

THÈSE DE MAÎTRISE
Université d'Ottawa
Département de philosophie

Présenté par
Ducakis Désinat

**Lectures contemporaines de Spinoza : les usages politiques de Spinoza dans la pensée
d'Antonio Negri et de François Zourabichvili**

Février 2018

Directeur de thèse :
M. Daniel Tanguay

Membres du comité :
M. Gilles Labelle
M. Mitia Rioux-Beaulne

RÉSUMÉ

Dans cette thèse, nous avons voulu éclairer les enjeux entourant les réinterprétations et réappropriations de Spinoza dans les études politiques contemporaines. Notre analyse nous a permis de montrer que les réinterprétations et les usages actuels de la pensée spinoziste étaient dominés par des auteurs d'obédience marxiste. Ensuite, nous avons examiné plus particulièrement l'influence de cette réappropriation marxiste du spinozisme dans l'œuvre du philosophe italien Antonio Negri. Ce dernier interprète le spinozisme à l'aune d'une pensée révolutionnaire. Nous avons enfin cherché à cerner les limites des usages marxistes de la pensée spinoziste, particulièrement en nous appuyant sur les travaux du philosophe français François Zourabichvili. Tout en défendant un spinozisme plus modéré, Zourabichvili a bien montré que l'interprétation révolutionnaire de Spinoza déforme certains principes qui sont au cœur de la pensée politique spinoziste.

REMERCIEMENTS

En tout premier lieu, je tiens à remercier les membres de mon jury, professeur Mítia Rioux-Beaulne et professeur Gilles Labelle, pour leur lecture attentive, leur remarque pertinente et leur commentaire. Les corrections qu'ils m'ont demandé d'apporter m'ont permis de préciser certains éléments essentiels, et du même coup, de bonifier la thèse.

Dans un second temps, je voudrais exprimer ma sincère gratitude envers mon directeur de thèse, le professeur Daniel Tanguay, qui a démontré, tout au long, de la maîtrise un immense soutien, une grande disponibilité et une patience exemplaire envers moi. Son encadrement soutenu et ses recommandations pertinentes furent déterminants dans la rédaction de cette thèse. De plus, sa rigueur dans le travail intellectuel, sa passion pour la réflexion philosophique et sa grande générosité envers ses étudiants ont été pour moi une grande source d'inspiration.

Enfin, je tiens à remercier Laura Kassar, Maud Brunet-Fontaine et Samuel Descarreaux. Leurs amitiés ont été des sources de motivation et d'encouragement qui m'ont permis de mener à terme ce projet de thèse.

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|--|------------|
| RÉSUMÉ..... | ii |
| REMERCIEMENTS..... | iii |
| 1 INTRODUCTION..... | 1 |
| 1. Les usages marxistes de la pensée de Spinoza dans la philosophie politique contemporaine | 8 |
| 1.1 Les orientations théoriques dans les usages marxistes de la pensée de Spinoza..... | 8 |
| 1.1.1 L'usage « constitutif » de Spinoza dans la pensée de Georgi Plekhanov | 9 |
| 1.1.2 Les usages marxistes de Spinoza dans la pensée d'Antonio Labriola | 10 |
| 1.2 Les usages marxistes de Spinoza dans la pensée politique française..... | 13 |
| 1.2.1 Le spinozisme de Louis Althusser comme critique de l'historicisme | 13 |
| 1.2.2 Le spinozisme de Pierre Macherey comme négation absolue du système hégélien 15 | |
| 1.3 Les orientations théoriques des usages marxistes actuels de la pensée de Spinoza..... | 17 |
| 1.3.1 Usages marxistes contemporains de Spinoza : les enjeux du concept de multitude 18 | |
| 1.3.2 L'usage politique de Spinoza dans l'œuvre politique de Frédéric Lordon..... | 20 |
| 2 Le spinozisme révolutionnaire d'Antonio Negri : la puissance de la multitude comme fondement de la démocratie radicale..... | 24 |
| 2.1 De l'opéraïsme au spinozisme révolutionnaire, l'itinéraire intellectuel d'Antonio Negri 24 | |
| 2.1.1 L'opéraïsme italien : un communisme hétérodoxe en marge du PCI..... | 25 |
| 2.1.2 L'opéraïsme dans le cheminement politique et intellectuel de Negri..... | 28 |
| 2.2 La lecture negriste de la pensée de Spinoza | 30 |
| 2.2.1 Le spinozisme comme une anomalie de la philosophie moderne | 30 |
| 2.2.2 Les fondements ontologiques de l'anomalie spinoziste | 32 |
| 2.2.3 L'antimodernité de Spinoza dans la relecture de Negri..... | 36 |
| 2.2.4 Le Traité politique comme fondement de la démocratie moderne | 37 |
| 2.2.5 La conception du pouvoir absolu dans la pensée politique de Spinoza | 40 |

| | | |
|------------|--|------------|
| 2.2.6 | La conception de la multitude dans la pensée politique de Spinoza | 41 |
| 2.3 | Les usages contemporains de la multitude dans la pensée politique d'Antonio Negri | 43 |
| 2.3.1 | Le spinozisme révolutionnaire de Negri | 43 |
| 2.3.2 | La constitution politique de notre époque | 45 |
| 2.3.3 | L'empire comme forme du pouvoir politique contemporain | 45 |
| 2.3.4 | La puissance du commun comme constitution de la démocratie contemporaine | 50 |
| 3 | La pensée Zourabichvili comme alternative au spinozisme révolutionnaire..... | 54 |
| 3.1 | La relecture de la pensée de Spinoza dans l'œuvre de François Zourabichvili | 54 |
| 3.1.1 | L'approche paradoxale du problème de la transformation dans la philosophie de Spinoza | 57 |
| 3.2 | Le schéma de la transformation dans la pensée de Spinoza | 59 |
| 3.2.1 | La réforme éthique comme modèle critique de la transformation | 59 |
| 3.2.2 | Usage politique du modèle de la transition éthique | 61 |
| 3.3 | Itinéraire de la transformation dans la pensée de Spinoza : L'enfance et le devenir | 65 |
| 3.3.1 | L'enfance et son développement comme lieu possible de la transformation chez Spinoza | 66 |
| 3.4 | Usages politiques de la pensée de Spinoza dans l'œuvre de Zourabichvili | 71 |
| 3.4.1 | L'image rectifiée de l'enfance comme figure de la multitude libre | 71 |
| 3.4.2 | La multitude libre et la multitude serve | 73 |
| 3.4.3 | L'enfant-adulte figure double de la chimère politique | 74 |
| 3.4.4 | Le devenir-révolutionnaire comme forme contemporaine de la pensée politique de Spinoza | 75 |
| 3.4.5 | La création du possible dans le devenir révolutionnaire | 77 |
| 3.4.6 | Les clichés politiques comme figure du possible à éviter | 78 |
| 3.4.7 | Potentialité et actualisation du devenir-révolutionnaire | 79 |
| | Conclusion | 816 |
| | Bibliographie..... | 90 |

INTRODUCTION

À l'homme donc, rien n'est plus utile que l'homme
Spinoza, *Éthique*, IV, prop. XIX

Une des approches importantes dans les études politiques contemporaines concerne les références renouvelées à des auteurs classiques de la tradition philosophique antique et moderne dans les réflexions sur des problématiques politiques spécifiques à notre époque. Au-delà de l'intérêt pour ces auteurs dans l'histoire des idées, ce qui se dégage de ce phénomène c'est le réinvestissement de la pensée de ces auteurs dans le développement de la pensée politique contemporaine. En effet, la réactualisation des penseurs antiques et modernes dans les études politiques contemporaines auxquelles nous nous référons c'est l'entreprise de relectures stratégique de la pensée de certains auteurs classiques et leur réinvestissement dans des enjeux politiques contemporains. Plus précisément, la réactualisation de la pensée de ces auteurs intervient pour éclairer des problématiques politiques de notre époque.

Dans l'histoire des idées, la référence à des auteurs antérieurs ne constitue pas un phénomène exclusif à la pensée politique contemporaine. En effet, on peut répertorier de multiples références aux auteurs de l'Antiquité grecque ou romaine dans les œuvres de penseurs de la modernité¹. Cependant, nous observons depuis le début du XX^e siècle jusqu'à nos jours une importante présence des auteurs de la tradition politique antique et moderne dans les grands débats politiques contemporains. Les références sont si importantes et diversifiées qu'on l'identifie par le

¹ Je cite pour exemple ici les références à l'historien romain Tite-Live dans l'œuvre de Machiavel. Voir Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, trad. de l'italien par Alessandro Fontana et Xavier Tabet, Paris Gallimard, 2004.

terme usages, qui consiste à proposer une relecture d'un auteur de la tradition pour ensuite faire ressortir des concepts et les réinvestir à l'intérieur de problématiques théoriques spécifiques de la philosophie politique contemporaine.

