

# L'ÉTAT : UNE FORME INSTITUTIONNELLE COMME LES AUTRES ?

**Frédéric Lordon**

CNRS, CESSP, EHESS

---

La théorie de la régulation a accoutumé de ranger, assez logiquement, l'État parmi les formes institutionnelles, et d'en faire par implicite, mais là de manière plus discutable, une forme institutionnelle comme les autres. Tel n'est pourtant par le cas. Pour s'en apercevoir cependant, il faut se doter d'un concept de l'État, comme capture princeps de l'autorité du social. À quoi s'adosseront toutes les formes (captures) institutionnelles ultérieures. De sorte que, si l'État a évidemment la nature institutionnelle, il est plutôt l'archi-institution, ou la méta-institution : une institution à nulle autre pareille puisqu'elle domine et subordonne la totalité de l'ordre institutionnel.

*Mots clés :* État, institutions, souveraineté, autorité, Spinoza.

---

Qu'est-ce qu'une institution ? Je vais répondre dans un registre (abstrait) et avec les moyens (philosophiques) que vous voyez venir. À propos d'une chose quelconque, la perspective spinoziste pose deux questions qui n'en sont qu'une : comment cette chose a-t-elle été produite ? Qu'est-ce qu'elle produit ? On ne comprend ce qu'elle produit qu'en comprenant comment elle a été produite. Comment elle a été produite : c'est la question génétique. Il n'y a aucune intelligence véritable de la chose hors de la perspective génétique. Qu'est-ce qu'une institution ? La méthode s'applique. Mais selon quelle genèse ?

Un chercheur en sciences sociales, par genèse, entend spontanément genèse historique, et n'en conçoit pas d'autre. Il y a cependant des formes institutionnelles dont la genèse historique est hors de portée, si ce n'est tout simplement absurde comme le note Durkheim :

le langage, la religion, la monnaie, l'État. Avec l'État souvent on se récrie : Elias, Bourdieu, d'autres encore n'ont-ils pas fait une genèse de l'État ? – et c'était une genèse historique. Supposé qu'on mette de côté qu'ils ne se sont intéressés qu'à l'État moderne, est-on bien sûr qu'ils ont fait une genèse de l'État – une genèse complète ? Ça n'est pas certain : ils s'étaient donné beaucoup de choses qui entrent indiscutablement dans l'essence de l'État, puisque les effets de l'État sont incompréhensibles sans elles – des choses qui demeurent inexpliquées dans ces genèses auxquelles je fais référence. Beaucoup de choses : une en fait, mais centrale : l'autorité politique. Toutes ces genèses parlent d'une forme particulière qui décline un noyau, une essence : le faire autorité dans l'ordre politique. Aucune de ces genèses historiques ne rend compte de l'autorité politique dans son principe, ni dans la genèse de ce principe. Pour ma part, je tiens que s'il doit y avoir un concept de l'État – j'insiste : un concept, et non une histoire phénoménologique – il se situe tout entier dans cette essence de l'autorité politique. Si bien que la catégorie d'État, conceptuellement parlant, trouvera à s'appliquer à des formes politiques qui lui semblent d'abord tout à fait étrangères, plus exactement qui ne lui semblent étrangères que parce que nous avons en tête une idée particulière de l'État, qui n'en est pas le concept : en gros une idée formée au voisinage de notre État, de notre forme historique d'État.

Si le concept d'État réside dans l'autorité politique, dans le faire autorité politique, sous le ressort qui est le sien, et qui est à comprendre doublement, défini en termes de territoire mais aussi d'extension de ses prérogatives, si donc le concept d'État réside dans l'autorité politique, alors c'est en ce point que s'exprime sa nature d'institution. Car le faire autorité est le concept de toute institution.

Alors de nouveau : qu'est-ce qu'une institution ? Phénoménologiquement parlant, c'est une norme qui donne aux comportements individuels un tour commun, une manière commune. Mettre les phonèmes dans un certain ordre pour faire des mots et des phrases ; effectuer tel geste pour se saluer ; s'arrêter au fameux feu rouge ; ou encore se tenir à la loi.

