

Frédéric Lordon

**La querelle du déterminisme
en sciences sociales :
un point de vue spinoziste**

Si la querelle du déterminisme en sciences sociales n'en finit pas de resurgir, si elle travaille les esprits avec cette insistance, c'est à l'évidence qu'elle touche un nerf. En fait, on sait très bien lequel. L'idée du déterminisme est vouée à être reçue comme un verdict de dépossession – et dépossession de quoi sinon de notre plus bel attribut : la « liberté ». La nécessité, c'est pour les choses, et nous, nous ne sommes pas des choses.

On ne pourrait surestimer l'énormité du massif symbolique, à la fois philosophique, moral et politique, produit d'une histoire multi-séculaire, où la « liberté » a fini par s'établir comme une essence de l'homme, mais avec cette force particulière, qui manque à presque toutes les autres abstractions philosophiques, de donner à chacun l'impression de pouvoir la vivre personnellement, et par là de la ratifier

dans son existence individuelle, par son sentiment même de soi – autre chose tout de même que l'ego transcendantal. Aussi la mise en question du libre-arbitre est-elle vouée à être accueillie d'abord, intellectuels compris (intellectuels surtout, bien plus portés que la moyenne à se trouver « libres »), non comme une difficulté proprement philosophique mais comme une offense personnelle, sentiment qui, se sachant déplacé dans la discussion théorique, trouve alors à se recouvrir par les solutions de sublimation les plus facilement accessibles, celles de la morale et de la politique : l'affirmation du déterminisme y est nécessairement infâme aussi bien comme déni de la responsabilité personnelle que comme fatalisme conservateur. Bref s'en prendre à la liberté de l'homme, c'est s'en prendre à l'homme lui-même, et cela, les penseurs humanistes – il n'en manque pas et pour cause : ne faut-il pas être un monstre pour se déclarer étranger à « l'humanisme » ? – ne le toléreront pas.

Cependant, une contradiction s'est formée dans le régime d'ensemble de la pensée moderne, entre la morale individualiste qui exige le libre-arbitre, et la science qui, elle, rend intelligible par la causalité déterministe. Le désir de ne renoncer à aucun des deux termes pourtant contradictoires ne pouvait donc se résoudre que dans la thèse des deux mondes : au monde des « choses naturelles », l'ordinaire de la causalité phénoménale ; au monde humain le privilège de l'inconditionné. De tous les philosophes, Spinoza est celui qui aura le plus catégoriquement rejeté cet injustifiable bricolage et renvoyé à leurs contradictions ceux qui « conçoivent l'homme dans la nature comme un empire dans un empire¹. » De fait, on attend toujours l'argument qui, hors une pure et simple pétition de principe, pourrait soutenir l'hypothèse dérogatoire de l'« enclave ».

Le naturalisme intégral chez Spinoza n'a donc rien d'un biologisme ou d'un zoologisme étendu, dont on connaît assez les irrémédiables tares intellectuelles. Il n'est que l'affirmation de l'universalité causale : rien n'existe ni ne se produit qui n'ait été déterminé par quelque cause antécédente à exister comme il existe et à se produire comme il s'est

1. Baruch Spinoza, *Éthique (Éth.)*, trad. fr. B. Pautrat, Paris, Le Seuil, 1988, III, Préface.

produit. La nature ne participe alors plus de cette définition implicitement « environnementale » qui désigne l'ensemble des choses *entourant* « l'homme », et autres que l'homme, mais comprend l'ensemble des choses tout court, y compris donc l'homme, telles qu'elles relèvent *toutes*, à stricte égalité *ontologique*, de l'universel principe d'enchaînement des causes et des effets – affirmation de pleine cohérence où les sciences de l'homme devraient normalement reconnaître, en tant que sciences, les conditions de leur épanouissement. Mauss et Durkheim en tout cas ne s'y étaient pas trompés. Le premier, en compagnie de Fauconnet, écrit ceci : « Toutes les traditions métaphysiques qui font de l'homme un être à part, hors nature, et qui voient ses actes absolument différents des faits naturels, résistent aux progrès de la pensée sociologique [...]. Tout ce que postule la sociologie, c'est simplement que les faits qu'on peut dire sociaux sont dans la nature, c'est-à-dire sont soumis au principe de l'ordre et du déterminisme universel, par suite intelligibles [...]. Il est donc rationnel de supposer que le règne social [...] ne fait pas exception². » Durkheim n'est pas en reste : « Si la société est une réalité spécifique, elle n'est pas cependant un empire dans un empire ; elle fait partie de la nature, elle en est la manifestation la plus haute. Le règne social est un règne naturel, qui ne diffère des autres que par sa complexité plus grande³. » « Un empire dans un empire »... Mais où est-il est allé chercher ça ?

La proximité, la sympathie, de Mauss et Durkheim pour la pensée de Spinoza, au moment même où pourtant la sociologie négocie sa séparation d'avec la philosophie, devraient être suffisantes pour désarmer le réflexe disciplinaire qui, la séparation actée depuis maintenant plus d'un siècle, continue d'en faire un interdit d'une rigidité dogmatique, s'opposant à tout retour de quelque argument philosophique dans le discours des sciences sociales. En l'occurrence on n'échappera pas à ce fait que la question du déterminisme est précisément une question-limite, en réalité une question à l'origine philosophique, dont les transpositions en science en général, et en sciences sociales en particulier, ne

2. Paul Fauconnet et Marcel Mauss, « La sociologie : objet et méthode », in Marcel Mauss, *Essais de sociologie*, Paris, Le Seuil, 1971, p. 6-7.

3. Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Puf, 1990, p. 25.

sauraient ignorer les moyens propres de solution ou de discussion. Il est vrai cependant, et cela ni Durkheim ni Mauss n'auraient pu le concéder, que la philosophie de Spinoza, de sa nature même, interdit de confiner la controverse aux « discussions-frontières » et qu'elle livre une théorie générale de l'action et des institutions dont l'argument déterministe est intimement solidaire – si bien qu'on n'invoque pas le second sans *ipso facto* mobiliser la première. Il y a là de quoi gêner considérablement le lecteur sociologue qui, non sans raison, renâclera à ce qui lui apparaîtra comme une sommation à importer en bloc une théorie spinoziste, qui plus est établie dans des formes axiomatiques-géométriques où l'on n'a pas manqué de voir, à très juste titre, un sommet de la métaphysique systématique – soit, depuis Kant, un moment supposément dépassé de la philosophie.

