et de jouir, en les déliant des idées fixes de désirs-maîtres sous lesquelles d'autres les forcent à vivre. La vie commune n'est pas un choix que les hommes auraient la liberté de ne pas faire, les forces endogènes de leurs vies passionnelles les y conduisent nécessairement¹⁶⁵, à commencer par celles des réquisits de la vie matérielle à reproduire. Mais les rapports sous lesquels cette vie commune vient à s'agencer ne sont pas écrits d'avance ni pour

l'éternité, et il est permis d'en préférer certains plutôt que d'autres. Leur invention et leur production dans le réel de l'histoire est l'effet imprévisible des dynamiques de la vie passionnelle collective – aussi connue sous le nom de politique. Si l'idée de progrès a un sens, il ne peut être que l'enrichissement de la vie en affects joyeux, et puis parmi eux, en ceux qui élargissent le champ des possibilités offertes à nos effectuations de puissance et les conduisent à s'orienter vers «le vrai bien»: «j'entends par là une vie humaine».

Références bibliographiques

Aglietta Michel et André Orléan, *La violence de la monnaie*, PUF, 1982.

Aglietta Michel et André Orléan (dir.), *La monnaie souveraine*, Odile Jacob, 1998.

Aglietta Michel et André Orléan, *La monnaie entre violence et confiance*, Odile Jacob, 2002.

Alis David, « "Travail émotionnel, dissonance émotionnelle et contrefaçon de l'intimité". Vingt cinq ans après la publication de *Managed Heart* d'Arlie R. Hochschild », in Isabelle Berrebi-Hoffmann, *Politiques de l'intime. Des utopies sociales d'hier aux mondes du travail d'aujourd'hui*, coll. « Recherches », La Découverte, 2009.

Artous Antoine, *Travail et émancipation sociale. Marx et le travail*, Éditions Syllepse, 2003.

Balibar Étienne, *Spinoza et la politique*, coll. « Philosophies », PUF, 1985.

Baranski Laurence, *Le manager éclairé, pilote du changement*, Éditions d'Organisation, 2001.

Barthes Roland, *La chambre claire. Notes sur la photographie*, Seuil, 1980.

Bidet Jacques et Gérard Duménil, *Altermarxisme. Un autre marxisme pour un autre monde*, coll. « Quadrige », PUF, 2007.

Boltanski Luc et Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, coll. « Essais », Gallimard, 1999.

Bourdieu Pierre, *Choses dites*, Éditions de Minuit, 1987.

Bove Laurent, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, coll. « âge classique », Vrin, 1996, p. 41.

Bove Laurent, « *Éthique*, partie III », in Pierre-François Moreau et Charles Ramond (dir.), *Lectures de Spinoza*, Ellipses, 2006.

Boyer Robert, *Théorie de la Régulation*, coll. « Repères », La Découverte, 2004.

Caillat Gérard et Pierre Legendre, *Dominus Mundi. L'empire du management*, DVD, Idéale Audience, ARTE France.

Camus Albert, *Caligula*, coll. « Folio », Gallimard, 1972.

Cette Gilbert, Jacques Delpla et Arnaud Sylvain, *Le partage des fruits de la croissance en France*, Rapport du CAE n° 85, La Documentation Française.

Citton Yves, *Mythocratie. Storytelling et imaginaire de gauche*, Éditions Amsterdam, 2010.

Coutrot Thomas, *L'entreprise néolibérale, nouvelle utopie capitaliste ?*, La Découverte, 1998.

Dardot Pierre et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, La Découverte, 2009.

Deleuze Gilles, *Proust et les signes*, coll. « Quadrige », PUF, 1970.

Delumeau Jean, *L'aveu et le pardon*, Fayard, 1990.

Denord François et Antoine Schwartz, *L'Europe sociale n'aura pas lieu*, Éditions Raisons d'agir, 2009.

Dobry Michel, *Sociologie des crises politiques*, Presses de Sciences-Po, 1992.

Dujarier, Marie-Anne, *L'idéal au travail*, coll. « Partage du savoir », PUF, 2006.

Duménil Gérard et Dominique Lévy, *Économie marxiste du capitalisme*, coll. « Repères », La Découverte, 2003.

Durand Jean-Pierre et Marie-Christine Le Floch (dir.), *La question du consentement au travail. De la servitude volontaire à l'implication contrainte*, L'Harmattan, 2006.

Durkheim Émile, *Sociologie et philosophie*, coll. « Quadrige », PUF, 1996.

Falafil, « Quel paradigme du don ? En clé d'intérêt ou en clé de don ? Réponse à Frédéric Lordon », in *De l'anti-utilitarisme. Anniversaire, bilan et controverses, Revue du MAUSS semestrielle*, n° 27, 2006.