Souvent, à propos des institutions, on se pose la question des contenus de la norme mais plus rarement de ce qui fait leur effectivité. Par quelle sorte d'action exercée sur eux les individus sont-ils convaincus de mettre les phonèmes dans le bon ordre, de s'arrêter au feu, ou d'aller élire tous les cinq ans un candidat juste plus habile que

les autres qui les privera de tout pouvoir ? J'insiste, et je répète, parce que c'est la question centrale : par quelle sorte d'action exercée sur eux les individus sont-ils convaincus de, en fait déterminés à se conformer à la manière commune stipulée par l'institution ? C'est bien la question de ce qui fait l'autorité de l'institution, de la norme institutionnelle, et quand je dis « de ce qui fait », je devrais dire plus exactement « de ce qui produit » l'autorité institutionnelle.

En tout cas, tant qu'on n'a pas répondu à cette question, on n'a rien éclairé de l'effectivité des institutions, qui demeure à l'état de qualité occulte.

La réponse générale à cette question commence très simplement : pour avoir été déterminé à une certaine orientation du conatus, c'est-à-dire à faire quelque chose, il faut avoir été affecté. Il s'ensuit que pour produire un comportement commun, il faut avoir produit sur la collection des individus un affect commun. Qu'est-ce qui produit un affect, en général ? Réponse : une puissance. L'affect est l'effet de la puissance d'une chose sur une autre chose. Qu'est-ce qui produit un affect commun sur une multitude ? Réponse : une puissance à l'échelle de la multitude. La politique est cette situation où une puissance à l'échelle de la multitude, il n'y en a qu'une : c'est la puissance de la multitude.

Tout d'un coup ici les choses deviennent moins simples : la multitude ? Qu'est-ce que la multitude ? Personne a-t-il jamais vu « la multitude » ? On peut dire qu'on peut voir des foules, des rassemblements, des collectifs ; à la rigueur, et comme une manière de parler, qu'on peut voir « la société », mais la multitude ? C'est un terme visiblement à l'échelle de la société mais qu'on voit encore moins que la société. Et pour cause : la multitude en tant que telle n'existe pas, plus exactement : elle n'a aucune correspondance empirique : elle est un terme entièrement spéculatif. Ce qui est un terme empirique c'est la multitude dans un certain état, dans une certaine configuration : structurée, clivée, institutionnalisée de telle ou telle manière. Il n'existe rien comme « la multitude » indépendamment de ses états.

Et cependant, il y a bien lieu de considérer, mais spéculativement, quelque chose comme la multitude. Castoriadis (2008, p. 272) parle de « collectif anonyme », et de collectif anonyme en tant qu'il est doté d'une force propre : « Le siège de cette *vis formandi* qu'est l'imaginaire social instituant est le collectif anonyme. » Comme on sait, Durkheim (2013) évoque lui « la force morale de la société ». Ni l'un ni l'autre ne vont au-delà de ces pénétrantes intuitions mais l'idée est là : c'est l'idée

du collectif comme force, comme réservoir de force – en termes spinozistes, du collectif comme puissance. De ce que des corps individuels, qui sont des puissances, sont mis ensemble, il suit en effet la formation d'une puissance qui est celle du collectif qu'ils forment.

Mais comment s'effectue la formation de cette puissance du collectif ? Autrement dit, comment passe-t-on de la puissance des individus à la puissance du collectif, et retour ? Ici normalement vous devriez tiquer. Pourquoi la question commence-t-elle en disant « Comment passe-t-on de la puissance des individus à la puissance du collectif... ? », formulation qui semble donner les individus pour premiers et le collectif comme dérivé. En bons structuralistes, vous vous méfiez – et vous avez raison. Mais considérez s'il vous plaît l'implicite de votre méfiance : c'est l'implicite de la genèse historique, du temps historique. Historiquement parlant en effet, on ne saurait dire que les individus précèdent le collectif – en tout cas à l'échelle macrosociale. C'est même l'inverse qu'il faudrait dire : les individus naissent au collectif, ils sont saisis et socialisés par lui.

Mais alors nous voilà dans une impasse : si le collectif macrosocial est toujours déjà antérieur à ses membres, comment en penser la genèse ? Si on considère qu'il n'est de genèse qu'historique, la réponse est que c'est impossible. Dans ces conditions, on abandonne la question. Mais si l'intelligence d'un phénomène social n'est complète qu'à être génétique, alors nous renonçons à l'intelligence du phénomène.