Le verdict kantien cependant n'a rien d'imprescriptible – mais bien sûr, pour faire davantage que simplement l'affirmer, il faut produire la démonstration en actes des possibles combinaisons des concepts spinozistes et des thèses sociologiques (du moins de celles qui s'y prêtent), c'est-à-dire montrer, non pas comment les premiers se substituent aux secondes, mais comment ils viennent s'y insérer pour les enrichir, ou bien, réciproquement, comment celles-là offrent le plein déploiement de leurs possibilités à ceux-ci⁴. Quelque inconfort sociologique qui doive en résulter, le risque vaut d'être pris si l'on veut vider une bonne fois cette querelle du déterminisme en sciences sociales ou, sinon la vider, du moins reconduire chacun en cette matière à ses *décisions*, à ses partis, mais en toute connaissance de cause, c'est-à-dire en ayant fait litière des objections les plus pauvres dont est généralement affligée la position déterministe. Il se trouve que la philosophie spinoziste y aide considérablement, et pas seulement dans le registre métaphysique, mais dans le cadre de ce qu'il est permis d'appeler, au sens le plus général du terme, une anthropologie.

4. C'est tout le sens du programme de recherche développé dans les ouvrages *L'Intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris, La Découverte, 2006 ; *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, La Fabrique, 2010 ; *La Société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Paris, Le Seuil, 2013 ; *Imperium. Structures et affects de la politique*, Paris, La Fabrique, 2015.

Radicaliser le déterminisme : la causalité affective

On associe généralement la figure de Bourdieu à la position déterministe en sciences sociales. L'affinité de Bourdieu avec la pensée de Spinoza n'est pas un mystère⁵. Sur cette question du déterminisme, il devrait y avoir là de quoi faciliter les choses. Ou plutôt de quoi illustrer exemplairement ce que peut être l'effet d'une intervention spinoziste en science sociale : au minimum, permettre quelques pas de plus. C'est particulièrement vrai dans le cas présent où l'on va plaider que si la position de Bourdieu sur le déterminisme est attaquée, ou plutôt si elle est attaquant, ça n'est pas parce qu'il est allé trop loin, au contraire : parce qu'il n'y est pas allé assez. Voilà donc le ressort de la solution, si elle semble paradoxale : il faut non pas atténuer mais *radicaliser* le déterminisme sociologique pour le débarrasser des objections qui lui sont ordinairement faites. On comprend déjà que s'il s'agit de radicaliser le déterminisme, Spinoza est bien l'homme de la situation.

Disons donc les choses dans un registre un peu abrupt : la première erreur de Bourdieu sur le déterminisme, c'est d'avoir trop concédé. Car c'est vrai qu'il accorde encore « la liberté ». Bien sûr une liberté des marges, la plupart du temps écrasée de déterminismes sociaux, mais une liberté quand même, offerte à la conquête ou à la reconquête par l'effort combiné du savoir réflexif et de la transformation des institutions. Donc un point d'espoir. C'est encore trop. Maintenir, fut-ce à titre résiduel, « la liberté », sous la proposition politique logique d'en faire croître l'espace, c'est continuer d'offrir à revendiquer. Comment les amis de la liberté théorique ne se précipiteraient-ils pas dans la brèche ? Si l'existence de « la liberté » est accordée en principe, on n'en finira plus de négocier : la part du déterminisme d'abord, son existence même ensuite. Plus sérieusement (mais c'était à demi-sérieux quand

5. Voir, entre autres, à ce sujet : Pascal Sévérac, « Le Spinoza de Bourdieu », communication au colloque Spinoza aujourd'hui, Cerisy-la-Salle, 20-30 juillet 2002, in C. Cohen-Boulakia, M. Delbraccio, P.-F. Moreau (dir.), *Lectures contemporaines de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires Paris-Sorbonne, 2012 ; Jacques-Louis Lantoine, « L'agent automate. Le concept de disposition chez Spinoza », thèse, École Normale Supérieure de Lyon, soutenue le 25 novembre 2016 ; et la thèse en préparation de Victor Collard (EHESS) « Spinoza et Bourdieu, une réconciliation en acte de la philosophie et des sciences sociales ».

même) : fut-il réduit aux dimensions les plus étroites par le poids des déterminismes environnants, un domaine de la liberté s'en trouve par-là même réaffirmé *en principe*, et n'en continue pas moins d'être celui de l'inconditionné... c'est-à-dire de l'indicible. Quand certains hommes parviendraient à occuper la marge où ils sont « libres », c'est-à-dire, à strictement parler, affranchis de tout déterminisme, comment comprendre ce qu'ils y font ? Revenons au registre précédent : avec la liberté théorique, il n'y a ni tiers terme ni compromis, il faut tuer tout espoir, pour que l'affaire soit close et qu'on puisse passer à autre chose.

La deuxième erreur est d'avoir mis le déterminisme au pluriel – « les déterminismes » – et de les avoir qualifiés : les « déterminismes sociaux », les « déterminismes historiques », etc. Le danger était double. D'une part, pluraliser le déterminisme en « déterminismes », c'est d'une certaine manière restaurer entre eux des marges – et des marges de quoi sinon de « liberté ». Il n'y a pas « les déterminismes » : il y a *le* déterminisme, et son règne est universel – on pressent d'ailleurs que la pluralisation était en fait comme une « solution » pour éviter d'avoir à se rendre à cette thèse radicale. D'autre part, et surtout, c'est imputer l'effet déterministe au seul travail d'entités macrosociales – les « structures » – qui seraient par elles-mêmes oubliées de l'activité des hommes, ou bien trop éloignées d'eux pour ne pas leur laisser quelques interstices. Or, rien n'oblige à penser que le déterminisme n'opère que comme action du global (les structures) sur le local (les individus). Et l'on peut parfaitement concevoir que la causalité déterministe s'exerce aussi, en première approximation, du local au local – encore faudra-t-il dire ce que recouvre cette clause de première approximation, notamment pour expliquer que le « local » n'est pas ce qui échappe au « social ».