Fischbach Franck, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, coll. « Librairie philosophique », Vrin, 2009.

Foucault Michel, « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », in Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », Gallimard, 1984.

Gasparini William, « Dispositif managérial et dispositions sociales au consentement. L'exemple du travail de vente d'articles de sport », in Jean-Pierre Durand et Marie-Christine Le Floch (dir.), *La question du consentement au travail. De la servitude volontaire à l'implication contrainte*, coll. « Logiques sociales », L'Harmattan, 2006.

(de) Gauléjac Vincent, *La société malade de la gestion*, Seuil, 2004

Gillot Pascale, *L'esprit, figures classiques et contemporaines*, CNRS Éditions, 2007.

Guillaume Geneviève, *L'ère du coaching. Critique d'une violence euphémisée*, Syllepse, 2009.

Johnson Simon, « The Quiet Coup », *The Atlantic*, www.theatlantic.com/doc/200905/imf-advice, 2009.

Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, coll. « Bibliothèques des textes philosophiques », Vrin.

Levi Primo, *Si c'est un homme*, Julliard, 1995.

Limann Teodor, *Morts de peur*, Les empêcheurs de penser en rond, 2007.

Lordon Frédéric, *La politique du capital*, Odile Jacob, 2002

Lordon Frédéric, « Le don tel qu'il est et non qu'on voudrait qu'il fût », in *De l'anti-utilitarisme. Anniversaire, bilan et controverses, Revue du MAUSS semestrielle*, n° 27, 2006.

Lordon Frédéric, *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, coll. « Armillaire », La Découverte, 2006.

Lordon Frédéric, « La légitimité n'existe pas. Éléments pour une théorie des institutions », *Cahiers d'Économie Politique*, n° 53, 2007.

Lordon Frédéric, *La crise de trop. Reconstruction d'un monde failli*, Fayard, 2009.

Lordon Frédéric, « L'empire des institutions », *Revue de la Régulation*, n° 7, 2010, <http://regulation.revues.org/>

Lordon Frédéric, « La puissance des institutions », *Revue du MAUSS permanente*, 2010, <http://www.journaldumauss.net/>

Lordon Frédéric, « *Homo Passionalis (Economicus)* », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, à paraître 2011.

Capitalisme, désir et servitude

Lordon Frédéric et André Orléan, « Genèse de l'État et genèse de la monnaie : le modèle de la *potentia multitudinis* », in Citton Y. et Lordon F., *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Editions Amsterdam, 2008.

Maître Jacques, *L'autobiographie d'un paranoïaque*, Anthropos, 1994.

Matheron Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, coll. « Le sens commun », Minuit, 1988.

Marx Karl, *Le Capital*, Éditions du Progrès, 1982.

Marx Karl, *Philosophie*, coll. « Folio », Gallimard, 1994.

Marx Karl, Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, Éditions sociales, 1990.

Menger Pierre-Michel, *Portrait de l'artiste en travailleur. Métamorphoses du capitalisme*, coll. « La République des idées », Seuil, 2006.

Moreau Pierre-François, « Les deux genèses de l'État dans le *Traité théologico-politique* », in *Spinoza, État et religion*, ENS Éditions, 2005.

Nagy Piroska, *Le don des larmes au Moyen-Âge*, coll. « Bibliothèque Histoire », Albin Michel, 2000.

Negri Antonio, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, PUF, 1982 (réédition Éditions Amsterdam, 2006)

Orléan André, « L'individu, le marché et l'opinion : réflexions sur le capitalisme financier », *Esprit*, novembre 2000.

Ould-Ahmed Pepita, « Monnaie des anthropologues, argent des économistes : à chacun le sien ? », in Baumann E., Bazin L., Ould-Ahmed P., Phélinas P., Selim M., Sobel R., (dir.),

L'argent des anthropologues, la monnaie des économistes, L'Harmattan, 2008.

Pascal, « Premier discours », *Trois discours sur la condition des grands*, in *Œuvres complètes*, coll. « L'Intégrale », Seuil, 2002.

Pascal, *Pensées*, in *Œuvres complètes*, coll. « L'Intégrale », Seuil, 2002.

Perret Gilles, *Ma mondialisation*, documentaire, DVD Les Films du paradoxe, 2006.

Platon, *Gorgias*, présentation et traduction de Monique Canto-Sperber, GF-Flammarion, 2007.

Poster Winnifred, « Who's on Line ? Indian Call Centers Agents Pose as Americans for US-Outsourced Firms », *Industrial Relations*, vol. 46, n° 2, 2007.

Postone Moshe, *Temps, travail et domination sociale*, Mille et une nuits, 2009.

Prévieux Julien, *Lettre de non-motivation* (Archon), 2000.

Rancière Jacques, *La mésestente. Politique et Philosophie*, Galilée, 2002.