On ne sort de ce genre de dilemme que par un grand pas de côté, et en l'occurrence celui-ci porte (assez logiquement) sur la nature et le statut de la genèse à envisager. Déplacement de la question : quelle sorte de genèse peut-on considérer qui ne soit pas une genèse historique ? Dans un texte qui portait sur la genèse de la monnaie – dont vous devez voir qu'elle pose un problème formellement identique à celle de l'État : une forme institutionnelle macrosociale, dont toute genèse historique est barrée, et dont il s'agit néanmoins de comprendre génétiquement le prédicat essentiel, qui est son faire autorité – dans un texte sur la genèse de la monnaie, André Orléan et moi avons repris à notre compte (Lordon et Orléan, 2008) la méthode proposée par Alexandre Matheron (1988) de la genèse conceptuelle.

Ici vous n'avez pas le droit de vous offusquer, vous n'avez pas le droit de protester que « ça n'est pas comme ça que les choses se sont passées » : car, à une genèse conceptuelle, on n'oppose pas sans absurdité les objections de la genèse historique. On peut en revanche

poser des questions complémentaires. Par exemple : « Si elle n'est pas historique, à quoi sert-elle cette genèse conceptuelle ? Qu'est-ce qu'elle fait au juste ? »

Je vais faire répondre Durkheim et Rousseau à ma place.

Durkheim (2013, p. 10-11, à propos de l'institution de la religion) : « Ce que nous voudrions, c'est trouver un moyen de discerner les causes toujours présentes dont dépendent les formes les plus essentielles de la pensée et de la pratique religieuses. »

Rousseau (2006, p. 117) : il s'agit de dégager « moins des vérités historiques que des raisonnements hypothétiques et conditionnels, plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à en montrer la véritable origine ».

Je ne vais pas détailler ici le modèle complet de la genèse conceptuelle de l'État. Elle commence par une scène d'atomistique sociale – oxymore qui confirme son caractère de fiction spéculative – autour de la question suivante : comment juge-t-on d'une certaine chose là où aucune chose n'est en soi bonne ou mauvaise ? Réponse : en s'appuyant sur le jugement des autres. Ainsi, par une séquence d'interactions passionnelles mimétiques, à rendements croissants, des regroupements axiologiques locaux se forment et, d'étape en étape, fusionnent, les plus gros ralliant les plus petits, jusqu'à ne plus former qu'un groupe unique, homogénéisé dans un jugement commun, soutenu par un affect commun, qui détermine tous à former la même idée du bien et du mal, c'est-à-dire à adhérer à la même norme. Qui désormais fait autorité.

Cette autorité, ce faire autorité, a pour principe l'affect commun, c'est-à-dire l'effet de la puissance commune que tous ont composée, en toute méconnaissance de cause, et qui vient – en fait revient – les affecter mais comme une puissance extérieure, étrangère, élevée au-dessus d'eux et pétrifiée dirait Marx, et que tous ses producteurs sont incapables de reconnaître comme leur production. La puissance de la multitude, c'est ça, et c'est cela qui, sous le fatras des déterminations particulières, historiques, contingentes, est essentiellement à l'œuvre dans tout faire autorité, c'est-à-dire dans toute norme effective, dans toute institution. La puissance de la multitude et l'affect commun : voilà la « nature des choses » de Rousseau et « les causes toujours présentes » de Durkheim.

Et ceci singulièrement dans l'État. Nul n'en a eu plus précocement l'intuition que La Boétie (2002, p. 30), effaré que le grand nombre se soumette ainsi au petit, et qui voudrait faire voir au grand qu'il ne se soumet que sous l'effet d'une puissance qui est en fait la sienne : « Celui qui vous maîtrise tant n'a que deux yeux, n'a que deux mains, n'a qu'un corps. D'où a-t-il pris tant d'yeux dont il vous épie si vous ne les lui baillez ? comment a-t-il tant de mains pour vous frapper s'il ne les prend de vous ? comment a-t-il aucun pouvoir sur vous que par vous ? » La puissance de l'État, nous dit La Boétie, n'est autre chose que notre propre puissance, composée, devenue étrangère à nous, captée et retournée sur nous.