Pour mieux illustrer ce phénomène, nous nous référons à deux ouvrages qui ont répertorié certains usages des auteurs classiques de la tradition dans les études politiques contemporaines. Le premier ouvrage — *Les Anciens dans la pensée politique contemporaine*² — répertorie les références aux auteurs antiques comme Platon, Aristote, Thucydide, Tite-Live, par des penseurs politiques contemporains comme Leo Strauss, Raymond Aron, Michel Foucault, Giorgio Agamben. Comme il est précisé dans l'introduction du livre, «au vingtième siècle et jusqu'à maintenant, le recours aux Anciens aura été l'outil de prédilection pour rouvrir la réflexion aussi bien sur la réalité, la nature, la portée et la valeur de la différence moderne que sur les conceptions de l'histoire qui l'expriment³». Ainsi, l'intérêt pour les Anciens dans la pensée contemporaine a pour visée de développer une critique de l'héritage politique et philosophique de la modernité.

Dans le second ouvrage, *Démocratie et modernité : la pensée politique française contemporaine*⁴, ce qui est analysé c'est l'usage des modernes dans les réflexions politiques contemporaines. Il contient une réflexion sur les débats sur le concept de démocratie dans la pensée politique française contemporaine. Cependant, dans leur analyse, les auteurs vont démontrer que ce débat sur la démocratie avait une portée plus large, soit celle, pour les penseurs contemporains, de réhabiliter le politique. En effet, le débat théorique sur la réhabilitation de la conception moderne de la démocratie s'est transformé en débat sur « la réhabilitation du politique et la volonté de rouvrir

² Marin Breugh, Yves Couture (Dir.), *Les Anciens dans la pensée politique contemporaine*, Québec, PUL, 2010.

³ Marin Breugh, Yves Couture (Dir.), *Les Anciens dans la pensée politique contemporaine*, *op. cit.*, p. 12.

⁴ Marc Chevrier, Yves Couture et Stéphane Vibert (Dir.), *Démocratie et modernité : la pensée politique française contemporaine*, Rennes, PUR, 2015.

la réflexion sur la démocratie comme Régime, au sens large et non strictement institutionnel ⁵ ». Par conséquent, « un des axes de la réhabilitation du politique fut la référence renouvelée à l'œuvre de Machiavel. Plusieurs penseurs importants ont également procédé à une réappropriation critique de l'œuvre de Tocqueville ⁶ ». Les auteurs prennent pour exemples les travaux des penseurs français du XX^e et du XXI^e siècles comme Raymond Aron, Claude Lefort, Pierre Manent, Louis Dumont et Jacques Rancière. Pour ces derniers, « cette discussion adosse une démarche interprétative à une interrogation normative quant aux conditions de la liberté, tant pour les acteurs que pour les communautés politiques ⁷ ».

Dans l'ensemble, ce qu'illustrent ces deux ouvrages c'est la manière dont l'usage comme approche théorique se manifeste dans la pensée contemporaine. En effet, il correspond à une entreprise de réinterprétation de la pensée des auteurs classiques de la tradition philosophique antique et moderne ayant pour but une réflexion sur les conditions politiques contemporaines. En des termes plus précis, l'usage de la pensée de ces auteurs se retrouve au cœur des débats politiques contemporains en ce que ces penseurs offrent des outils conceptuels pour réfléchir sur les conditions politiques et philosophiques de notre époque.

À l'image des usages des auteurs classiques tels que Platon, Aristote, Machiavel, Kant, nous ne pouvons pas passer sur silence les références renouvelées à la philosophie de Spinoza dans le champ de la pensée politique contemporaine. Depuis plus d'un siècle, nous pouvons retracer des références importantes à la philosophie de Spinoza de l'auteur de l'*Éthique* qui correspond au phénomène d'usage que nous venons de décrire. En effet, l'intérêt pour la pensée de Spinoza dans

⁵ *Ibid.*, p. 10.

⁶ Marc Chevrier, Yves Couture et Stéphane Vibert (Dir.), *Démocratie et modernité : la pensée politique française contemporaine*, op. cit., p. 10.

⁷ *Ibid.*

la pensée contemporaine concerne en grande partie la réinterprétation politique de sa philosophie et le réinvestissement de cette réinterprétation dans des enjeux politiques spécifiques à notre époque.

Plus spécifiquement, l'usage de la pensée spinoziste est dominé depuis plus d'un siècle par des penseurs marxistes ou qui, tout au moins, se réclament de l'héritage de Karl Marx. Au cours du siècle dernier, les références à Spinoza apparaissent de manière constante que ce soit dans les débats entourant l'élaboration d'une doctrine officielle du marxisme ou pour renouveler certaines thèses et adapter l'idéologie aux conditions politiques actuelles.

De manière générale, la philosophie de Spinoza, tout comme celle d'autres illustres auteurs de la tradition, va servir dans la réflexion sur les conditions de la politique contemporaine. Plus précisément, Spinoza intervient dans des débats sur des dimensions théoriques de pensée marxiste. Aussi, la pensée de l'auteur de l'*Éthique* est réinvestie dans des réflexions sur une nouvelle compréhension de la démocratie, adaptée à la réalité sociopolitique de notre époque, c'est-à-dire sur de nouvelles formes de luttes sociales, d'organisation de la vie politique pour mieux faire face aux dispositifs actuels du capitalisme mondial. En somme, dans leur quête du renouvellement du marxisme, ces penseurs vont trouver chez Spinoza des outils conceptuels et les réinvestir dans la pensée révolutionnaire aux conditions politiques contemporaines.

Par conséquent, nous inscrivons les références à Spinoza dans la pensée politique contemporaine dans la catégorie d'usage politique, car elles ne concernent pas en réalité à un retour de la pensée politique de Spinoza dans les études politiques contemporaines, mais constituent un mouvement continu de repositionnement théorique du marxisme à travers les époques.

Cependant, l'un des problèmes soulevés par cette approche, c'est que le plus souvent la réinterprétation va à l'encontre de certains principes ou thèses fondamentaux de la pensée des auteurs interprétés. Puisque les usages de la pensée de ces auteurs interviennent dans les réflexions sur des enjeux politiques contemporains, les relectures sont parfois très libres et même éloignées des intentions originaires du texte. C'est ce qui ressort, entre autres, des usages politiques de la pensée de Spinoza par les penseurs marxistes et c'est la problématique que nous voulons soulever dans le cadre de cette thèse. En effet, les usages marxistes de Spinoza dans la pensée politique contemporaine par leur constance et leur diversité éclipsent d'une certaine façon ce qui pourrait être une véritable redécouverte de la pensée de Spinoza dans la pensée contemporaine.

Par conséquent, notre démarche dans le cadre de cette thèse se situe au cœur des enjeux entourant des enjeux théoriques entourant les réappropriations contemporaines de la pensée de Spinoza. Pour mieux situer notre réflexion sur Spinoza, nous allons, dans notre premier chapitre, présenter les orientations théoriques des usages marxistes de Spinoza. Cette mise en contexte nous paraissait nécessaire, car elle va permettre, dans un premier temps, de démontrer l'importance de Spinoza dans le développement du marxisme comme courant de pensée, mais aussi son apport dans le renouvellement de la pensée révolutionnaire en général. Pour ce faire, nous allons relater l'évolution des interprétations de Spinoza dans le marxisme entre la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle. Ce retour aux origines va nous servir dans notre compréhension de l'intérêt théorique et politique de Spinoza pour certains penseurs marxistes du début du siècle dernier. De plus, nous allons présenter l'évolution de ces usages auprès des penseurs actuels qui se réclament de l'héritage marxiste. Ce que nous cherchons à démontrer dans ce chapitre c'est la manière dont ces usages marxistes de la pensée de Spinoza influencent de manière importante les réinterprétations actuelles des œuvres et de la pensée politique de Spinoza.

Nous porterons une attention particulière à la relecture politique de Spinoza dans l'œuvre du philosophe italien Antonio Negri où le spinozisme est interprété comme une pensée révolutionnaire. Malgré le fait que des éléments de sa pensée constituent une critique des certaines assises idéologiques associées au courant marxiste, il apparaît très manifestement que la pensée politique de Negri s'inscrit dans ce courant des usages marxistes de Spinoza. Tout d'abord, sa réinterprétation de Spinoza reprend les grands schèmes des usages marxistes de la pensée de l'auteur de l'*Éthique* au XX^e siècle, c'est-à-dire une définition du spinozisme comme pensée révolutionnaire. Ensuite, Negri va réinvestir la pensée spinoziste dans des enjeux politiques actuels, en démontrant que la pensée de Spinoza contient les concepts clés pour une réflexion sur l'avènement d'une véritable démocratie dans les conditions politiques actuelles. Une analyse détaillée de l'usage negriste de Spinoza permettra de montrer que, sous le couvert d'une réactualisation de la pensée de Spinoza, il s'agit en fait pour Negri de renouveler le marxisme révolutionnaire, ce qui aura pour conséquence d'éclipser ce qu'il pourrait avoir de productif et d'original dans un usage politique contemporain de la pensée de Spinoza.

C'est un tel usage que nous explorerons dans le dernier chapitre de notre thèse et cela sous deux aspects. Dans notre analyse de l'œuvre du philosophe François Zourabichvili, nous allons en premier lieu démontrer de quelle manière les usages marxistes de Spinoza, principalement le spinozisme révolutionnaire de Negri, rentrent en contradiction avec des principes fondamentaux de la pensée de l'auteur de l'*Éthique*. Ainsi la relecture zourabichvilienne de la pensée de Spinoza qui, dans son orientation première, constitue une critique des réappropriations révolutionnaires de Spinoza. Par conséquent, sa démarche va consister à interpréter le spinozisme comme une pensée modérée plutôt qu'un courant idéologique révolutionnaire.