Rosset Clément, *En ce temps-là. Notes sur Louis Althusser*, Minuit, 1992.

Rouaud Christian, *Les Lip. L'imagination au pouvoir*, DVD, Les Films du paradoxe, 2007.

Ruffin François, *La guerre des classes*, Fayard, 2008.

Sévérac Pascal, « Le devenir actif du corps affectif », *Astérion*, n° 3, septembre 2005, <http://asterion.revues.org/index.html>

Sévérac Pascal, *Le devenir actif chez Spinoza*, Honoré Champion, 2005.

Spinoza, *Éthique*, traduction de Robert Misrahi, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », PUF, 1990.

Spinoza, *Traité politique*, traduction de Charles Ramond, *Œuvres V*, coll. «Épiméthée», PUF, 2005.

Spinoza, *Traité politique. Lettres*, traduction de Charles Appuhn, GF-Flammarion, 1966.

Théret Bruno, «La monnaie au prisme de ses crises d'hier et d'aujourd'hui» in Théret B. (dir.), *La monnaie dévoilée par ses crises*, Éditions de l'EHESS, 2007.

Tietmeyer Hans, *Économie sociale de marché et stabilité monétaire*, Economica, 1999.

Viallet Jean-Robert, *La mise à mort du travail*, DVD Yami2 production.

Vinciguerra Lorenzo, *Spinoza et le signe. Genèse de l'imagination*, coll. «Âge classique», Vrin, 2005.

Zourabichvili François, *Spinoza, une physique de la pensée*, coll. «Philosophie d'aujourd'hui», PUF, 2002.

Notes

1. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, coll. «Bibliothèques des textes philosophiques», Vrin, 1997, p. 105.
2. La théorie marxiste a considérablement refait son retard en cette matière, notamment à l'initiative de Gérard Duménil et Dominique Lévy qui formulent explicitement l'«hypothèse du cadrisme». Voir *Économie marxiste du capitalisme*, coll. «Repères», La Découverte, 2003. Voir également Jacques Bidet et Gérard Duménil, *Altermarxisme. Un autre marxisme pour un autre monde*, coll. «Quadrige», PUF, 2007.
3. *Eth.*, III, 6, soit *Éthique*, partie III, proposition 6, ici dans la traduction de Robert Misrahi.
4. En particulier les théoriciens du MAUSS, le Mouvement Anti-utilitariste en Sciences Sociales, qui s'efforcent de montrer que l'homme n'est pas qu'être d'intérêt mais peut aussi prendre la figure de l'*homo donator*, altruiste et désintéressé. Pour une controverse à ce sujet, voir Frédéric Lordon, «Le don tel qu'il est et non qu'on voudrait qu'il fût», et Falafil, «Quel paradigme du don? En clé d'intérêt ou en clé de don? Réponse à Frédéric Lordon», in *De l'anti-utilitarisme. Anniversaire, bilan et controverses*, *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 27, 2006.
5. Voir Frédéric Lordon, *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, coll. «Armillaire», La Découverte, 2006.
6. *Eth.*, IV, appendice, chapitre XXVIII.
7. Et l'on fera une différence entre le «lot commun» qui n'échappe pas aux nécessités de la reproduction matérielle par l'échange monétaire, et le «vulgaire» défini, lui, par le fait que son esprit est «entièrement» occupé par l'image de l'argent.
8. Pepita Ould-Ahmed, «Monnaie des anthropologues, argent des

économistes : à chacun le sien ? », in Baumann E., Bazin L., Ould-Ahmed P., Phélinas P., Selim M., Sobel R., (dir.), *L'argent des anthropologues, la monnaie des économistes*, L'Harmattan, 2008.

9. Michel Aglietta et André Orléan, *La violence de la monnaie*, PUF, 1982 ; *La monnaie entre violence et confiance*, Odile Jacob, 2002 ; (dir.) *La monnaie souveraine*, Odile Jacob, 1998.

10. Sur les formes de confiance monétaire et leurs armatures institutionnelles, voir Bruno Théret, « La monnaie au prisme de ses crises d'hier et d'aujourd'hui » in Théret B. (dir.), *La monnaie dévoilée par ses crises*, Éditions de l'EHESS, 2007.

11. Sur l'idée de la souveraineté de la monnaie comme manifestation de la puissance de la communauté : Frédéric Lordon et André Orléan, « Genèse de l'État et genèse de la monnaie : le modèle de la *potentia multitudinis* », in Citton Y. et Lordon F., *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Editions Amsterdam, 2008.

12. Pierre Bourdieu, *Choses dites*, Éditions de Minuit, 1987.

13. Karl Marx, Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, Éditions sociales, 1982, p. 86.

14. *Eth.*, III, définition des affects I.