En réalité on ne saurait concevoir l'action individuelle qu'en repartant du local – puisqu'une action c'est d'abord un corps qui bouge, un corps en mouvement (parler y compris, qui demande le mouvement adéquat de tout l'appareil laryngé, d'ailleurs souvent accompagné du reste du corps, mains, bras, visage⁶...) Un corps en mouvement, donc,

6. Contre l'objection, très prévisible, que l'action humaine ne saurait être réduite à des « mouvements de corps » mais est de l'ordre du sens, et faute de pouvoir en traiter comme il le faudrait ici, on se permet de renvoyer à « Expliquer ou comprendre ?

dont il va bien falloir alors se demander ce qui l'a mis en mouvement. Or, dans l'anthropologie spinoziste, un corps qui bouge est un corps qui a été affecté. Disons les choses plus précisément : c'est un corps qui a été déterminé à un certain désir de mouvement par une certaine affection. L'opérateur de la causalité des corps en mouvement, c'est l'affect. Un affect tombant sur cette ressource énergétique sans emploi ni direction qu'est *en soi* le *conatus*. Ici deux choix possibles : remonter à l'ontologie de la substance divine pour faire rigoureusement sens du *conatus*, ou bien faire des sciences sociales, donc en s'affranchissant de toute métaphysique... mais en sachant tout de même qu'on ne s'en débarrasse pas comme ça, et que c'est là une matière où se déclarer affranchi ne peut pas être pris pour argent comptant. Car une métaphysique, il y en a toujours une, le plus souvent à l'état d'implicite – ce qui signifie à l'état d'impensé. Toujours une métaphysique donc, au moins sous la forme d'une sorte d'hypothèse de nature humaine – et ceci quels que soient les efforts qu'on déploie par ailleurs pour soutenir qu'on en a définitivement récusé l'idée. Tout asseoir sur l'homme calculateur, ou bien sur l'homme donateur, c'est faire une hypothèse de nature humaine. Le supposer doué de libre-arbitre, postulat si partagé par le sens commun qu'il en devient une évidence hors de toute question, ou bien croire, dans le même registre d'évidence, qu'il est un corps commandé par un esprit, tout ça c'est faire de la métaphysique. Sans le dire – peut-être même sans s'en apercevoir. Bref, on prendra le *conatus* comme on voudra : comme dérivé d'une métaphysique ou bien, toute ontologie mise à part, comme *postulat* général affirmant la « nature humaine » comme élan de puissance générique. C'est bien toujours par quelque postulation fondamentale que s'inaugure une science. On peut alors nommer science sociale spinoziste celle qui commence avec la *position* du *conatus*. Pour poser aussitôt la question de savoir comment cet élan vient à s'orienter pour donner à cette « énergie » un emploi particulier ? C'est là la question centrale d'une théorie spinozienne de l'action. Et la réponse est : par les affections des choses extérieures, et par les affects qui s'en suivent.

(une seule et même chose) », in Frédéric Lordon, *Les Affects de la politique*, Paris, Le Seuil, 2016.

Le désir chez Spinoza, c'est le *conatus* comme effort transitivity, orienté vers un objet. Or, c'est toujours du dehors que le *conatus* se trouve déterminé comme *désir particulier*. Ce dehors prend la forme d'une rencontre, rencontre d'une (ou plusieurs) chose extérieure : une affection. Dire ensuite d'une affection, d'une rencontre de chose, qu'elle entraîne un affect, c'est dire qu'elle a produit un *effet* : dans ce corps et *selon sa complexion singulière* car « des hommes différents peuvent être affectés par un seul et même objet de manière différente » (*Éth.*, III, 51). Par exemple « la musique est bonne pour le mélancolique, mauvaise pour l'affligé, et ni bonne ni mauvaise pour le sourd » (*Éth.* IV, Préface). Il faut donc comprendre qu'une complexion corporelle vaut *ipso facto* constitution affective : récapitulation d'affectabilités qui, par réfraction, déterminera en chacun l'effet – l'affect – résultant de telle affection. De la séquence élémentaire qui emmène de l'affection à l'affect, puis de l'affect au désir, et enfin du désir au mouvement, il apparaît donc que la cause prochaine de l'action est nécessairement locale puisque l'affect en est l'opérateur : pour qu'un corps agisse, il faut qu'il ait été affecté par quelque chose qu'il a effectivement rencontrée. Il apparaît également qu'il s'agit d'un enchaînement parfaitement déterministe : telle affection, au travers de tel corps, détermine tel affect qui lui-même détermine tel désir, et puis tel mouvement.

On ne se laissera pas perturber plus que ça par l'apparence très individualiste de ce schéma. C'est que, précisément, il est élémentaire : première étape dans une reconstruction *logique* de l'action individuelle. Rien n'est plus simple que d'y faire apparaître l'élément social dans lequel en fait cette action baigne. Ainsi par exemple la plupart des choses que rencontre l'individu et qui sont susceptibles de l'affecter, donc de le déterminer à faire ceci ou cela, sont des choses institutionnelles. Mais on pourrait évoquer aussi les « rapports sociaux », et toutes ces grosses entités variées tenues pour les instances du « déterminisme social ». Des instances globales donc. Mais qui n'en font pas moins marcher, *localement*, les individus, ce qui suppose d'avoir un effet à même leurs corps. Il faut donc nécessairement une solution de continuité pour penser l'efficacité locale des entités globales. Celle-ci tient aux mécanismes mêmes de la socialisation, ici envisagés comme

mémoire corporelle. Car, comme tous les autres mouvements, c'est corporellement, et par voie d'affects, que s'apprennent les mouvements requis par les normes institutionnelles. Donc localement, et consécutivement à certaines affections. Lesquelles ? Celles des premiers tuteurs : parents, enseignants, individus eux aussi locaux (par le fait !), mais par la bouche desquels c'est toute la société qui s'exprime. Impossible ici de ne pas se souvenir de cette idée célèbre de Durkheim que « la famille et l'école sont le séminaire de la société ». En tout cas le point est le suivant : quoique (par construction) « locaux », des individus déjà socialisés portent déjà tout le « global » en eux – et sont par-là socialisants. On pourrait entrer dans le détail des mécanismes passionnels qui produisent affectivement l'acquisition des réquisits institutionnels et normatifs : imitation (*Éth.*, III, 27), rétributions et sanctions passionnelles (recevoir l'amour ou bien la haine de l'éducateur⁷), etc. Mais l'essentiel est ici que ces affections et ces affects laissent des traces. Au sens littéral du terme pour Spinoza : le corps en est *tracé*⁸. Et c'est ce système de traces, de marques durables, qui constitue une complexion corporelle (un *ingenium*, dit Spinoza) comme mémoire et comme dispositions. Ainsi, c'est par l'effet de ces traçages affectifs du corps que le local (l'individu) répond durablement au global (les institutions, les rapports sociaux), dont il a acquis les normes localement, sous la causalité affective d'autres entités locales, elles-mêmes déjà tracées par le global. On perçoit donc l'inanité du schème implicite qui oppose le local des individus et le social, comme si le social était un « étage » et le « local » un étage en dessous, l'étage du dessus ayant un effet sur l'étage du dessous, mais incomplet (à cause de l'éloignement sans doute). En réalité le social est *partout*. Il n'est pas seulement entre les individus mais *en eux*. Une science sociale, au sens authentique du terme est une science qui fait pleinement droit à cette propriété.

7. *Éth.*, III, définition des affects 27, explication.