Dans un second temps, ce chapitre va exposer une voie possible pour une réactualisation de la pensée politique de Spinoza. Encore une fois, nous allons puiser dans l'œuvre de Zourabichvili et démontrer la manière dont Spinoza influence sa conception de la transformation politique dans nos sociétés actuelles qui ne passe pas par une entreprise révolutionnaire.

En résumé, notre thèse vise à explorer deux approches possibles dans les relectures politiques contemporaines de Spinoza. Nous pouvons, entre autres, distinguer une approche révolutionnaire qui constitue une réappropriation très libre de la pensée spinoziste, c'est-à-dire que la philosophie de l'auteur de l'*Éthique* est réinterprétée et réinvestie dans un cadre philosophique déjà établi et l'usage qui en découle se présente parfois en contradiction avec le système philosophique de ce dernier.

En contraste de cette approche, la relecture de Zourabichvili, qui tout en réactualisant la pensée de Spinoza dans la politique contemporaine, évite l'écueil de la contradiction tout en démontrant la pertinence de Spinoza pour la pensée politique contemporaine. On pourrait se demander si un tel respect de la lettre réussit toujours à respecter l'esprit du spinozisme. Le but de notre thèse n'est toutefois pas de trancher cette question. Nous désirons plus modestement montrer que la référence à Spinoza dans le champ de la philosophie contemporaine est diversifiée et souple. Nous le ferons en montrant comment deux approches interprétatives qui constituent chacune à leur manière une réactualisation de la pensée de Spinoza aboutissent en fait à des conclusions assez différentes quant à l'usage politique possible de Spinoza.

1. Les usages marxistes de la pensée de Spinoza dans la philosophie politique contemporaine

Dans un effort pour éclairer les enjeux entourant les usages actuels de la philosophie de Spinoza dans la pensée politique contemporaine, il nous apparaissait important de consacrer un chapitre à la genèse et l'évolution des réappropriations de la pensée de l'auteur de l'*Éthique* par des penseurs marxistes. Dans un premier temps, nous allons démontrer que les orientations théoriques des usages marxistes de Spinoza sont, malgré leur diversification, continues et constituent l'approche interprétative dominante dans les études politiques contemporaines de Spinoza. D'autre part, notre analyse de ces usages marxistes de Spinoza va déjà poser les bases pour mieux saisir les orientations théoriques dans lesquelles s'inscrit le spinozisme politique d'Antonio Negri. En d'autres termes, nous allons démontrer en quoi la pensée negriste représente un usage marxiste typique de la philosophie de Spinoza dans la pensée contemporaine. Ce chapitre exposera, enfin, les éléments théoriques qui feront l'objet par la suite de la critique zourabichvilienne des usages politiques actuels de Spinoza.

1.1 Les orientations théoriques dans les usages marxistes de la pensée de Spinoza

Dans un texte paru dans l'ouvrage collectif intitulé *Spinoza au XX^e siècle*⁸, le philosophe André Tosel situe les premières références à Spinoza dans le marxisme entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle. Pour ce dernier, Spinoza intervenait dans des considérations théoriques sur l'élaboration d'une doctrine officielle du marxisme, où « la référence à Spinoza est surdéterminée par des enjeux politiques et théoriques qu'il faut à chaque fois élucider⁹ ». En effet, l'intérêt pour la pensée de l'auteur de l'*Éthique* se manifestait spécifiquement dans des

⁸ Olivier Bloch (Dir.), *Spinoza au XX^e siècle*, Paris, PUF, 1993.

⁹ *Ibid.*, p. 518.

conjonctures idéologiques où doivent être pris en compte les enjeux théorico-politiques auxquels sont confrontés ces penseurs marxistes. C'est pourquoi Tosel précise que « Spinoza n'apparaît pas seulement dans l'émergence d'une orthodoxie marxiste. Il intervient de manière souterraine, dans l'élaboration des théoriciens dont l'importance intellectuelle considérable n'a jamais été assortie d'une réelle importance politique ¹⁰ ». Ainsi, la pensée de Spinoza est non seulement réinvestie dans des problématiques théoriques spécifiques au marxisme, mais cet usage est aussi motivé par des enjeux politiques concrets, à savoir « l'insertion de ces démarches dans les pratiques politiques des partis, des États et des couches intellectuelles spécialisées ¹¹ ». Dans cette perspective, les usages marxistes de Spinoza concernaient des enjeux politiques très concrets, à savoir l'adoption et la mise en pratique de cette doctrine par les acteurs de la révolution.

1.1.1 *L'usage « constitutif » de Spinoza dans la pensée de Georgi Plekhanov*

C'est principalement ce qu'expose Tosel dans son analyse des usages de Spinoza dans la pensée du théoricien marxiste russe Georgi Plekhanov. Pour Tosel, Plekhanov fait partie des auteurs qui procèdent à un usage constitutif de la pensée spinoziste, où les références à la pensée de l'auteur de l'*Éthique* intervenaient principalement dans l'élaboration d'une doctrine officielle du marxisme. Pour Plekhanov, la tâche principale des théoriciens marxistes de son époque consistait à « élaborer la philosophie originale que Marx a laissée dans l'informulé et de défendre son autonomie ¹² ». Pour ce faire, Plekhanov inscrit la pensée de Marx dans la grande histoire de la philosophie contemporaine.

¹⁰ Olivier Bloch (Dir.), *Spinoza au XXe siècle, op. cit.*, p.518

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p. 520.

En effet, la relecture ainsi que l'usage de la philosophie de Spinoza chez Plekhanov va, dans un premier temps, permettre d'identifier le lien idéologique entre la philosophie de Spinoza et celle de Marx. Pour Plekhanov, « il y a bien une philosophie marxiste. Elle s'inscrit dans le courant matérialiste en lui insufflant une dimension dialectico-matérialiste. Spinoza est l'ancêtre direct de Marx en ce qu'il a su former le monisme qui seul peut unifier les sciences de la nature et savoir de l'histoire. Marx a revitalisé la substance comme matière historico-sociale, métabolisme homme-nature, il a hérité de sa théorie réaliste de la connaissance ¹³ ».

Conséquemment, les références à Spinoza dans la pensée de Plekhanov sont considérées comme un usage orienté, car l'interprétation matérialiste de la philosophie de l'auteur de l'*Éthique* n'intervient qu'exclusivement dans la justification d'une orientation matérialiste du marxisme. En effet, les références à Spinoza dans l'œuvre de Plekhanov interviennent à un moment où certains théoriciens « contestent l'autosuffisance philosophique du marxisme, le divisant en une sociologie évolutionniste et une éthique d'inspiration kantienne ¹⁴ ». Le recours à Spinoza par Plekhanov va dès lors consister à rejeter cette conception du marxisme et à développer une conception matérialiste générale du marxisme « comme conception du monde matérialiste affirmant et la connaissabilité et l'organisation de cette matière à divers niveaux. Seule cette conception du monde peut donner au mouvement ouvrier sa compacité et lui permettre d'éviter la désagrégation ¹⁵ ».

1.1.2 Les usages marxistes de Spinoza dans la pensée d'Antonio Labriola

À l'opposé de ces usages constitutifs de Spinoza dans la pensée de Plekhanov, Tosel identifie un usage critique de la pensée de Spinoza, principalement dans l'œuvre du philosophe italien

¹³. Olivier Bloch (Dir.), *Spinoza au XXe siècle, op.cit.*, p.520

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

Antonio Labriola pour qui « la référence à Spinoza intervient dans la critique d'une orthodoxie marxiste censée inclure de manière dogmatique le matérialisme spinozien lui-même. Marx et Spinoza sont pensés tous deux comme praticiens d'une philosophie qui refuse la clôture du savoir et pense l'autoréflexion immanente de la connaissance. La leçon de Spinoza n'est pas de fonder l'unité du savoir sur un principe, mais de démystifier les fétiches qui substituent des prétendus principes au mouvement de la pratique ¹⁶ ». Ce que nous indique ce passage c'est que l'usage critique de Spinoza dans le marxisme chez Labriola s'articule en deux temps.

Pour Labriola, la philosophie de Spinoza conduit à dénoncer l'approche philosophique qui émane d'une conception dialectique du marxisme, c'est-à-dire l'idée d'une « superscience ordonnée à une intuition théosophique ou métaphysique de la totalité du monde, comme si par un acte de connaissance transcendante nous parvenions de ce fait à une vision de la substance, à tous les phénomènes et processus sous-jacents ¹⁷ ». Pour Labriola, cette conception constitue une superstition métaphysique et le recours à Spinoza intervient comme « un instrument de purification interne destiné à éliminer de l'orthodoxie marxiste le finalisme des causes productives et la prédétermination biologique ¹⁸ ». Pour Labriola, l'usage de Spinoza dans le marxisme passe donc d'abord par l'élaboration d'une méthode interprétative de la pensée marxiste qui ne serait pas une philosophie téléologique, mais bien dans la constitution d'une philosophie de la *praxis*. Plus précisément une conception immanentiste de la philosophie où « il s'agit avant tout de penser les divers niveaux d'animation de la matière, et donc la spécificité du terrain artificiel où se constitue la pratique ¹⁹ ». Dans cette nouvelle configuration de la philosophie, il convient de partir de

¹⁶ Olivier Bloch (Dir.), *Spinoza au XXe siècle*, op. cit., p. 522-523.