15. Laurent Bove, « Éthique, partie III », in Pierre-François Moreau et Charles Ramond (dir.), *Lectures de Spinoza*, Ellipses, 2006.

16. *Eth.*, III, 9, scolie.

17. Sur l'importance du corps traçable, du corps retenant des traces (*vestigia*) comme support de la mémoire, et sur la causalité vestigiale de la vie affective, l'ouvrage de référence est celui de Lorenzo Vinciguerra, *Spinoza et le signe. Genèse de l'imagination*, coll. « âge classique », Vrin, 2005.

18. *Eth.* III, 15, corollaire : « Du seul fait que nous avons considéré un objet en même temps que nous étions affectés d'une joie ou d'une tristesse dont il n'était pourtant pas la cause efficiente, nous pouvons l'aimer ou le haïr ».

19. *Eth.*, III, 27.

20. Voir Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, coll. « Le sens commun », Minuit, 1988.

21. Pascal Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*, Honoré Champion, 2005.

22. Une fausse antinomie (celle du « calcul » et des « affects ») par excellence. Voir « *Homo Passionalis Economicus* », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, à paraître 2011.

23. Laurent Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, coll. « âge classique », Vrin, 1996.

24. *Eth.*, III, définition des affects XIII.

25. *Eth.*, III, 37, démonstration.

26. L'adjectif « fordien » est ici à comprendre au sens du régime d'accumulation fordien (fordisme) dont le concept a été dégagé par la théorie de la Régulation. Voir Robert Boyer, *Théorie de la Régulation*, coll. « Repères », La Découverte, 2004.

27. *Ma mondialisation*, documentaire de Gilles Perret, DVD Les Films du paradoxe, 2006.

28. *Eth.*, IV, appendice, chapitre XXVIII.

29. *Id.*

30. Robert Boyer, *op. cit.*

31. Contrairement au contresens commun d'une lecture française qui projette indûment ses propres référents, l'« économie sociale de marché », qui, de création allemande, donne son corps de doctrine à la construction européenne, ne se définit nullement par une visée de développement des appareils de protection sociale mais bien plutôt par l'amélioration du bien-être des consommateurs *via l'intensification de la concurrence* : « Cette orientation sur la consommation équivaut en fait à une prestation sociale de l'économie de marché » écrit Alfred Müller-Armack, conseiller de Ludwig Erhard et penseur de l'ordolibéralisme (dont l'Union européenne a fait son corpus intellectuel) (cité par Hans Tietmeyer, *Économie sociale de marché et stabilité monétaire*, Economica, 1999 ; voir également François Denord et Antoine Schwartz, *L'Europe sociale n'aura pas lieu*, Raisons d'agir, 2009).

32. *Eth.*, III, 27.

33. Les guillemets signalant une commodité de langage car l'individu n'est pas l'auteur de ses désirs qui, sous le régime des affects passifs, lui viennent toujours pour partie du dehors. La loi de l'orientation des vecteurs-conatus, c'est toujours l'hétéronomie, et la « spontanéité » est exo-déterminée.

34. Sur la nature et l'histoire de cette transformation, voir Frédéric Lordon, *La politique du capital*, Odile Jacob, 2002 ; *Et la vertu sauvera le monde. Après la crise financière, le salut par l'« éthique » ?*, Raisons d'agir, 2003

35. La part des dividendes dans le PIB passe de 3,2 % en 1982 à 8,5 % en 2007, voir Gilbert Cette, Jacques Delpla et Arnaud Sylvain, *Le partage des fruits de la croissance en France*, Rapport du CAE n° 85, La Documentation Française.

36. Qui passent de quelques pourcents au début des années 90 à des niveaux communément supérieurs à 20 % aujourd'hui.

37. Sur ce projet de l'entreprise néolibérale d'investissement total des salariés, voir, entre autres, Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, La Découverte, 2009 ; Vincent de Gauléjac, *La société malade de la gestion*, Seuil, 2004 ; Marie-Anne Dujarier, *L'idéal au travail*, coll. « Partage du savoir », PUF, 2006 ; Jean-Pierre Durand et Marie-Christine Le Floch (dir.), *La question du consentement au travail. De la servitude volontaire à l'implication contrainte*, L'Harmattan, 2006 ; Geneviève Guilhaume, *L'ère du coaching. Critique d'une violence euphémisée*, Syllepse, 2009.

38. Thomas Coutrot, *L'entreprise néolibérale, nouvelle utopie capitaliste ?*, La Découverte, 1998.

39. Mais, faut-il le dire, en profits pas nécessairement monétaires.

40. Voir à ce propos André Orléan, « L'individu, le marché et l'opinion : réflexions sur le capitalisme financier », *Esprit*, novembre 2000.