8. Pour le plein développement de cet aspect central chez Spinoza du traçage des corps dans la constitution des complexions individuelles, de la mémoire et de l'imagination, voir Lorenzo Vinciguerra, *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005.

La résistible objection des transclasses

Si même l'opération du global est localisée, et elle doit nécessairement l'être puisque l'action individuelle répond à la causalité affective, alors on comprend mieux que la question du déterminisme ne se joue plus du tout dans la fausse dichotomie de l'individuel et du social, à laquelle il faut substituer celle de l'idiosyncratique et du commun. Les institutions sont au principe d'affects communs⁹, c'est pourquoi elles déterminent, au travers de toutes leurs médiations, des manières communes : leurs normes sont, par définition, affaire d'observance commune – *obsequium*, dit Spinoza. Pour autant il n'y a pas que du commun dans le monde social. Il y a d'abord *des* communs variés – entendre : des ensembles de manières communes – : ceux de tous les univers sociaux spécialisés, les champs par exemple, mais aussi tous les regroupements d'échelle infra-globale. Cependant, à part la pluralisation du commun, il y a aussi de l'idiosyncratique persistant : manières singulières d'accommoder les réquisits institutionnels, modulations individuelles de l'*obsequium*, mais également exceptions à la statistique sociale. Or, la statistique sociale étant conçue comme la manifestation par excellence du « déterminisme social », toute trajectoire ou tout comportement qui y fait exception est *ipso facto* considéré par la pensée individualiste, anti-sociologique, comme attestation d'un domaine de la liberté.

La localisation du déterminisme de la causalité affective permet de comprendre qu'il n'en soit rien. Nulle ne l'a mieux montré que Chantal Jaquet qui donne une théorie spinoziste du phénomène des transclasses¹⁰, généralement brandi comme l'objection définitive faite à la sociologie de Bourdieu, et plus généralement à toute théorie déterministe. Mais que reste-t-il alors, le déterminisme écarté, pour rendre compte des transclasses sinon l'hypothèse du miracle, ou bien, littéralement parlant, du *self made man* – sa retraduction en « sociologie » ? Or, même quand on bifurque de la trajectoire moyenne, on ne voit pas pourquoi on n'y aurait pas été déterminé. Ou alors il va falloir proposer une théorie des effets sans cause – à quoi en réalité se ramènent toutes

9. Voir Frédéric Lordon, « La puissance des institutions », in *La Société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Paris, Le Seuil, 2013.

10. Chantal Jaquet, *Les Transclasses. De la non-reproduction*, Paris, Puf, 2014.

les exaltations de la liberté théorique. N'y a-t-il donc vraiment *rien* qui se soit passé dans la vie des transclasses pour les faire devenir tels ? Il suffit de poser la question ainsi pour apercevoir aussitôt l'inanité d'une théorie a-causale, donc anti-déterministe, du phénomène. Or, à partir de cas offerts par la littérature ou l'autobiographie, Chantal Jaquet reconstitue précisément les événements qui ont causé ces bifurcations : des rencontres. C'est-à-dire des affections. Et les affects-désirs-mouvements qui s'en sont suivis. Certes il a fallu que l'affect soit d'une exceptionnelle intensité pour vaincre les affects acquis de la socialisation originaire, tels qu'en effet ils déterminaient *a priori* la trajectoire caractéristique du groupe social considéré. Mais rien ne l'excluait en principe. Que le corps-esprit humain soit un champ de bataille passionnel, Spinoza y insiste constamment. Le conflit des affects se règle selon la loi élémentaire de l'affect le plus puissant : « un affect ne peut être réprimé ou supprimé que par un affect contraire et plus fort que l'affect à contrarier » (*Éth.*, IV, 7). Rien n'interdit donc *a priori* que se produise une affection – une rencontre – dont l'affect subséquent sera suffisamment fort pour l'emporter sur toutes les forces passionnelles opérant, *toutes choses égales par ailleurs*, le déterminisme de la trajectoire sociale moyenne. On notera au passage que ces rencontres faisant affection, qu'on est d'autant plus porté à mettre au compte de l'humain le plus humain (le moins social) qu'elles vont provoquer la bifurcation singulière du transclasse, ces rencontres, donc, n'en sont pas moins tout imprégnées de social. Par exemple, rencontrer un instituteur exceptionnel, c'est toujours rencontrer la figure sociale de l'instituteur, avec ce qu'elle suppose d'autorité sociale incorporée, donc de pouvoir d'affecter. De même, sociales, les circonstances qui exposent à une œuvre, ou bien conduisent au havre d'une bibliothèque municipale.

Pour le reste, c'est bien sûr l'idiosyncrasie de l'individu qui « fait le travail », à partir de sa complexion affective singulière, ce que Spinoza nomme l'*ingenium*, manière de rappeler qu'il nous est propre. C'est pourquoi des individus, à conditions sociales initiales très proches, familiales même, peuvent parfois connaître des trajectoires très divergentes. Ceci parce que, l'*ingenium* étant constitué à partir des traces durablement laissées dans le corps par les affections expérimentées,

il n'y a jamais deux trajectoires d'affections, deux trajectoires socio-biographiques, rigoureusement identiques. Les individus n'expérimentent jamais en totalité les mêmes affections, ils ne sont donc jamais tracés tout à fait pareillement, et leurs affectabilités (leurs *ingenia*) ne seront donc jamais complètement semblables – où s'ouvre la possibilité que certains soient « préparés » à être affectés par des rencontres que les autres ne feront pas ou qui les laisseront insensibles. Il suffit parfois d'être le puîné plutôt que l'aîné, enfant tard venu plutôt que tôt, garçon plutôt que fille, ou l'inverse de tout ça, pour, dans la même famille, créer des différences d'expériences, d'affections, de traces et d'affectabilités, par conséquent de quoi éventuellement déjouer le pronostic que prêterait à la sociologie déterministe le sociologue de la liberté, trop pressé d'avoir déclaré les conditions sociales « égales » : le pronostic des trajectoires égales – et le déterminisme mis en échec quand elles ne le sont pas. Le transclasse, c'est donc ce phénomène, assurément rare, où les affections idiosyncratiques l'emportent sur les affections communes au groupe social, au point de *déterminer* une échappée.