¹⁷ *Ibid.*, p. 521.

¹⁸ *Ibid.*, p. 522.

¹⁹ *Ibid.*, p. 521.

l'analyse de l'histoire et ses conséquences afin d'établir des principes et des méthodes de théorie politique générale.

En fin de compte, ce qui ressort de ce retour aux usages marxistes de Spinoza, c'est la constitution d'une méthode qui consiste dans un premier temps à user de la pensée de l'auteur de l'*Éthique* dans une stratégie de repositionnement à la fois théorique et pratique du marxisme. Dans le cas de Plekhanov, l'usage de Spinoza allait servir à renforcer une conception dialectico-matérialiste du marxisme comme seule conception du monde pouvant orienter de la lutte des classes. À l'opposé, Spinoza intervient dans la pensée de Labriola pour déconstruire la conception matérialiste qui hante de la philosophie marxiste. Dans cette perspective, la pensée spinoziste permet l'élaboration d'une méthode scientifique réfléchissant sur des cas concrets afin de développer des concepts généraux pour mener la lutte politique.

De cette première analyse des usages marxistes de Spinoza, nous dénotons la stratégie derrière l'intérêt pour Spinoza dans la pensée politique contemporaine. Malgré l'usage contradictoire qui ressort des deux grandes orientations théoriques des usages marxistes, il n'en demeure pas moins qu'elles participent au même mouvement. En effet, sous le couvert d'un renouvellement de la pensée de Spinoza dans la pensée politique contemporaine, les usages marxistes de ce dernier ne correspondraient pas à un retour à Spinoza, il s'agirait d'un phénomène qui s'apparente plutôt à un retour à Marx en interpellant Spinoza lors de certaines périodes de crise au sein de l'idéologie marxiste pour renouveler certains fondements théoriques de la pensée révolutionnaire.

1.2 Les usages marxistes de Spinoza dans la pensée politique française

1.2.1 Le spinozisme de Louis Althusser comme critique de l'historicisme

Durant la seconde moitié du XXe siècle, on assiste à une seconde vague dans les usages marxistes de la pensée de Spinoza. Plus précisément, ce regain d'intérêt pour la philosophie de l'auteur de l'*Éthique* apparaît à la fin des années 60 dans les réflexions politiques de théoriciens marxistes français tels que Louis Althusser, André Tosel, Pierre Macherey, ou Étienne Balibar. Pour ces penseurs, l'usage de Spinoza intervenait dans le renouvellement de certaines assises théoriques du marxisme. Tout en conservant leur filiation marxiste, ces penseurs vont chercher, dans la philosophie de Spinoza, de nouveaux outils conceptuels afin d'actualiser certaines postures idéologiques du marxisme, voire de le renouveler en profondeur.

C'est ce qui se manifeste dans l'usage de Spinoza dans la pensée de Louis Althusser. Pour ce dernier, la pensée de Spinoza fut déterminante dans la philosophie de Marx, parce qu'elle permet d'éviter l'écueil de l'historicisme. Dans un court texte publié en 1974, intitulé *Éléments d'auto-critique*, Althusser explique que les orientations de son usage de la pensée de Spinoza consistaient à éclairer la distinction fondamentale entre Hegel et Marx et du même coup éclairer sa critique de l'historicisme. Pour ce faire, il a procédé à l'analyse de ce qu'il nomme « le détour de Marx par Hegel (...). Avec un prodigieux enjeu : comprendre un peu mieux en quoi et sous quelles conditions peut être matérialiste et critique une dialectique empruntée au chapitre de l'idéalisme absolu le plus spéculatif de la grande logique de l'Idéalisme absolu ²⁰ ». Dans cette perspective, la filiation entre Spinoza et Marx est notable dans la radicalité du matérialisme marxien par rapport à Hegel. Ce dernier n'est pas allé jusqu'au bout d'une philosophie de l'immanence puisqu'il a conservé « la

²⁰Louis Althusser, *Éléments d'auto-critique*, Paris, Hachette, 1974, p. 69.

dialectique d'un Telos, donc d'un Sujet certes supra-individuel, mais d'un Sujet quand même se réalisant comme Esprit à travers l'histoire ²¹ ». Pour Althusser, ce que Spinoza permet à Marx, c'est de critiquer chez Hegel les notions de Sujet, d'origine et de fin, qui représente des illusions métaphysiques. De manière plus générale, l'usage critique de Spinoza dans la pensée althussérienne se révèle dans « la lutte contre la philosophie de l'histoire et son armature conceptuelle : penser toute concrète, la lutte des classes sans sujet (s) (ni classe-sujet, ni parti-sujet), sans origine (la référence unitaire qui scinde ou s'aliène étant dissoute), ni fin ²² ».

La seconde dimension dans les usages marxistes de la pensée de Spinoza chez Althusser concerne de l'élaboration d'« une scientificité propre à la doctrine du marxisme ²³ » après sa critique de l'historicisme. Les préoccupations althussériennes consistent à élaborer une théorie générale « déterminée par des enjeux pratiques/politiques tels que la teneur de cette conception d'ensemble n'est pas séparable des effets que l'on escompte proprement produire ²⁴ ». Dans ce contexte, Althusser réinvestit la théorie spinoziste des trois genres de connaissances dans la conception d'une théorie scientifique du marxisme, c'est-à-dire le développement « d'un mode de connaissance du tout social ²⁵ », où « la certitude d'être dans le vrai est immanente à la pratique de la connaissance ²⁶ ». À partir de cette conception de la vérité scientifique, la doctrine marxiste ne doit plus être comprise comme une simple expérience de penser loin du vécu, mais une science qui examine la réalité matérielle et en rend compte scientifiquement. Dans le cadre des usages politiques de Spinoza, Althusser entrevoit la possibilité de l'employer pour « introduire une analyse

²¹ Louis Althusser, *Éléments d'auto-critique op. cit.*, p. 71.

²² Olivier Bloch (Dir.), *Spinoza au XX^e siècle, op.cit.* p. 511.

²³ *Ibid.*, p. 508.

²⁴ *Ibid.*, p. 504.

²⁵ *Ibid.*, p. 506.

²⁶ Florence Hulak, « Spinoza après Marx, ou le problème de l'ontologie marxienne », *Revue de Métaphysique et Morale*, N° 56, avril 2007, p. 488.

plus exacte de l'histoire réelle du mouvement ouvrier réel ²⁷ ». Plus exactement, les transformations sociales et politiques sont déterminées par des enjeux pratiques plutôt qu'un mouvement dialectique.

1.2.2 *Le spinozisme de Pierre Macherey comme négation absolue du système hégélien*

Parmi les élèves d'Althusser, qui sont devenus spinozistes dans les années 60, beaucoup vont devenir des spécialistes de Spinoza, sans pour autant renier leur filiation avec le marxisme ou plus largement la pensée révolutionnaire. Du tout premier cercle, on retrouve les penseurs associés au groupe Spinoza ²⁸ — Pierre Macherey, Étienne Balibar, André Tsel — qui vont chacun à leur façon se réapproprier le spinozisme d'Althusser. Certains, comme André Tsel, vont poursuivre, dans la lignée d'Althusser, en théorisant un marxisme sous l'angle de la théorie de la pratique ²⁹. D'autres, comme le témoignent les travaux de Pierre Macherey, vont chercher à conserver la dimension dialectique dans le marxisme à partir d'une relecture de la philosophie de Spinoza. Plus précisément, l'usage de la pensée de Spinoza dans la démarche de Macherey va se constituer en négation de la critique althussérienne de l'historicisme hégélien.

Dans l'ouvrage, *Hegel ou Spinoza*, Macherey procède à une lecture comparée entre le système philosophique des deux auteurs. Loin de rejeter les déterminations de l'usage critique de Spinoza de la dialectique hégélienne par Althusser, Macherey voit plutôt dans cet usage critique la véritable synthèse de la pensée hégélienne. En effet, la philosophie de Spinoza « fait apparaître la limite du système hégélien, dont l'universalité est nécessairement historique, mais elle permet en

²⁷ Louis Althusser, *Éléments d'auto-critique*, *op. cit.*, p. 60.

²⁸ Voir François Matheron, « Louis Althusser et le groupe Spinoza », in Pierre-François Moreau, Claude Cohen-Boulakia et Mireille Delbraccio (Dir.), *Lectures contemporaines de Spinoza*, Paris, PUPS, 2012, p. 77-93.

²⁹ Voir André Tsel, *Praxis. Vers une refondation en philosophie marxiste*, Paris, Éditions sociales, 1984.

même temps de sortir de la conception évolutive de l'histoire de la philosophie ³⁰ ». L'erreur d'Althusser consiste à ne pas avoir saisi la conception analogique du sujet, entre Hegel et Spinoza. Plus précisément, « la substance spinoziste n'est pas un sujet, mais à vrai dire, l'esprit hégélien ne l'est pas non plus. La logique hégélienne invalide la position traditionnelle du sujet, telle qu'elle lui est assignée par une logique d'entendement, position fixe d'un sujet par rapport à un objet ou un prédicat ³¹ ».