41. Pascal, *Pensées*, 58 (Lafuma).

42. *Ibid.*

43. *Ibid.*

44. Pascal, *Pensées*, 604.

45. Albert Camus, *Caligula*, coll. « Folio », Gallimard, 1972.

46. *Id.*, acte II, scène V.

47. Teodor Limann, *Morts de peur*, Les empêcheurs de penser en rond, 2007.

48. À partir du grec *épathumia* qui signifie désir.

49. Michel Foucault, « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », in Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », Gallimard, 1984.

50. « J'appelle cause adéquate celle qui permet, par elle-même, de percevoir clairement et distinctement son effet. Mais j'appelle cause inadéquate ou partielle celle qui ne permet pas de comprendre son effet par elle seule » (*Eth.*, III, définition I) ; « ... je dis au contraire que nous sommes passifs lorsqu'il se produit en nous, ou lorsqu'il suit de notre nature, quelque chose dont nous ne sommes que la cause partielle » (*Eth.*, III, définition II).

51. *Eth.*, I, 28 : « Une chose singulière, ou, en d'autres termes, une chose quelconque qui est finie et dont l'existence est déterminée, ne peut exister ni être déterminée à agir, qu'elle ne soit déterminée à l'existence et à l'action par une autre cause qui est également finie et dont l'existence est déterminée ; et, à son tour, cette cause ne peut pas non plus exister ni être déterminée à agir, qu'une autre cause également finie et dont l'existence est déterminée, ne la détermine à l'action, et ainsi de suite à l'infini ».

52. Roland Barthes, *La chambre claire. Notes sur la photographie*, Seuil, 1980

53. Lettre XXIII à Blyenbergh, Spinoza, *Traité politique. Lettres*, traduction de Charles Appuhn, GF-Flammarion, 1966.

54. Lettre XXX à Oldenburg, *op. cit.*

55. *Eth.*, III, 31, scolie.

56. « Par *bien*, j'entends ici toute forme de joie et, en outre, tout ce qui conduit à la joie, notamment ce qui satisfait un désir. Par *mal*, j'entends

toute forme de tristesse, notamment celle qui frustre un désir » (*Eth.*, III, 39, scolie).

57. Pour une lecture du *Traité politique* comme théorie générale des institutions sociales, voir Frédéric Lordon, « L'empire des institutions », *Revue de la Régulation*, n° 7, 2010, <http://regulation.revues.org/>; « La puissance des institutions », *Revue du MAUSS permanente*, 2010.

58. Soit *Traité politique*, chapitre III, article 8, ici dans la traduction de Charles Ramond, *Œuvres V*, coll. « Épiméthée », PUF, 2005.

59. La référence à la circulation du sang a ici probablement une fonction polémique, dirigée à l'encontre de Hobbes pour qui les institutions politiques sont un moyen supplémentaire que se donnent les conatus individuels pour se maintenir, mais qui définit le conatus comme les mouvements réflexes du corps visant à préserver la fonction vitale de la circulation du sang, donc selon une finalité de simple *auto-conservation*, là où Spinoza conçoit le conatus comme mouvement de la *persévérance dans l'être* (et non dans un certain état), c'est-à-dire, tendanciellement, comme effectuations de puissance aussi étendues et variées que possible.

60. « Je sais bien que ces noms ont une autre signification dans l'usage courant. Mais mon dessein est d'expliquer non pas le sens des mots, mais la nature des choses » (*Eth.*, III, définition des affects XX, explication).

61. *Eth.*, II, 40, scolie II.

62. François Zourabichvili, *Spinoza, une physique de la pensée*, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », PUF, 2002.

63. Primo Levi, *Si c'est un homme*, Julliard, 1995, p. 128.

64. *Eth.*, III, 37, démonstration.

65. *Eth.*, III, 13, scolie.

66. *Eth.*, III, 29.

67. *Eth.*, III, 30.

68. Laurent Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, coll. « âge classique », Vrin, 1996, p. 41.

69. *Eth.*, III, définition III.

70. Et ceci évidemment sans exclure que cette antériorité chronologique soit au principe d'associations si fortes qu'elles conduiront éventuellement, au fil de leurs réactivations, à transporter les figures parentales dans les quêtes d'amour ultérieures.

71. *Eth.*, III, 37, démonstration.

72. *TP*, I, 1.

73. Pour une analyse proprement socio-institutionnelle du mimétisme affectif spinoziste, voir Frédéric Lordon, « La puissance des institutions », *Revue du MAUSS permanente*, avril 2010, <http://www.journaldumauss.net/>.

74. Yves Citton, *Mythocratie. Storytelling et imaginaire de gauche*, Éditions Amsterdam, 2010.

75. Et ceci même si le capitalisme met toute son inventivité à réintégrer ces fuyards... mais pas toujours avec succès.

76. Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde*, op. cit.