Prendre une fréquence statistique d'occurrence objectivement faible pour une suspension du déterminisme, c'était tout de même une erreur intellectuelle de première grandeur, qui condamnait le déterminisme à n'opérer que dans les moyennes. Le transclasse n'est pas une magnifique aventure de la « liberté », mais l'effet d'un enchaînement causal, certes contingent au regard de notre entendement fini, certes improbable au regard de la statistique sociale, mais qui n'en est pas moins rigoureusement déterminé. Bien sûr pour en avoir l'intelligence, il faut aller observer le détail local de la causalité affective, c'est-à-dire ne pas s'en tenir à de grosses entités comme « les déterminismes sociaux », assignés à l'effectuation des moyennes sociales. Et rien de tout ça ne fait sortir du déterminisme. Il faut donc renoncer non pas tant à la catégorie même de « déterminisme social » mais à son exclusivité quand il s'agit de dire la détermination. S'il est un terme qui peut revendiquer cette exclusivité, c'est « passionnel » (ou « affectif », ici deux synonymes¹¹),

11. Car les affects auxquels ont « concrètement » affaire les sciences sociales sont presque exclusivement des affects passifs.

car toutes les formes de déterminisme du monde social-historique s'y ramènent *en dernière analyse*. C'est peu dire que ce changement de catégorie est de quelque effet. Car la mésestimation générale des pouvoirs du déterminisme – c'est d'ailleurs là l'un des *topoi* les plus parcourus de la sociologie du libre-arbitre – tient précisément au fait de le cantonner à des instances macroscopiques, et à des causalités macroscopiques – un déterminisme « à grosses pognes » en quelque sorte, incapable d'accéder au « granulaire ». Mais c'est là méconnaître, et de beaucoup, le pouvoir de résolution réel du déterminisme, qui descend aisément au niveau des corps individuels, de leurs relations les plus locales, et passe même à l'intérieur d'eux.

L'idéologie du choix et les paralogismes de la reprise de soi

La récusation du déterminisme se fait parfois moins subtile : elle prend alors la forme d'un exorde moral à la liberté. « On a toujours le choix ! On peut toujours faire autrement ! » De ces morceaux caractéristiques de pensée hollywoodienne ou de philosophie pour héros à mâchoire carrée, mais dont on doit reconnaître qu'ils rencontrent immédiatement le sentiment commun, il faut pourtant dire *qu'ils n'ont pas de sens*. Le « choix », comme manifestation de libre-arbitre, est la catégorie sous laquelle se présente à l'imaginaire notre propre action. Spinoza en reconstitue la genèse comme l'effet d'une troncature épistémique : « les hommes se trompent en ce qu'ils se pensent libres, opinion qui consiste seulement en ceci qu'ils sont conscients de leurs actes et ignorants des causes qui les déterminent » (*Éth.*, II, 45, scolie). Plus loin, Spinoza ajoute que la croyance en la liberté est confortée toutes les fois où notre action résulte d'un conflit tangent entre affects antagonistes, situation passionnelle propice à nous faire vivre sa résolution comme « choix » (*Éth.*, III, 2, scolie). Il faut la détermination par un affect écrasant pour nous ramener à l'idée de nécessité – ne disons-nous pas d'ailleurs dans ces cas-là que « c'est plus fort que nous » ? En réalité la différence d'intensité ne correspond à aucune différence de qualité : en dépit des impressions subjectivement vécues, le déterminisme de la causalité affective règne identiquement dans les deux situations.

Mais sur cette question, le point d'égarement par excellence tient à l'idée d'une reprise de soi toujours possible – où, précisément, vient s'accrocher l'idée qu'« on peut toujours faire autrement ». Erreur de raisonnement caractéristique, qui lie le libre-arbitre à la réflexivité, cette dernière alors conçue comme la manifestation la plus typique de la souveraineté individuelle, de l'empire de soi sur soi, c'est-à-dire d'un soi en quelque sorte dédoublé en un soi agissant placé sous le contrôle d'un soi réfléchissant – lui l'instance de la liberté inconditionnée. Mais c'est oublier que, *comme tout processus mental*, l'opération de la réflexivité est déterminée à se produire, ou pas, ou jusqu'à un certain point seulement et pas au-delà, et à ce qu'il s'ensuive telle ou telle redétermination du désir. Tout le processus est d'ailleurs causé (comme toujours) par quelque affection extérieure, soit contemporaine, soit passée, mais réactivée par les associations de la mémoire : ainsi, par exemple, d'une norme morale d'acquisition ancienne, formée donc sous le coup d'affections elles aussi anciennes, telles qu'elles ont durablement tracé le corps, et y ont laissé un certain pli dispositionnel¹². Et telles qu'elles vont se trouver rappelées par la situation contemporaine. S'il y a quelque mouvement de reprise, il n'est pas moins déterminé à survenir que ne l'a été ce qu'il vient reprendre.

Ici le sujet un peu ébranlé en vient rapidement à contempler l'abîme de la réflexivité, car il est vrai qu'elle est par soi une opération indéfiniment réitérable : on peut s'interroger sur ce qu'on fait, puis s'interroger sur le fait de s'interroger sur ce qu'on fait, puis s'interroger sur le fait de s'interroger sur le fait de... etc., et ceci, logiquement du moins, jusqu'à l'infini. Logiquement, car pratiquement le questionnement réflexif itératif dépasse rarement le tout premier degré – s'aviserait-il de plonger sans limite, il en résulterait une mise en panne radicale, et pathologique, de l'action. Quel que soit le degré cependant, c'est un processus déterminé qui engendre la reprise, la reprise de la reprise, etc. La reprise, telle qu'elle fera éventuellement pivoter l'action, n'est alors qu'un détour déterminé dans le processus d'ensemble de la

12. Voir Jacques-Louis Lantoine, « L'agent automate. Le concept de disposition chez Spinoza », *op. cit.*

détermination de l'action. Elle n'en est pas autre chose qu'un moment particulier, mais sans aucune éminence ontologique spéciale, ni statut à part. On peut bien si l'on veut, faire de cette reprise un indice de valorisation supérieure de l'action – « mieux réfléchi » –, mais rien ne peut convaincre d'y voir quelque manifestation de libre-arbitre souverain ou quelque suspension du déterminisme.

La révolution : à faire, ou à laisser se faire ?