Par conséquent, la filiation entre Hegel et Spinoza permet de restituer le sujet hégélien sous l'angle de l'absoluité, c'est-à-dire un sujet qui englobe autant lui-même que ses contradictions. Le Sujet hégélien n'est pas une figure abstraite de la rationalité moderne, c'est-à-dire « une image, attachée encore au modèle dont elle dépend et dont elle reproduit. Par rapport à la pensée traditionnelle qu'il dénonce, Hegel ne procéderait qu'à un déplacement, installant dans une fin, non moins absolue que le commencement d'où elle a été arrachée, l'illusion d'une rationalité idéale, pure de toute matérialité ³² ». Dans les faits, le sujet hégélien est l'autre nom de la substance, il est l'expression immédiate de l'Esprit dans une vision absolue et téléologique du sujet, c'est-à-dire « l'idée d'un sujet de soi, maître de la vérité qui contrôle le procès rationnel dans lequel il apparaît comme identique à soi ³³ ». En ce sens, Hegel est uni à Spinoza justement par ce qui l'en sépare ; la dialectique. L'Esprit absolu est l'autre nom de la substance. En fin de compte, ce que nous révèle la critique althussérienne, c'est la dimension ouverte du système hégélien. Dans une allocution présentée en 2015, Macherey revient sur le rapport entre Spinoza et Hegel dans le marxisme. Il affirme que « la meilleure alternative à Hegel, au Hegel "idéaliste" dont Marx a déclaré vouloir

³⁰ Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Paris, La Découverte, 1990, p. 13.

³¹ Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza, op. cit.*, p. 248.

³² *Ibid.*, p. 251.

³³ *Ibid.*

briser l'écorce pour en libérer le noyau, c'est au fond Hegel lui-même : car Hegel n'est pas aussi hégélien, enferré dans son système, qu'on se le figure généralement figé³⁴ ». Car ce que Spinoza offre à Hegel, mais à l'hégélianisme en général c'est une dialectique absolue, c'est-à-dire libre et ouverte.

Tout compte fait, l'usage critique d'Althusser de la pensée de Spinoza et ses résonnances dans la pensée de Macherey s'inscrit dans la lignée des relectures et réappropriations marxistes traditionnelles de la pensée de l'auteur de l'*Éthique*. Réinvestis dans des problématiques marxistes qui varient selon les périodes, ces usages conservent les mêmes enjeux théoriques et pratiques. En effet, ces usages réitèrent notre hypothèse selon laquelle le recours à Spinoza dans le marxisme contemporain concerne un renouvellement dans les relectures, les réactualisations ou réinterprétations de la pensée marxiste plutôt qu'une relecture politique de la pensée spinoziste ou d'un intérêt pour la pensée politique de Spinoza.

1.3 Les orientations théoriques des usages marxistes actuels de la pensée de Spinoza

De nos jours, bien que les usages de Spinoza se soient diversifiés, il n'en demeure pas moins que les réinterprétations politiques importantes de Spinoza continuent d'être dominées par des penseurs marxistes. Cependant, la réinterprétation va passer par une relecture des œuvres politiques de Spinoza afin d'y trouver des concepts qui vont aider la réflexion sur des problématiques politiques actuelles. Durant les dernières décennies, c'est surtout les œuvres politiques de Spinoza qui allaient susciter l'intérêt des penseurs marxistes, principalement, le *Traité politique*³⁵. Plusieurs éléments permettent de comprendre l'intérêt récent pour ce texte inachevé de Spinoza dans la

³⁴ Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Communication au colloque « Entre Spinoza et Hegel : parcours philosophiques », <https://philolarge.hypotheses.org/1619> 23 mai 2015, [En ligne] consulté le 5 février 2018.

³⁵ Baruch Spinoza, *Traité politique*, Paris, PUF, 2005.

pensée contemporaine, par exemple, l'originalité des thèses développées par Spinoza dans cet ouvrage. En effet, Chantal Jaquet nous explique que dans le *Traité politique*, «l'originalité de Spinoza tient en effet principalement à sa conception de la liberté qui concilie le réalisme du déterminisme naturel avec la puissance, et qui évite le double écueil de l'utopie dévastatrice et de la résignation fataliste. Spinoza ne cherche pas à inventer un homme nouveau, d'une nature différente, projet qui débouche généralement sur des pratiques totalitaires³⁶ ». En ce sens, le *Traité politique* expose les éléments théoriques d'une conception réaliste de la politique qui, tout en évitant l'écueil du totalitarisme, ne sombre pas dans un conservatisme. C'est pour cette raison, poursuit Jaquet, que la pensée spinoziste « a pu servir de refuge à certains philosophes marxistes qui ne se reconnaissent plus dans les théories révolutionnaires après la période stalinienne³⁷ ». Par conséquent, la pensée spinoziste va susciter l'intérêt d'une nouvelle génération de penseurs marxistes qui cherchait à réadapter la pensée révolutionnaire aux conditions historiques et politiques actuelles.

1.3.1 Usages marxistes contemporains de Spinoza : les enjeux du concept de multitude

Dans cette nouvelle configuration des usages marxistes de Spinoza, les orientations politiques de la pensée de l'auteur de l'*Éthique* n'allaient pas porter exclusivement sur un réinvestissement des débats sur l'élaboration d'une doctrine du marxisme, c'est « la portée politique et la singularité des concepts qui émergent dans le dernier ouvrage de Spinoza, et en particulier sur celui de *multitudo* qui prend une place de plus en plus centrale dans la définition des

³⁶ Chantal Jaquet, Pascal Severac et Ariel Suhamy (Dir.), *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, Paris, Éditions Amsterdam, p. 17.

³⁷ *Ibid.*, p. 17.

fondements du pouvoir politique³⁸ ». En effet, le concept de *multitudo* ou *multitude* occupe une place centrale dans l'œuvre du philosophe français d'obédience marxiste ; Etienne Balibar. Pour ce dernier, le concept de transindividuel, qui est une manière de traduire la *multitude* permet de comprendre la constitution du corps politique³⁹.

Nous allons l'exposer de manière plus détaillée dans le chapitre suivant, mais un autre exemple de la place qu'occupe le concept de *multitude* dans la pensée politique actuelle réflexion nous provient de l'œuvre de Negri. Principalement, son usage de la *multitude* intervient dans l'élaboration d'une conception révolutionnaire du pouvoir politique. Dans un premier temps, la *multitude* va représenter une nouvelle conception de la souveraineté, c'est-à-dire « la constitution d'un souverain n'est pas l'expression d'un pouvoir transcendant, mais l'expression organisée du droit naturel qui continue toujours et partout à se maintenir⁴⁰ ». Ensuite, la *multitude* permet d'identifier une nouvelle classe politique. En effet, « la référence à la *multitude* lui permet ainsi de sortir de l'ouvriérisme, d'englober tous les agents de production et de prendre en compte les nouveaux modes d'expression productive qui tendent à être toujours plus immatériels et intellectuels⁴¹ ». Dans la pensée negriste, la multitude va servir à l'élaboration une conception de la démocratie contemporaine non représentative, ouverte et qui repose sur la dynamique des interconnexions entre les individus formant la multitude du corps social.

³⁸ Chantal Jaquet, Pascal Severac et Ariel Suhamy (Dirs.), *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, *op. cit.*, p. 11.

³⁹ Voir, à ce sujet, Étienne Balibar « Individualité et transindividualité chez Spinoza », in *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Paris, ENS Éditions, 1996, p. 35-46.

⁴⁰ Chantal Jaquet, Pascal Severac et Ariel Suhamy (Dirs.), *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, *op. cit.*, p. 20-21.

⁴¹ *Ibid.*, p. 21.

1.3.2 *L'usage politique de Spinoza dans l'œuvre politique de Frédéric Lordon*

Par ailleurs, un autre concept de la philosophie de Spinoza va être repris des penseurs marxistes dans les réflexions sur les conditions sociopolitiques de notre époque. Dans les travaux récents du politologue français Frédéric Lordon, le concept de *conatus* va être réinterprété et réutilisé dans la compréhension des nouveaux mécanismes d'aliénation du système capitaliste mondial et éclairer des nouvelles manières d'organiser la lutte contre les nouvelles expressions de la domination de ce système. Dans son ouvrage *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*⁴², Lordon entreprend d'expliquer les structures de l'exploitation et de l'aliénation propres au néolibéralisme à partir d'une rencontre entre l'anthropologie spinoziste des passions et la théorie marxienne du salariat.

Cette anthropologie d'inspiration spinoziste permet à Frédéric Lordon de proposer des pistes de réflexion sur la participation enthousiaste de certains salariés à l'œuvre du capital et la manière dont ces passions sont intégrées dans les structures du capitalisme contemporain. En somme, Lordon propose une théorie des passions spinozistes qui fournit au structuralisme marxiste un modèle de compréhension des passions et renouvelle la réflexion sur l'aliénation dans les structures économiques et politiques de nos sociétés néolibérales.

L'ouvrage de Lordon commence par spécifier les termes de l'anthropologie spinoziste des passions à partir du concept de *conatus*, qui éclaire l'origine des affects et leur rôle dans l'organisation des rapports sociaux. Dans son analyse, le *conatus* est défini comme « 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 des objets de son désir⁴³ ». Et ce désir — principe premier de l'existence — désigne l'expression de la liberté individuelle, c'est-à-dire toutes les formes d'expression de son

⁴² Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, La Fabrique, 2010.