77. Jean-Robert Viallet, *La mise à mort du travail*, opus 2, *L'aliénation*, Yami2 production.

78. J'emprunte cet exemple à David Alis, « "Travail émotionnel, dissonance émotionnelle et contrefaçon de l'intimité". Vingt-cinq ans après la publication de *Managed Heart* d'Arlie R. Hochschild », in Isabelle Berrebi-Hoffmann, *Politiques de l'intime. Des utopies sociales d'hier aux mondes du travail d'aujourd'hui*, coll.

« Recherches », La Découverte, 2009. L'article original de Poster : « Who's on Line ? Indian Call Centers Agents Pose as Americans for US-Outsourced Firms », *Industrial Relations*, vol. 46, n° 2, 2007.

79. David Alis, *art. cit.*, p. 231.

80. Jean Delumeau, *L'aveu et le pardon*, Fayard, 1990.

81. Pirooska Nagy, *Le don des larmes au Moyen-Âge*, Bibliothèque Histoire, Albin Michel, 2000.

82. David Alis, *art. cit.*, p. 227.

83. Julien Prévieux, *Lettre de non-motivation* (Archon), 2000.

84. Voir William Gasparini, « Dispositif managérial et dispositions sociales au consentement. L'exemple du travail de vente d'articles de sport », in Jean-

Pierre Durand et Marie-Christine Le Floch (dir.), *La question du consentement au travail. De la servitude volontaire à l'implication contrainte*, coll. « Logiques sociales », L'Harmattan, 2006.

85. Pascale Gillot souligne très justement la différence entre la pensée de Descartes et ce mouvement de pensée plus général qu'on peut appeler le cartésianisme. Car, au-delà de son auteur éponyme, le cartésianisme peut être conçu comme la position d'un problème, celui des rapports de l'âme et du corps, que les « cartésiens » qui ne s'affilient pas tous à Descartes feront leur, mais auquel ils donneront chacun sa solution. Sous ce rapport, et pour tout ce qui les sépare de Descartes lui-même, Malebranche, Spinoza et Leibniz sont à leur manière cartésiens. Voir Pascale Gillot, *L'esprit, figures classiques et contemporaines*, CNRS Éditions, 2007.

86. Et la différence n'est pas que de mots car envisager plusieurs substances comme Descartes, ou plusieurs attributs d'une unique substance comme Spinoza, fait de considérables différences.

87. *Eth.*, III, définition III.

88. *Id.*

89. Mais toutes les neurosciences ne le sont pas, ainsi Antonio Damasio : *L'erreur de Descartes*, Odile Jacob, 1995.

90. Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, coll. « Quadrige », PUF, 1970.

91. *Eth.*, IV, appendice, chapitre XIII.

92. *Traité politique*, X, 8, dans la traduction de Charles Ramond, *Œuvres*, V, coll. « Epiméthée », PUF, 2005.

93. Platon, *Gorgias*, 517 b-c, dans la présentation et la traduction de Monique Canto-Sperber, GF-Flammarion, 2007.

94. Sur l'idée d'auto-affection de la multitude, voir Frédéric Lordon, « L'empire des institutions », *Revue de la Régulation*, n° 6, 2010, <http://regulation.revues.org/>.

95. *Eth.*, III, 49.

96. Il faut des épisodes de crise intense, comme celle qui s'est ouverte

depuis 2007, et la quête de « responsables » et de « responsabilités » qui s'en suit immanquablement, pour mettre au jour, pourvu que cette quête soit bien conduite, les ingénieurs cachés du système et faire apparaître la part prise par l'activité de groupes d'intérêt particuliers à la construction contingente de la « nécessité ». Voir en matière de participation de l'industrie financière à l'édiction de ses propres règles du jeu : Simon Johnson, « The Quiet Coup », *The Atlantic*, www.theatlantic.com/doc/200905/imf-advice, 2009 ; Frédéric Lordon, *La crise de trop*, Fayard, 2009, chap. 1.

97. Laurence Baranski, *Le manager éclairé, pilote du changement*, Editions d'Organisation, 2001, tiré de Geneviève Guilhaume, *L'ère du coaching. Critique d'une violence euphémisée*, Editions Syllepse, 2009.

98. Cité in Geneviève Guilhaume, *L'ère du coaching. Critique d'une violence euphémisée*, Editions Syllepse, 2009, p. 107.

99. Voir ainsi *Dominus Mundi. L'empire du management*, Gérard Caillat et Pierre Legendre, DVD, Idéale Audience, ARTE France ; Jean-Robert Viallet, *La mort du travail en France*, *op. cit.*

100. « Avant-propos dialogué », in Jacques Maître, *L'autobiographie d'un paranoïaque*, Anthropos, 1994, p. VI.