L'argument de la réflexivité envisagé au niveau individuel, se prolonge homologiquement au niveau des dynamiques politiques. Et c'est formellement parlant la même objection qui fut longtemps, et est encore, adressée à la téléologie marxiste : quelle place l'action proprement politique des hommes peut-elle trouver dans le cours pour ainsi dire mécanique de l'histoire, porté par le déterminisme de la crise finale ? Ce déterminisme économique n'est-il pas en soi la négation de la politique ? Or, la politique étant l'opérateur véritable de la transformation sociale, le marxisme n'est-il pas confronté là à une irrémédiable contradiction ? Comme on sait, cette contradiction s'est exprimée dans les débats théorico-stratégiques pré-révolutionnaires, entre une ligne Plekhanov-Kautsky posant que laisser faire le cours endogène des choses offrait par construction la garantie que les « conditions objectives » seraient réunies et les rythmes propres de l'histoire respectés, et une ligne Lénine-Trotsky plaçant au contraire pour une intervention politique volontariste dans la conjoncture afin d'en précipiter le potentiel révolutionnaire. Si l'alternative a un sens d'un point de vue proprement stratégique, elle n'en a aucun d'un point de vue théorique au regard de la question du déterminisme. La ligne interventionniste-volontariste, en particulier, ne pourrait en rien revendiquer une position anti-déterministe. On retrouve là une structure équivalente à celle du problème précédent : un agent, contemplant un certain cours des choses, celui de sa propre action telle qu'elle s'amorçait « spontanément » ou bien celui de l'histoire, se propose d'y intervenir pour l'infléchir, la formulation de ce projet lui paraissant suffisante pour se considérer alors en position d'extériorité par rapport au dit cours qui est, lui, le lieu des enchaînements déterministes, et sa propre position

prenant alors *ipso facto*, par différence, la valence du libre-arbitre. Il n'en est rien identiquement dans les deux cas. Lénine et Trotsky (à comprendre bien sûr comme des métonymies) se proposant d'intervenir dans une conjoncture pré-révolutionnaire, c'est en fait un élément de la conjoncture pré-révolutionnaire. Cet élément absent, la conjoncture pré-révolutionnaire tourne court ; présent, elle devient révolutionnaire. Dans les deux cas elle est déterminée – mais différemment.

Et la source de l'erreur est toujours la même : le sentiment de soi converti en position d'extériorité par le sujet-se-croyant-souverain, avec toute l'aide imaginaire de la troncature épistémique décrite en (*Éth.*, II, 35, scolie). Ou encore : le sujet illusoire considérant que l'extériorité relative (à lui) des choses a pour corrélat sa propre extériorité absolue. Comme si le fait de contempler donnait par soi le fin mot du statut du contemplateur – et plus précisément : excluait qu'il soit contemplé à son tour, par exemple qu'il soit contemplé contemplant. En fait il n'y a pas d'extériorité : toute contemplation peut être contemplée, et toute proposition sur le cours des choses peut être intégrée dans une définition élargie du cours des choses. Si l'on revient à la version politique, révolutionnaire, du problème, que des agents se proposent de « forcer » le cours des choses contemplé depuis leur extériorité relative n'est qu'un élément d'un cours des choses étendu. Redisons donc que, *sous ce rapport*, les positions de Kautsky ou de Lénine sont absolument semblables : l'un et l'autre sont des contemplateurs contemplables : ils font également partie du cours des choses élargi – c'est-à-dire les incluant en sus du cours des choses restreint qui est l'objet de *leur* contemplation. Il est vrai, en revanche, et là se réintroduisent les différences, qu'ils ne tirent pas les mêmes conclusions de leurs contemplations respectives, si bien que le futur cours des choses élargi ne sera empiriquement pas le même sous la gouverne de l'un ou de l'autre. Conceptuellement en tout cas, il n'y a qu'un seul cours des choses, c'est le cours élargi (quel qu'il soit), celui qui inclut *toutes* les choses, y compris donc les acteurs-contemplateurs – et le cours restreint n'est que sa troncature opérée de leur point de vue, se représentant imaginairement en position d'extériorité absolue. L'aporie de la téléologie mécanique – qu'est-ce qu'un cours des

choses (social-historiques) qui n'a pas besoin de nous pour s'accomplir ? –, cette aporie qui a longtemps fait la matière d'une objection au marxisme, jusqu'au point de perturber les marxistes eux-mêmes, est donc un *faux problème* par excellence – exactement comme le « on peut toujours faire autre chose » était une phrase *dénuée de sens*. L'aporie dit : si la révolution est vouée à arriver, à quoi bon l'action révolutionnaire déployée en principe pour la faire arriver ? Il faut bien avouer que la prophétie téléologique a de quoi décourager les énergies militantes. Mais si elles sont découragées et qu'il n'y a pas d'action révolutionnaire, comment pourrait-il y avoir quelque révolution ? Et s'il y en a quand même une, quelle force mystérieuse l'aura-t-elle opérée ? Inextricable entrelacs de faux problèmes.

On en identifie assez facilement l'origine : l'hypostase. Car l'opérateur de la nécessité révolutionnaire reçoit communément pour appellation : l'« histoire ». La révolution, dit le marxisme, est accomplie par les « forces de l'histoire ». Comme on sait, l'hypostase est cette forme de nomination toujours exposée à l'erreur intellectuelle de prendre ses mots pour des entités réelles, pour des forces agissantes. Or l'« histoire » n'est que la récollection abstraite, sous la forme d'un nom, d'un ensemble de forces concrètes qui répondent à leurs déterminations concrètes. L'histoire – réelle – peut donc être celle d'un monde de Kautsky *ou bien* celle d'un monde de Lénine – et ce ne sera pas la même. Ce qui signifie que l'histoire (réalité) aura été faite par des Kautsky ou par des Lénine (et leurs forces respectives), mais que l'« histoire » (hypostase) n'est rien : juste un mot creux (quoiqu'utile sous certains usages intellectuels rigoureusement contrôlés). L'« histoire » n'est pas une puissance, elle n'a pas de force : elle ne fait que *désigner* les forces réellement agissantes, qui seront telles ou telles selon le cours de leurs déterminations. Ce qui a de la puissance, la puissance de faire l'histoire, ce sont les hommes, regroupés en forces sociales, plongés dans certaines structures et dans certaines conjonctures, etc. Il n'y a pas d'histoire-force-agissante (l'« histoire »), il n'y a que l'histoire-cours-des-choses-accompli. *Du point de vue des agents*, s'en remettre à l'« histoire » pour que s'accomplisse l'histoire n'est donc pas une très bonne idée, en tout cas quand on a une certaine idée de l'histoire qu'on

voudrait voir s'accomplir. Que le monde soit dominé par des Kautsky ou des Lénine, c'est l'histoire réelle qui en décide. Et c'est toujours *post festum* qu'on peut se livrer à la reconstruction hégélienne de « l'histoire qui a su trouver les hommes pour accomplir sa nécessité » – quand il s'est passé quelque chose !, autrement on n'éprouve aucun besoin de dire quoi que ce soit de cet ordre.