Un siècle plus tard, Spinoza dit la même chose : « Ce droit que définit la puissance de la multitude, on l'appelle *imperium* » – qu'on traduit assez souvent par « souveraineté ». Vous voyez alors se différencier deux sens du mot souveraineté : le sens politique usuel, sur lequel je ne reviens pas, et un sens bien plus fondamental, qu'on pourrait faute de mieux qualifier de socio-anthropologique : la souveraineté comme puissance du groupe sur le groupe – sur le groupe en chacun de ses membres. L'*imperium* c'est cela : le faire autorité de la puissance de la multitude, et la puissance de la multitude comme cause efficiente de l'autorité.

Quels sont les rapports de ces deux souverainetés ? Eh bien la souveraineté politique est le résultat de la capture de la souveraineté socio-anthropologique : capture dans la forme d'une institution qu'on appelle l'État. Quand le souverain – au sens politique – dit « L'État c'est moi », il délire. La vérité, c'est qu'en dernière analyse, l'État c'est nous. C'est nous mais moyennant la médiation de tout le processus d'auto-affectation de la multitude, qui coupe radicalement la puissance commune de ses producteurs réels. Coupure qui permet l'affranchissement des captateurs d'avec les producteurs. De quoi Matheron (1982, p. 22) donne un résumé lapidaire : « Le pouvoir politique est la confiscation, par les dirigeants, de la puissance collective de leurs sujet. »

J'ai parlé de l'État, mais je pense l'avoir assez suggéré : toute norme institutionnelle convoque en dernière analyse les mécanismes de la *potentia multitudinis*. En ce sens l'État est une forme institutionnelle comme les autres car, fondamentalement, la logique institutionnelle est une : logique du faire autorité.

L'État est une forme institutionnelle comme les autres, et cependant il en diffère : parce qu'il en est le parangon. Par son ressort territorial, par l'extension de sa couverture normative, l'État est l'archi-institution.

Il l'est même doublement : par cet effet pour ainsi dire de surface institutionnelle, mais aussi par la place dans la structure institutionnelle d'ensemble que lui vaut cette surface. Car cette structure est une architecture, un ensemble hiérarchisé, dans lequel l'autorité des institutions de niveau inférieur s'appuie sur l'autorité des institutions de niveau supérieur. Par exemple : le médecin, ou l'expert scientifique parle depuis une position d'autorité ; mais cette autorité est adossée à l'autorité de son diplôme, c'est-à-dire de l'institution universitaire certificatrice. Et cette dernière elle-même n'est reconnue que parce qu'une autorité institutionnelle supérieure l'a reconnue : l'État. Mais l'État, qui lui fournit son crédit symbolique ? Personne. À quoi est-il lui-même adossé, qu'y a-t-il au-dessus de lui dans la hiérarchie du faire autorité ? Rien. L'État est l'équivalent du prêteur en dernier ressort en matière d'adossement du crédit symbolique, de l'autorité ; et c'est ce qui fait de lui une institution à nulle autre pareille si, par ailleurs, au titre de la logique institutionnelle fondamentale, il est une institution comme les autres.

Il est une institution à nulle autre pareille parce que, comme l'ont montré Michel Aglietta et André Orléan (1982 ; 2002), il n'y a rien à chercher au-delà du prêteur en dernier ressort. Dans la structure hiérarchisée de l'autorité institutionnelle, l'État est le terminus, le point où s'abolit la question : « Et au-dessus ? qu'est-ce qu'il y a au-dessus ? » En réalité, mais nous savons maintenant pourquoi, si l'on voulait continuer à chercher, ça n'est pas au-dessus qu'il faudrait aller voir : c'est en dessous : dans l'en dessous spéculatif, et pourtant agissant, de la multitude et de sa puissance, la véritable instance du dernier ressort, le réservoir ultime de toute-puissance institutionnelle.