101. Joseph Lahitton, *Deux conceptions divergentes de la vocation sacerdotale. Exposé. Controverse. Conséquences pratiques*, Lethielleux, 1910, cité par Jacques Maître, *op. cit.*, p. 16.

102. *Id.*

103. *Ibid.*

104. *Eth.*, IV, 7.

105. Au demeurant la violence symbolique est loin de n'être qu'affects joyeux, et ses effets d'assignation, d'interdiction et de minoration peuvent aussi produire des affects tristes (par exemple d'empêchement ou de honte sociale).

106. *Eth.*, IV, 38.

107. *Eth.*, III, définition des affects 28, explication.

108. *Eth.*, III, 31.

109. *Eth.*, III, 31, scolie.

110. TP, VII, 27.

111. Pascal, « Premier discours », *Trois discours sur la condition des grands*, in *Œuvres complètes*, coll. « L'Intégrale », Seuil, 2002.

112. TP, VII, 27.

113. *Eth.*, II, définition VI.

114. « Nous ne nous efforçons pas vers quelque objet, nous ne le voulons, ne le poursuivons, ni ne le désirons pas parce que nous jugeons qu'il est un bien, mais au contraire nous ne jugeons qu'un objet est un bien que parce que nous nous efforçons vers lui, parce que nous le voulons, le poursuivons et le désirons » (*Eth.*, III, 9, scolie).

115. Émile Durkheim, « Jugements de valeur », in *Sociologie et philosophie*, coll. « Quadrige », PUF, 1996.

116. À ce sujet, Frédéric Lordon, « La légitimité n'existe pas. Éléments pour une théorie des institutions », *Cahiers d'Économie Politique*, n° 53, 2007.

117. Voir notamment Pierre-Michel Menger, *Portrait de l'artiste en travailleur. Métamorphoses du capitalisme*, coll. « La République des idées », Seuil, 2006.

118. C'est une critique qui peut notamment être faite à Luc Boltanski et Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, coll. « Essais », Gallimard, 1999.

119. Jacques Rancière, *La mésestante. Politique et Philosophie*, Galilée, 2002.

120. Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, coll. « Philosophies », PUF, 1985, p. 118.

121. Pour faire référence explicite au titre de l'ouvrage dans lequel Jacques Rancière, relisant les archives ouvrières du XIX^e siècle, rapporte ces expériences de prolétaires s'appropriant les pratiques de l'écriture littéraire et poétique et de la plus haute culture dont tous les mécanismes sociaux travaillaient à les exclure. Jacques Rancière, *La nuit des prolétaires*, Fayard, 1981.

122. Frédéric Lordon, *La crise de trop. Reconstruction d'un monde failli*, Fayard, 2009.

123. Antoine Artous, *Travail et émancipation sociale. Marx et le travail*, éditions Syllepse, 2003.

124. Moshe Postone, *Temps, travail et domination sociale*, Mille et une nuits, 2009.

125. Antoine Artous, *op. cit.*, chapitres I à III.

126. Karl Marx, Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, in *Karl Marx, Philosophie*, coll. « Folio », Gallimard, 1994, p. 321.

127. Schelling, *Du Moi comme principe de la philosophie*, in *Premiers écrits*, PUF, 1987, j'emprunte cette citation à Franck Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, coll. « Librairie philosophique », Vrin, 2009, p. 67.

128. Voir à ce sujet Frédéric Lordon, « L'empire des institutions (et leurs crises) », *Revue de la Régulation*, n° 7, 2010, regulation.revues.org/index.html ; « La puissance des institution », *Revue du MAUSS permanente*, 2010, www.journaldumauss.net.

129. *Eth.*, III, 37, démonstration.

130. Voir Christian Rouaud, *Les Lip. L'imagination au pouvoir*, DVD, Les Films du paradoxe, 2007.

131. Pascal Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*, Honoré Champion, 2005 ; voir également : « Le devenir actif du corps affectif », *Astérior*, n° 3, septembre 2005,

<http://asterion.revues.org/index.html>

132. Il serait inexact par exemple de dire qu'il « va au bout de ce qu'il peut », expression qui supposerait le mouvement de se rendre d'un degré d'accomplissement faible, ou nul, à un degré d'accomplissement entier.

133. François Zourabichvili, *Spinoza, une physique de la pensée*, *op. cit.*

134. « 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 » (*Eth.*, III, 7)

135. « La force d'une passion, ou affect, peut surpasser les autres actions d'un homme, ou sa puissance, au point que l'affect se fixe en lui d'une façon tenace » (*Eth.*, IV, 6)

136. Pascal Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*, *op. cit.*, chapitre IV, « Une théorie de l'occupation de l'esprit ».

137. *Eth.*, IV, 38.

138. *Eth.*, IV, 45, corollaire II, scolie.