Les protestations de l'élève bien né

Dans l'aller-retour entre le niveau de l'expérience individuelle et celui de l'action collective, on observera, une fois de plus, l'identité formelle cette fois-ci du problème de la téléologie historique et de la téléologie sociale, sous la forme par exemple de la prédiction des trajectoires scolaires à partir des origines sociales. Car le fils de bourgeois à qui l'on prédit une trajectoire scolaire brillante, et même facile, proteste de ses efforts : c'est bien lui qui travaille, faute de quoi.... Lui ne voit donc aucune force mystérieuse du « déterminisme social », ici l'équivalent du « déterminisme historique », le dispenser d'agir. Ou, s'il croit à cette force mystérieuse et s'y abandonne pour que s'accomplisse toute seule sa nécessité sociale, rien ne s'accomplira – pas plus sa réussite scolaire que, tout à l'heure, la révolution. Mais croire et s'abandonner, ou bien le contraire, ça n'est qu'une détermination de plus, venant s'ajouter à toutes les autres (celles qu'on place à distance et qu'on résume sous l'appellation « déterminisme social »), pour infléchir dans un sens ou dans un autre la trajectoire résultante. Or, il est vrai que toutes ces autres déterminations l'avantagent objectivement, *toutes choses égales par ailleurs* – clause qui ne prend son sens que lorsqu'on fait face à un paysage *incomplet* de déterminations. Dans le paysage complet, il entrera cette détermination supplémentaire de l'analyse que fera l'agent de son paysage incomplet, s'il en fait une, et des effets qui s'ensuivront quant à sa propre action : depuis l'absence d'effet (analyse réflexive mise de côté et sans conséquence pour l'action) jusqu'à la négligence d'agir qui ruinera le travail des autres déterminations. Car toutes les choses auront cessé d'être égales par ailleurs. Comme on voit, c'est toujours le même problème : la reprise réflexive par un agent de sa situation déterminée, n'est pas une extraction de ses déterminations mais

bien plutôt l'extension de leur champ : l'enrichissement de sa situation déterminée. Et le déterminisme ne se réduit pas au « déterminisme social » : il inclut les élaborations déterminées que les agents font de leur propre situation (et les effets qui s'en suivront). Il n'est donc aucun besoin de suspendre le déterminisme ou d'en appeler à la « liberté » pour comprendre que les agents parfois se reprennent et *réfléchissent*, ou bien qu'il y a du changement historique.

Déterminisme, reproduction, et changement historique

Quand elle n'est pas reçue comme scandale moral et exonération de toute responsabilité personnelle, voire sous la forme particulièrement indigente de la « culture de l'excuse¹³ », la réception de la thèse déterministe rencontre pour principal obstacle le sentiment du désespoir et du désarmement politiques : « si le cours des choses est déterminé, alors il s'accomplira tel qu'il est déterminé et nous n'y pouvons rien » – en quelque sorte Kautsky, version triste. Cette formule du découragement se dissout par les mêmes moyens que les précédentes apories : penser le cours des choses, en s'y croyant extérieur, c'est offrir au cours des choses, où l'on est en fait inclus, un éventuel nouveau développement – éventuel selon que cette pensée aura été de quelque conséquence sur l'action. En tout cas un nouveau développement *déterminé*. C'est pourquoi, avec ou sans reprise de soi, avec ou sans effet consécutivement à cette reprise, le cours des choses sera ce qu'il sera, et ce sont bien les hommes qui l'auront fait de manière déterminée. Ils l'auront fait, comme tout ce qu'ils font, sous l'empire de la causalité affective générale, médiatisée dans et par des institutions sociales (ce qu'elle est toujours).

Par une erreur de plus, les sociologues de la liberté individuelle tirent de l'instanciation du déterminisme dans des structures et des institutions sociales la conclusion de la reproduction *ad aeternam*. Dont

13. Faute de place, il n'était pas possible de discuter de tout ici, et notamment de cette « objection », particulièrement pauvre, mais particulièrement tenace. Voir à propos de sa réfutation : Bernard Lahire, *Pour la sociologie. Et pour en finir avec une prétendue « culture de l'excuse »*, Paris, La Découverte, 2016. Également : Frédéric Lordon, « Comprendre, expliquer, excuser », in *Les Affects de la politique*, Paris, Le Seuil, 2016.

l'interruption ne peut donc être le fait que d'un soulèvement miraculeux du libre-arbitre. Mais c'est là une vision grossièrement mécanique du déterminisme – à laquelle en effet il n'est plus très difficile de s'opposer bravement. Le phénomène des transclasses montrait déjà qu'il y a une microsociologie déterministe capable, dans certaines conditions, d'opérations locales bien plus fines que celles du « déterminisme social », et notamment de contredire les verdicts de la macrosociologie. De même le déterminisme des institutions, ou des structures, déborde de beaucoup le seul registre de la reproduction uniforme et mécanique. Car rien ne permet d'exclure *a priori* que les affections institutionnelles, et les affects qu'elles déterminent, finissent par déterminer à leur tour des désirs de s'en affranchir, ou de les transformer, ou de les renverser.

De fait, les institutions ne se maintiennent que si elles parviennent à affecter continûment les agents conformément à leurs réquisits, en d'autres termes si elles parviennent à reproduire l'affect (commun) d'*obsequium*, celui qui détermine des comportements (des mouvements de corps) adéquats à la norme institutionnelle. Mais que l'institution, ou plutôt ceux qui les opèrent, viennent à produire de ce fait, ou bien par ailleurs (par exemple par quelque abus de pouvoir), des affects tristes, qui déterminent l'effort conatif typique d'éloigner ou de détruire la cause imaginée de la tristesse (*Éth.*, III, 37, démonstration), et la balance passionnelle d'ensemble s'en trouve déstabilisée. Un conflit d'affects se rouvre entre *obsequium* et tristesse institutionnelle – c'est-à-dire entre désir d'obéissance et désir de rébellion. Et comme d'habitude, le mouvement de corps résultant correspondra à l'affect le plus fort (*Éth.*, IV, 7). Si la balance bascule sous le poids dominant de la haine contre l'institution, de *nouveaux* mouvements s'en trouvent déterminés : les sujets font maintenant mouvement hors de la norme institutionnelle, voire contre elle. Ce peuvent être des mouvements isolés, entamés par un seul : désertion, rébellion individuelle (avec tous les risques qu'elle fait prendre). Mais lorsque ceux qui passent leur point critique passionnel sont suffisamment nombreux, la révolte devient collective. C'est à ce moment que l'institution est possiblement en danger, peut-être jusqu'au point d'être abattue, ou transformée. En

tout cas, ça n'est pas *sans cause* qu'au lieu de rejoindre leur poste de travail des salariés se rendent au piquet de grève ou en AG ; ça n'est pas *sans cause* que des électeurs abandonnent le vote, ou n'attendent pas la prochaine élection comme d'habitude, et prennent la rue ; ou bien que, jusqu'ici respectueux de la police, ils la conspuent, voire lui jette dessus ce qui leur tombe sous la main. Ce sont bien là de nouveaux mouvements de corps, répondant à quelque affection antécédente par laquelle s'est armée la séquence affection-affect-désir-mouvement, des nouveaux mouvements, donc, d'où sortiront peut-être, si cette séquence est commune à un nombre suffisant d'agents, des transformations institutionnelles, donc du changement historique. Et ces mouvements ne s'engendrent pas par génération spontanée, ils ne sont pas un miracle de l'inconditionné : ils ont été *produits*, au sens de la causalité affective, individuelle et collective.