⁴³ Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, *op. cit.*, p. 17.

individualité. Mais ce désir est aussi transposé dans la collectivité lorsque mobilisé dans les structures des sociétés à travers des formes d'activités communes telles que la production économique ou l'organisation politique et sociale. Dans la pensée spinoziste, ce désir qui est l'expression la plus puissante du *conatus* se manifeste sous la forme d'affects, c'est-à-dire « l'effet en soi, triste ou joyeux de l'affectation — l'envie de faire quelque chose qui s'ensuit — posséder, fuir, détruire poursuivre ⁴⁴ ». Dans la perspective de Lordon, nous verrons que ses affects seront le moteur de l'aliénation, en ce que le travail devient l'expression des affects joyeux dans le néolibéralisme.

Plus spécifiquement, les affects joyeux sont intégrés dans les structures institutionnelles du néolibéralisme qui visent à persuader le salarié qu'il va se réaliser dans son travail. Par conséquent, « c'est donc l'activité elle-même qu'il faut reconstruire objectivement et imaginativement comme source de joie immédiate. Le désir de l'engagement salarial ne doit pas être seulement le désir médiat des biens que le salaire permettra par ailleurs d'acquérir, mais le désir intrinsèque de l'activité elle-même ⁴⁵ ». Ainsi s'instaure une domination bien plus efficace et plus totalitaire, car elle subordonne l'individu dans sa totalité. Cependant, si dans les structures du néolibéralisme transforme les affects tristes du salarié en affects joyeux, comment peut-on parler de domination ou d'aliénation ? Pour Lordon, le rapport entre Marx et Spinoza intervient dans une nouvelle conception de l'aliénation, compris non plus comme une perte ou une dépossession de soi, mais comme une forme de subordination de son désir dans le travail. Cette subordination consiste à « tenir les salariés à un objet de désir exclusif (...) l'assujettissement est fondamentalement *enfermement dans un domaine restreint de jouissance*. Tout le travail épithumogénique, travail de

⁴⁴ Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, op. cit., p. 33.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 76.

reconfiguration de l'imaginaire et d'induction des affects joyeux, vise à orienter les conatus enrôlés vers des objets très étroitement définis qui recirconscrivent un périmètre bien déterminé du désirable ⁴⁶ ». En somme, ce qui ressort de l'étude de Lordon, c'est un renouvellement de la compréhension de l'aliénation dans le contexte du néolibéralisme. Plus largement, le rapprochement entre Marx et Spinoza intervient dans une nouvelle approche des usages marxistes de Spinoza. Comparativement au spinozisme politique du XX^e siècle, le spinozisme actuel ne constitue pas seulement au renouvellement du marxisme orthodoxe, mais comme se présente comme une théorie critique des formes actuelles du néocapitalisme.

Notre enquête sur les usages marxistes exposés dans ce chapitre dévoile le contexte général du spinozisme politique dans la pensée contemporaine. Bien que ces usages de Spinoza aient pris des orientations différentes à travers les décennies, nous constatons que les relectures et les réappropriations politiques de la pensée de l'auteur de l'*Éthique* continuent d'être l'affaire des penseurs affiliés à la pensée révolutionnaire. Dans le cadre de notre thèse, ce retour aux origines nous a permis de bien saisir les dimensions théoriques et politiques d'un usage marxiste de Spinoza, et d'éclairer en quoi la réinterprétation politique dominante de Spinoza dans la pensée contemporaine ne concerne en rien le renouveau politique de Spinoza. En effet, sous les apparences d'un renouvellement de la philosophie de Spinoza ce qui se déploie dans les usages marxistes de l'auteur de l'*Éthique*, c'est plutôt la déformation ou plus fortement la dénaturaion d'un système philosophique. Devant la foulée de ces usages de la philosophie de Spinoza, peut-on à proprement parler d'une pensée politique spinoziste contemporaine ? Ne serait-il pas plus judicieux d'user des termes de spinozisme marxiste ou marxisme spinoziste pour parler du spinozisme politique

⁴⁶ *Ibid.*, p. 141.

contemporain ? Ou mieux, acquiescer à l'affirmation d'Antonio Negri selon laquelle « le retour à Spinoza correspond plutôt au retour du communisme ⁴⁷ ».

En conclusion, notre enquête sur les usages marxistes exposés dans ce chapitre a identifié le contexte général du spinozisme politique dans la pensée contemporaine. Bien que ces usages de Spinoza aient pris des orientations différentes à travers les décennies, nous constatons que les relectures et les réappropriations politiques de la pensée de l'auteur de l'*Éthique* continuent d'être l'affaire des penseurs affiliés à la pensée révolutionnaire. Cette analyse du contexte va nous permettre de bien saisir le spinozisme révolutionnaire de Negri, et déterminer en quoi il constitue une autre dimension des usages marxistes de la pensée de Spinoza. En ce qui concerne le spinozisme de Zourabichvili, nous constaterons qu'elle va se constituer comme un dépassement de ces usages marxistes, où la constitution d'un spinozisme politique contemporain repose sur les dimensions théoriques de l'œuvre de Spinoza.

⁴⁷ Antonio Negri, *Spinoza subversif; variations (in) actuelles*, Paris, Kimé, p. 138.

2 Le spinozisme révolutionnaire d'Antonio Negri : la puissance de la multitude comme fondement de la démocratie radicale

2.1 De l'opéraïsme au spinozisme révolutionnaire, l'itinéraire intellectuel d'Antonio Negri

Dans les études spinozistes actuelles, la relecture que propose le philosophe italien Antonio Negri constitue l'un des usages les plus importants de la pensée de l'auteur de l'*Éthique*. En effet, ses ouvrages figurent parmi les plus prolifiques entreprises de réappropriation de la pensée de Spinoza. Jouissant d'un succès littéraire qui dépasse largement le milieu académique⁴⁸, le spinozisme révolutionnaire de Negri contribue certainement à l'engouement actuel pour la pensée politique de Spinoza.

Cependant, la démarche negriste, bien qu'elle constitue une relecture innovante de la pensée de l'auteur de l'*Éthique* se révèle comme une autre variante des usages marxistes de Spinoza dans la pensée contemporaine. L'interprétation negriste de la philosophie de Spinoza participe ainsi à cette vaste entreprise de renouvellement de la pensée révolutionnaire dans la perspective de la revalorisation de la *praxis*. Plus précisément, Spinoza sera véritablement réquisitionné par Negri dans sa propre élaboration d'une alternative à la crise politique de notre époque.

⁴⁸ On pourrait diviser le spinozisme de Negri en deux périodes. La première correspond à la parution des ouvrages suivants : *L'anomalie sauvage : puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, PUF, 1982 ; *Spinoza subversif : variations (in) actuelles*, Paris, Kimé, 1994 et *Le pouvoir constituant : essai sur les alternatives de la modernité*, Paris, PUF, 1997. La seconde est surtout marquée par sa collaboration littéraire avec le politologue anglais Michael Hardt qui nous a donné les ouvrages suivants : Antonio Negri et Michael Hardt, *Empire*, Paris, La découverte, 2000 et Antonio Negri et Michael Hardt, *Multitude : guerre et démocratie à l'époque de l'Empire*, Paris, La découverte, 2004. Mais, on peut aussi associer à cette seconde période, les œuvres suivantes de Negri: *Art et multitude : neuf lettres sur l'art*, Paris, EPEL, 2005 ; *Spinoza et nous*, Paris, Galilée, 2010 et *Inventer le commun des hommes*, Paris, Bayard, 2010.

Ainsi, notre démarche dans ce chapitre consiste à présenter les grandes orientations de cet usage révolutionnaire de Spinoza par Negri. Pour ce faire, nous allons retourner à la genèse de la formation politique de Negri, qui correspond aux années de son engagement politique au sein du mouvement marxiste italien connu sous le nom d'opéraïsme. Ce détour par l'opéraïsme va nous permettre de mieux situer le marxisme de Negri et comprendre les problématiques liées au développement de sa pensée.

Dans un second temps, ce chapitre va porter sur les dimensions théoriques du spinozisme révolutionnaire de Negri. Plus précisément, nous allons exposer les fondements de la relecture negriste de la pensée de Spinoza.

Enfin, nous allons exposer les grandes orientations des usages actuels de Spinoza dans la pensée politique de Negri et nous verrons de quelle manière la relecture negriste s'inscrit en continuité des usages marxistes de Spinoza au XXe siècle que nous avons exposé dans le chapitre précédent.

2.1.1 L'opéraïsme italien : un communisme hétérodoxe en marge du PCI

Avant d'être l'une des figures les plus importantes du renouveau de Spinoza dans la pensée contemporaine, Negri s'est d'abord fait connaître pour ses engagements militants et intellectuels durant les décennies 60-70, au sein de l'opéraïsme italien. Ce courant du marxisme a émergé en Italie à la suite d'une rupture idéologique de plusieurs intellectuels avec le Parti communiste italien de l'époque⁴⁹. Aux yeux des intellectuels de l'opéraïsme, le PCI était déconnecté des véritables aspirations de la classe ouvrière. En effet, le parti s'est peu à peu éloigné de ses racines marxistes, « n'assumant pas sa fonction naturelle, celle de traduire en grande politique les non moins grandes

⁴⁹ Nous emploierons l'acronyme PCI pour parler du Parti communiste italien.

luttons ouvrières du début des années soixante ⁵⁰ ». Par conséquent, de nombreux intellectuels marxistes de l'époque vont chercher à prendre leur distance vis-à-vis du parti et tenter d'insuffler une nouvelle direction au mouvement ouvrier. L'opéraïsme va naître au début des années 60 et va compter dans ses rangs de nombreux intellectuels italiens de l'époque, tels que Mario Tronti, Paolo Virno, Giorgio Agamben et Antonio Negri. Ce mouvement représentait une réponse aux défaillances idéologiques du PCI.