139. François Ruffin, *La guerre des classes*, Fayard, 2008.
140. En empruntant le terme à Gérard Duménil et Dominique Lévy, voir *Économie marxiste du capitalisme*, op. cit.
141. *TP*, I, 4.
142. Ceci compte non tenu des évolutions les plus récentes qui tendent précisément à « désalariser » le patron pour, faisant monter les éléments patrimoniaux financiers (stock-options) dans sa rémunération, en faire de plus en plus un dirigeant actionnaire (et non plus un dirigeant salarié).
143. Pour paraphraser *TP*, VI, 1.
144. Voir par exemple Michel Dobry, *Sociologie des crises politiques*, Presses de Sciences-Po, 1992.
145. Notamment les chapitres XIV et XV du Livre I.
146. On doit à Pierre-François Moreau d'avoir insisté sur le fait que, hors les chapitres XVI et XVII explicitement consacrés au « contrat », le chapitre V offre l'esquisse d'un modèle alternatif de constitution, qui plus est endogène, de l'État. Voir Pierre-François Moreau, « Les deux genèses de l'État dans le *Traité théologico-politique* », in *Spinoza, État et religion*, ENS Éditions, 2005.
147. *Eth.* IV, 18, scolie.
148. *Eth.*, III, 55, scolie, la traduction de Robert Misrahi est ici légèrement modifiée par celle de Bernard Pautrat.
149. Cité par Clément Rosset in *En ce temps-là. Notes sur Louis Althusser*, Minuit, 1992, p. 22.
150. *TP*, I, 1.
151. *Id.*
152. Qui donne son titre à la quatrième partie de l'*Éthique*.
153. *Eth.*, IV, 37, première démonstration.
154. *Eth.*, V, 42, scolie.
155. *Eth.*, IV, 18, scolie.
156. Pascal, « Premier discours », in *Trois discours sur la condition des grands*, op. cit.
157. *TP*, V, 4, je prends ici la liberté de modifier la traduction de Charles Ramond en restituant le « solitude » de Appuhn à la place de son choix du mot « désert ».
158. *TP*, V, 6.
159. *TP*, V, 5.
160. Karl Marx, *Philosophie*, op. cit., p. 106.
161. *TP*, II, 8.
162. Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, op. cit., Antonio Negri, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, PUF, 1982 (réédition Éditions Amsterdam, 2006).
163. On pourrait trouver incohérent de reprendre ici, après l'avoir exclu plus haut, le schème de la dé-séparation d'un corps d'avec sa puissance. Mais c'est qu'il s'agit en l'espèce du corps social et que cette dé-séparation est ici envisagée du point de vue des parties en tant qu'elles se font une idée du tout où elles se trouvent incluses. Même si, comme tout corps, le corps social ne fait jamais que ce qu'il peut, ni plus ni moins, il reste du sens pour les hommes à considérer que leur agir collectif et ses produits leur échappent – et à désirer en retrouver un certain degré de maîtrise.
164. *TP*, XI, 1.
165. *Eth.*, IV, 37, scolies I et II ; *TTP*, V, 7 ; *TP*, II, 15.

**Cet ouvrage a été achevé d'imprimer
sur Roto-Page par l'Imprimerie Floch à Mayenne
en août 2010.**

**Numéro d'impression : 77385.
Dépôt légal : septembre 2010.
Imprimé en France**

Comment un certain désir s'y prend-il pour impliquer des puissances tierces dans ses entreprises? C'est le problème de ce qu'on appellera en toute généralité le patronat, conçu comme un rapport social d'enrôlement. Marx a presque tout dit des structures sociales de la forme capitaliste du patronat et de l'enrôlement salarial. Moins de la diversité des régimes d'affects qui pouvaient s'y couler. Car le capital a fait du chemin depuis les affects tristes de la coercition brute. Et le voilà maintenant qui voudrait des salariés contents, c'est-à-dire qui désireraient conformément à son désir à lui. Pour mieux convertir en travail la force de travail il s'en prend donc désormais aux désirs et aux affects. L'enrôlement des puissances salariales entre dans un nouveau régime et le capitalisme expérimente un nouvel art de faire marcher les salariés.

Compléter le structuralisme marxien des rapports par une anthropologie spinoziste de la puissance et des passions offre alors l'occasion de reprendre à nouveaux frais les notions d'aliénation, d'exploitation et de domination que le capitalisme voudrait dissoudre dans les consentements du salariat joyeux. Et peut-être de prendre une autre perspective sur la possibilité de son dépassement.

Frédéric Lordon, directeur de recherche au CNRS, travaille au développement d'une économie politique spinoziste (*L'intérêt souverain*, 2006; *Spinoza et les sciences sociales*, 2008) et sur les crises du capitalisme financier (*Jusqu'à quand? Pour en finir avec les crises financières*, 2008; *La crise de trop*, 2009).