Maintenant que j'ai donné un début de réponse à la question qui m'avait été initialement proposée, je voudrais pour finir ajouter une ou deux choses, manière de préparer le retour dans l'atmosphère, à charge pour Christophe Clerc et Nelo Magalhães de nous faire revenir complètement sur terre. Vous avez compris que l'un des mots clés dans toute cette affaire, c'est « capture ». Capture de quoi ? Capture du flux de *potentia multitudinis*, par intercalage opportuniste dans ses circulations. Dans la capture réside l'origine de tout pouvoir. Lorsqu'on sort des genèses conceptuelles pour revenir dans l'histoire, ce qui compte

ce sont les formes particulières de la capture. Formes historiques de la capture : formes historiques de l'État. Chaque formation sociale, structurée autour de ses rapports de domination principaux, secrète non pas « l'État » mais son type d'État qui, pour l'essentiel, exprime ces rapports de domination, et ce même si dans le cas capitaliste au moins il faudrait être plus dialectique que ça : la formation sociale capitaliste et l'État capitaliste se sont accouchés mutuellement.

Cela n'empêche nullement de concevoir une forme d'autonomie de l'État mais relative, sous dominante des rapports principaux, et sujette à des fluctuations intra-période. Comme l'ont montré Bruno Amable et Stefano Palombarini<sup>1</sup>, le néolibéralisme a profondément à voir avec un régime assez inédit d'insertion de l'État dans l'activité économique, un régime marqué politiquement par une dé-différenciation des sphères du capital et de l'État, en voie de fusionner en un bloc de pouvoir général – auquel il faut évidemment ajouter les médias, forces de l'ordre symbolique et complément indispensable.

En tout cas la crise organique révèle comme jamais la vérité ultime du mode de production capitaliste, en mettant en lumière la violence de sa capture, et les intérêts fanatiques qui y sont engagés. Fanatiques, je ne vois pas comment dire autrement puisqu'à part des ajustements de second ordre (s'ils ne sont pas simplement cosmétiques), ces intérêts ne cèderont jamais rien de leur logique fondamentale, l'habitabilité de la planète dût-elle y passer.

« L'État entre écologie et entreprises » : c'est la suite de la question qui échoit à Christophe Clerc et Nelo Magalhães, bon courage les amis.

Pour ma part, je pense à tous ces jeunes diplômés des grandes écoles qui ont désormais pour projet d'entrer dans l'État ou dans les grandes entreprises afin, disent-ils, de « changer les choses de l'intérieur ». Je suggérerais de leur rappeler de toute urgence l'avertissement de Dante à la porte de l'enfer : « Vous qui entrez ici, abandonnez toute espérance. » En tout cas l'apprentissage sur le tas de la sociologie des organisations, et surtout de sa surdétermination par les rapports fondamentaux du capitalisme promet d'être cruel.

C'est un rêve de singe, presque une contradiction logique, d'imaginer venir à bout des intérêts des dominants depuis l'intérieur de leur capture. C'est pourquoi, je le crois, si quelque chose qui puisse nous sauver doit advenir, ce sera du dehors.

---

1. Voir Amable et Palombarini (2017) et Amable (2023).



## Références

- Aglietta M. et A. Orléan, 1982, *La violence de la monnaie*, Paris, PUF, 1982.
- Aglietta M. et A. Orléan, 2002, *La monnaie entre violence et confiance*, Paris, Odile Jacob.
- Amable B., 2023, *Le néolibéralisme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? ».
- Amable B. et S. Palombarini, 2017, *L'illusion du bloc bourgeois*, Paris, Raisons d'agir.
- Castoriadis C., 2008, *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe 5*, Paris, Points, 1<sup>re</sup> éd. : 1997.
- Durkheim É., 2013, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1<sup>re</sup> éd. : 1912.
- La Boétie É. de, 2002, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Vrin, 1<sup>re</sup> éd. : 1576.
- Lordon F. et A. Orléan, 2008, « Genèse de l'État et genèse de la monnaie : le modèle de la *potentia multitudinis* », in : Y. Citton et F. Lordon (eds), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Éditions Amsterdam, pp. 127-170.
- Matheron A., 1988, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit.
- Rousseau J.-J., 2006, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité entre les hommes*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1<sup>re</sup> éd. : 1755.
- Spinoza B., 2005, *Traité politique. Œuvres V*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée ».