On peut alors donner l'intuition générale de la parfaite compatibilité du déterminisme et du changement historique : le monde social est un système passionnel à si grand nombre de degrés de liberté qu'il lui est impossible d'être rigoureusement stable. Certes, les institutions, en temps ordinaire, ont pour effet de réduire considérablement ce jeu, et de régulariser pour une très grande part les comportements individuels. Mais pas au point de figer le monde social dans une parfaite immobilité. Rigoureusement stable, il ne peut pas l'être. D'ailleurs il ne l'est pas : il s'y produit en permanence des glissements, des bougés, de l'« innovation », mais à des échelles restreintes, et selon des temporalités variées. Ceci sous la poussée permanente des *conatus* – c'est-à-dire des *intérêts*, mais au sens le plus large du terme¹⁴ – qui constamment s'efforcent, en vue de plus grandes joies, avec à leur suite toutes les réactions affectives en chaîne qu'initient collatéralement ces efforts. La congélation institutionnelle sous laquelle les sociologues de la liberté aiment à peindre les « déterminismes sociaux » est donc une vue de l'esprit, en tout cas du leur. Que cette permanente activité passionnelle déterminée, ce pullulement d'efforts, de désirs et d'affects soient plus ou

14. Frédéric Lordon, *L'Intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris, La Découverte, 2006.

moins accommodés et contenus dans les institutions, donc la plupart du temps sans effet visible à l'étage macrosocial, n'empêche ni les changements fréquents aux échelles inférieures, ni qu'en des conjonctures particulières naissent des affects communs polarisés de grande extension, et que des mouvements collectifs transformateurs fassent irruption sur la scène de l'histoire.

Il faut donc s'être donné une idée particulièrement pauvre du déterminisme pour le déclarer incapable de produire tout ce qu'en fait, par cette idée même, on lui interdit d'emblée de produire. La pensée de Spinoza, de ce point de vue, est une assez bonne inspiratrice qui pose le déterminisme le plus intransigeant qu'on ait jamais affirmé dans l'histoire de la pensée et, dans sa philosophie politique, n'en donne pas moins la théorie des séditions, des insurrections, des dépositions, bref de l'essentielle précarité des ordres institutionnels. C'est que rien, jamais, ne garantit les balances passionnelles sur lesquelles repose leur viabilité, et que ces balances sont en principe toujours susceptibles d'être modifiées par la relance dans une direction imprévue du jeu des passions collectives – en principe car, on le sait bien, la plupart du temps les institutions sont d'une grande efficacité à régulariser le cours des passions. Mais « la plupart du temps » n'est pas « tout le temps ». Il y a donc toujours une autre part du temps, sans doute minoritaire, peut-être même infime, mais pas inexistante, où il peut se passer quelque chose – et cette part infime n'est nullement un « interstice de liberté ». Que le « se passer quelque chose » déjoue ordinairement les anticipations, qu'il ait tout de l'« imprévu » ou de l'« irruption », n'a de sens qu'au regard de notre entendement fini : on ne fera donc pas de cet « imprévu » une objection au cours déterministe des choses, même quand c'est un cours « nouveau ». La performance habituellement misérable de la prédiction sociale ou politique n'invalide en rien la thèse déterministe, et n'indique que la limitation de nos moyens épistémiques au regard de la complexité des phénomènes à saisir. Les percer *ex ante* ou – plus raisonnablement – tenter d'en reconstituer la part pertinente *ex post* nécessite de se pencher sur des conjonctures, des situations particulières, signant par-là la limite, vite atteinte, de ce

qu'on peut dire en toute généralité, par des moyens purement conceptuels – ceci dit pour rassurer, s'il en est besoin, les sciences sociales qui s'inquiéteraient de l'irruption dans leur champ de moyens philosophiques : c'est bien à ces sciences sociales, et à elles seulement, que peut aller l'analyse des situations concrètes.

A contrario on ne fait pas l'économie de ces moyens quand il s'agit de plonger dans une controverse comme celle du déterminisme qui demeure intrinsèquement philosophique même quand elle est reprise en sciences sociales. Et, dans un registre encore plus positif, on n'en fait pas davantage l'économie lorsqu'il y a à penser la compatibilité d'une vue structuraliste du monde social *et* la possibilité de sa transformation historique. La clé de cette opération consistait bien à refaire la part des individus au sein des structures, sans en faire pour autant des êtres libres, et, contrairement aux assimilations grossières ou à la pensée par antinomies de ses critiques, telle était bien l'intention de la sociologie de Bourdieu. Disons que l'appareil conceptuel spinoziste permet une avancée plus franche dans cette direction. Une avancée paradoxale de prime abord puisque, d'une part, elle radicalise absolument le déterminisme quand, d'autre part, elle nous offre des individus pour ainsi dire encore plus « individuels », comme êtres de désirs et d'affects. On sait tout ce qui a retenu la science sociale, celle de Bourdieu notamment, de se rendre à ces deux termes, et notamment la crainte que, sous leur empire, la science sociale soit un peu (beaucoup) moins sociale. Il n'en est rien, comme l'atteste aussitôt la radicalisation du déterminisme – qui est nécessairement un déterminisme des institutions, des structures, des rapports sociaux, bref du social en tant qu'il est toujours en et entre les individus. Ceci précisé, il reste qu'êtres de désirs et d'affects, les individus sont *ipso facto* des pôles de puissance à l'intérieur des structures et, partant, des possibilités internes de leur transformation, mais bien sûr sous condition de la formation d'un affect commun approprié.

Le déterminisme n'empêche donc de penser ni la transformation sociale, ni le changement historique, ni les transclasses, ni les reprises de la réflexivité. Il n'est condamné ni à la reproduction, ni aux moyennes sociales, ni à la causalité macroscopique. Si ça n'était pas trop demander,

on voudrait beaucoup que les sociologues analytiques, individualistes, de la liberté, ou de quelque appellation qu'il leur plaira d'épouser, ne puissent plus en traiter à ce point de méconnaissance de cause (c'est bien le cas de le dire), et s'ils veulent y objecter, qu'ils commencent par faire un tour un peu moins lacunaire de ses possibilités.