Deux caractéristiques sont au fondement de l'opéraïsme italien. D'abord, les intellectuels au cours de ce mouvement vont développer une conception de la lutte ouvrière directe, spontanée, et ce, en opposition directe avec la posture organisée et institutionnalisée du PCI. Pour ces derniers, l'usine deviendrait le centre de gravité de la lutte ouvrière où « l'affrontement des ouvriers avec le patron est censé s'effectuer sur le lieu même du travail sans la médiation de syndicats ou de parti ⁵¹ ». Il développe même une conception scientifique de l'usine qui deviendrait le lieu d'expérimentation et de développement des nouvelles formes de lutte politique associée au mouvement ouvrier. En effet, les revendications des ouvriers ne doivent plus passer à travers les syndicats ou le parti, mais elles sont directement faites dans l'usine par les ouvriers eux-mêmes. En ce sens, l'usine ne représente plus le lieu de domination ou d'aliénation pour l'ouvrier. Elle devient le cœur même de la lutte ouvrière, car elle offre des possibilités de victoires immédiates dès l'instant où les ouvriers parviennent à s'opposer à la domination des patrons. Dans la perspective opéraïste, le projet révolutionnaire ne doit plus être compris comme le produit

⁵⁰ Mario Tronti, *Nous opéraïstes : le roman de la formation des années soixante en Italie*, Paris, Éditions de l'éclat, 2013, p. 48.

⁵¹ Razmig Keucheyan, *Hémisphère gauche : une cartographie des nouvelles pensées critiques*, Paris, Zones, 2010, p. 99.

d'abstractions théoriques, mais s'inscrit dans une démarche pratique où la victoire du prolétariat résulte de la capacité ouvrière de s'opposer directement aux forces du capital.

La seconde caractéristique de l'opéraïsme concerne une nouvelle conception de la classe ouvrière dans l'Italie de l'après-guerre. En effet, le développement industriel, dans le nord du pays, va entraîner une importante migration d'ouvriers du sud vers le nord, ce qui va résulter dans l'arrivée massive dans les usines de travailleurs peu qualifiés et qui ne correspondent pas au professionnalisme de la traditionnelle classe ouvrière italienne. Pour les opéraïstes, ces nouveaux travailleurs représentent une nouvelle figure du prolétariat, le sujet potentiel de la lutte ouvrière. C'est pourquoi ils développeront la théorie de l'ouvrier-masse, c'est-à-dire des travailleurs qui « n'ont ni les compétences professionnelles de l'ouvrier qualifié ni la conscience de classe transmise de génération en génération qui en découle. Les potentialités révolutionnaires de ce nouveau sujet sont cependant importantes (...) l'ouvrier-masse est rejeté par les organisations de la classe ouvrière traditionnelle, ce qui permet d'en faire une machine de guerre contre les bureaucraties syndicales. D'un point de vue structurel, il détruit par son absence de qualification les formes d'organisation du travail en vigueur, et particulièrement le fordisme. Il constitue de fait une arme contre la division du travail ⁵² ».

En somme, l'opéraïsme entendait redéfinir la lutte ouvrière à une époque où le mouvement ouvrier italien, en crise, a connu un grand schisme intellectuel et idéologique. D'abord « le PCI était connu pour avoir été le plus libéral des partis communistes européens. (...) Sa stratégie a consisté à se rapprocher des autres partis italiens, orientations qui culmina avec le compromis historique conclut avec la démocratie chrétienne au début des années 1970 ⁵³ ». Ensuite,

⁵² Razmig Keucheyan, *Hémisphère gauche : une cartographie des nouvelles pensées critiques*, op. cit., p. 101.

⁵³ *Ibid.*, p. 100.

l'avènement de l'ouvrier masse, exclu des organisations traditionnelles de la lutte ouvrière, constitue l'un des facteurs qui ont conduit plusieurs militants et intellectuels communistes de l'époque à « développer une méfiance envers la classe ouvrière organisée, les bureaucraties syndicales ⁵⁴». Dans cette nouvelle configuration des conditions sociales et politiques italiennes, l'opéraïsme va se constituer comme une alternative politique et intellectuelle de la lutte ouvrière.

2.1.2 *L'opéraïsme dans le cheminement politique et intellectuel de Negri*

C'est au cœur de cette grande période de transformation politique et idéologique que nous rencontrons la figure d'Antonio Negri. Originaire d'une famille modeste, il étudia à l'université de Padoue, où il fit une thèse sur l'historicisme allemand, avant de prolonger ses études en Allemagne et en France. À partir de la fin des années 1950, à côté de ses activités d'enseignement, il s'engagea dans l'action politique, d'abord au sein du Parti socialiste italien, puis au tournant des années 70 il devient un membre actif de l'opéraïsme.

Dans l'examen de son parcours intellectuel de Negri, un des premiers constats que nous pouvons faire, c'est que de son engagement intellectuel dans l'opéraïsme jusqu'à ses usages révolutionnaires actuels de la philosophie de Spinoza, les enjeux théoriques et pratiques de sa pensée sont demeurés sensiblement les mêmes. En effet, durant les années d'engagement au sein de l'opéraïsme, le philosophe italien va étendre la conception de lutte des classes à l'ensemble de la société. Plus précisément, il avançait l'idée selon laquelle les formes d'exploitation de la classe ouvrière étaient dorénavant celles de toute la population, car l'augmentation générale du niveau de scolarisation de la population implique que les travailleurs sont de moins en moins massifiés et

⁵⁴ Razmig Keucheyan, *Hémisphère gauche : une cartographie des nouvelles pensées critiques*, op. cit., p. 100.

constituent de plus en plus des singularités. La nouvelle figure de la lutte des classes n'est plus par conséquent l'ouvrier-masse, mais l'ouvrier social, expression qui désignait pour Negri l'ensemble des travailleurs contribuant à la production matérielle et immatérielle au sein de la société.

Transposée dans ses usages politiques de la pensée de Spinoza, la thèse qui sous-tend l'extension de l'usine à la sphère sociale va être reprise pour expliquer les structures politiques, économiques et sociales de la domination du capitalisme. C'est ainsi que la nouvelle figure de la lutte ouvrière dans le spinozisme révolutionnaire deviendra la *multitude*, puisqu'elle va désigner « la pluralité actuelle des formes d'identité, d'oppression et de résistance ⁵⁵ ». Ainsi, la démarche negriste consiste à réinterpréter la pensée de Spinoza et la réinvestir à l'aune des problématiques naissant directement des débats sur l'orientation idéologique du marxisme. Dès lors, nous apercevons l'une des orientations théoriques de l'usage marxiste de Spinoza dans la pensée politique de Negri, c'est-à-dire un usage constitutif qui consiste à élaborer une nouvelle approche de la lutte ouvrière.

Cependant, nous pouvons aussi constater que cet usage constitue un dispositif critique envers certaines postures idéologiques traditionnelles du courant marxiste. Comme le souligne Razmig Keucheyan, « Negri s'éloigne du marxisme traditionnellement conçu, il se consacre désormais à l'élaboration d'une théorie du pouvoir et de la subjectivité ⁵⁶ ». Dans ses réflexions sur le pouvoir, il s'inspire de Spinoza pour fonder une théorie révolutionnaire plus en phase avec les conditions politiques et sociales actuelles.

⁵⁵ Razmig Keucheyan, *Hémisphère gauche : une cartographie des nouvelles pensées critiques*, op. cit., p. 120.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 114.

Dans notre analyse du spinozisme de Negri, nous allons démontrer que Negri s’inscrit dans la grande tradition des usages marxistes de Spinoza dans la pensée contemporaine. En effet, le spinozisme de Negri comme pensée politique révolutionnaire réintègre certains concepts et thèses de la pensée de l’auteur de l’*Éthique* dans la constitution d’un marxisme mieux adapté aux conditions politiques actuelles.

2.2 La lecture negriste de la pensée de Spinoza

2.2.1 *Le spinozisme comme une anomalie de la philosophie moderne*

Dans le chapitre introductif de *Spinoza et nous*, Negri revient sur les origines historiques et politiques du spinozisme révolutionnaire. Réitérant la pertinence de l’*Anomalie sauvage* — son premier ouvrage interprétatif de la pensée spinoziste —, il explique que sa démarche a été rendue possible par les transformations survenues au sein de la pensée révolutionnaire durant les années 60, « cette *épistémè* d’innovation et de révolution [allait permettre] de rétablir les fondements de la science de l’esprit ; ou encore a rendu à nouveau possibles la conscience et la volonté d’agir pour la transformation et/ou pour le dépassement du mode de production capitaliste ⁵⁷ . » Ainsi, le spinozisme de Negri s’inscrit dans cette grande entreprise de renouvellement du marxisme dans le cadre des transformations politiques survenues au cours de la seconde moitié du XX^e siècle. Pour répondre aux enjeux théoriques et politiques de ce qu’il nomme « les catastrophes du socialisme réel ⁵⁸ », la philosophie de Spinoza allait servir à insuffler un vent de fraîcheur au projet révolutionnaire. Dans cet esprit, réactualiser la pensée spinoziste consiste à ouvrir la voie à de nouvelles approches théoriques et pratiques pour faire face aux enjeux politiques

⁵⁷ Antonio Negri, *Spinoza et nous*, Paris, Galilée, 2010, p. 8.

⁵⁸ *Ibid.*

actuels.

Negri inscrit sa démarche au cœur de l'actualité politique récente, où il s'agit pour le philosophe italien de reconstituer une doctrine marxiste adaptée au nouveau contexte politique et social. Comme il l'affirme, « après la chute du socialisme réel, le capitalisme a essayé de se donner un aspect nouveau : hégémonie du travail, dimensions financières, extension impériale. Chacune de ces mutations du capital est en crise. Le capitalisme et sa civilisation ont échoué. À travers de nouvelles guerres et destructions, le néolibéralisme et ses élites ont conduit le monde à la faillite ⁵⁹. » Dans cette configuration, une réinterprétation révolutionnaire de la pensée de Spinoza possède la puissance subversive nécessaire pour à la fois constituer une critique des dispositifs actuels du capitalisme et pour offrir une alternative possible au renouvellement contemporain des potentialités révolutionnaires.

Dans ce qui suit, nous allons exposer brièvement les termes de l'anomalie tels que Negri les présente. Dans un premier temps, nous allons présenter les fondements théoriques de l'anomalie spinoziste, c'est-à-dire exposer l'interprétation que propose Negri de l'ontologie spinoziste. Dans un second temps, nous allons aussi examiner les dimensions politiques de la relecture negriste de Spinoza, en particulier l'anomalie que représente la pensée spinoziste comprise comme théorie de la démocratie radicale. Mais avant d'entrer dans les considérations politiques de Negri, nous allons retourner aux fondements de sa relecture de Spinoza avec l'analyse de l'*Anomalie sauvage*, ouvrage paru en français en 1983 et qui allait marquer le début de la fructueuse entreprise de réappropriation de la pensée spinoziste par Negri.

⁵⁹ Antonio Negri, *Spinoza et nous*, *op. cit.*, p. 12.

2.2.2 *Les fondements ontologiques de l'anomalie spinoziste*

L'*Anomalie sauvage* constitue l'une des relectures contemporaines les plus abouties de la philosophie de Spinoza. Negri y expose non seulement les fondements du spinozisme révolutionnaire, mais l'ouvrage représente une étude à la fois historique et théorique de l'évolution de la philosophie de Spinoza, et une critique de la réception de Spinoza dans la pensée politique moderne et contemporaine. Negri décrit ainsi un double mouvement dans l'interprétation de la pensée spinoziste, « le premier est l'aboutissement du plus haut développement de l'idéalisme. Le second participe de la fondation du matérialisme révolutionnaire⁶⁰ ». Pour Negri, ces deux mouvements de la pensée spinoziste proviennent d'une seule et même philosophie, mais ils sont au fondement de deux théories politiques opposées. En effet, selon la première approche, le spinozisme trouverait son aboutissement dans la fondation du système de l'idéalisme absolu et contribuerait ainsi à justifier l'idéologie et l'État bourgeois ; selon une seconde approche, celle d'ailleurs favorisée par Negri, on peut trouver chez Spinoza, les dimensions subversives permettant de définir l'horizon d'un projet révolutionnaire.

Dans notre analyse de l'*Anomalie sauvage*, nous allons principalement explorer les fondements ontologiques de la pensée spinoziste à partir desquels Negri considère la philosophie de Spinoza comme une anomalie de la modernité. Cette réinterprétation de la conception du monde et son organisation dans la pensée spinoziste va nous permettre d'entrevoir déjà les orientations théoriques du spinozisme révolutionnaire élaboré par Negri. Ainsi, la première partie de l'ouvrage va porter sur une conception univoque, immanentiste et matérialiste de l'Être, propre à la philosophie spinoziste. Dans cette perspective, la réinterprétation negriste reprend les concepts généraux de la pensée spinoziste où la substance va désigner la totalité de l'existence comprise

⁶⁰ Antonio Negri, *L'anomalie sauvage : puissance et pouvoir chez Spinoza*, op. cit., p. 39.

comme détermination. Dans le cadre de la philosophie de Spinoza, il s'agit d'une détermination infinie puisqu'elle repose sur principe de production infini. Pour Spinoza, nous explique Negri, « le réel est toujours ordonné à la détermination infinie : mais réciproquement, cette tendance à l'infinitude doit elle-même se renverser et s'exprimer comme détermination plurielle des choses produites sans que l'infini soit pour autant conçu comme divisible⁶¹ ». Ce passage est révélateur de l'interprétation negriste de la conception de l'existence propre au spinozisme. Selon cette interprétation, nous apercevons au cœur du système spinoziste un élément central, à savoir l'existence comme mouvement infini et comme puissance autoproductrice. Les termes de l'existence sont certes déterminés, mais il n'en demeure pas moins qu'elle n'est pas figée dans aucune de ces déterminations.

Le second élément de la réinterprétation de l'ontologie spinoziste par Negri touche l'organisation du monde dans cette disposition de l'existence comme détermination infinie et spontanée. Negri va chercher à démontrer que dans le dispositif ontologique de Spinoza il n'existe pas un principe de médiation qui fait office d'intermédiaire dans l'organisation du réel. Pour ce faire, Negri explique que le critère d'organisation du réel repose chez Spinoza sur le mécanisme même de production du réel ramené sous l'horizon de la singularité. Pour reprendre les termes negristes, « le monde est donc l'ensemble versatile et complexe des singularités⁶² ». Plus encore, il y aurait une correspondance parfaite entre l'existence singulière et l'existence dans sa totalité, entre l'infini et le fini, entre la substance et les modes, car ils sont l'affirmation d'une seule et même chose. Au-delà de l'enjeu philosophique que représente cette conception du monde matériel dans la réappropriation negriste de Spinoza, ce qui se dégage des analyses du philosophe italien, c'est

⁶¹ Antonio Negri, *L'anomalie sauvage : puissance et pouvoir chez Spinoza.*, op. cit., p. 100.

⁶² *Ibid.*, p. 120.

l'absence de toute forme de médiation dans la pensée spinoziste. En évoquant la dimension univoque et infinie de l'Être chez Spinoza et ses déterminations concrètes dans l'organisation du réel, Negri illustre en quoi la pensée de l'auteur de l'*Éthique* constitue une anomalie dans le cadre de la philosophie moderne et contemporaine, car celle-ci évite l'écueil de la médiation et ne propose pas, par conséquent, une organisation hiérarchique du monde. Pour Negri, le spinozisme doit être tout d'abord interprété comme une philosophie antifinaliste, car en prenant l'infini comme fondement ontologique du monde, il développe une conception non figée du monde où la détermination infinie n'est plus conçue sur un modèle clos et entièrement défini. À travers le dynamique des singularités, le spinozisme constitue en effet un système de pensée, où « la reconstruction du monde n'est ainsi rien d'autre que le processus même, continu, de la composition-recomposition physique des choses — c'est dans une continuité absolue que se greffent sur cette nature physique les mécanismes constitutifs de la nature historique, pratique ⁶³ ». En d'autres termes, le modèle spinoziste d'organisation du réel repose sur un plan d'immanence total et ouvert.

L'existence est désormais définie comme dynamique constante d'actions-réactions dans la structure globale de l'Être. Le mouvement infini des singularités représente la puissance de détermination de l'existence et oriente l'organisation du réel sur le terrain d'un projet constitutif. Dans cette perspective, le réel, c'est l'affirmation de la puissance matérielle et active de l'Être présenté « comme un horizon d'oscillations, de variations existentielles, comme rapport de proportions continues entre affections actives et passives. Tout cela régi par le *conatus*, élément essentiel, moteur en permanence active, causalité purement immanente qui outrepass

⁶³Antonio Negri, *L'anomalie sauvage : puissance et pouvoir chez Spinoza*, op. cit., p. 321.

l'existence ⁶⁴ ». Or, c'est bien à partir des dynamiques conflictuelles de l'existence passionnelle sur le plan modal — c'est-dire les subjectivités — que se déploie la logique constitutive de l'existence, où « les grands couples joie-tristesse, amour-haine font ici leur apparition comme signaux, comme clefs de lecture du procès constitutif du monde des affects (...) des éléments de construction, des éléments formels d'un schéma de projection ontologique ⁶⁵ ». Dans ce schéma, « le passage de la physique du mode à la physique des passions moule le mécanisme dans la continuité vivante du projet révolutionnaire ⁶⁶ ». Ce sera donc pour Negri à travers les dynamiques passionnelles entre les individus que se déploiera le projet d'émancipation propre à la pensée politique de Spinoza. En effet, dans les orientations théoriques du spinozisme révolutionnaire, le projet constitutif est ramené sur le plan modal, l'ontologie spinoziste ouvre sur l'horizon de la contingence et du possible.

La philosophie de Spinoza comme anomalie représente une dernière forme de renversement qui découle d'une détermination épistémologique et pratique de l'ontologie spinoziste. Dans la perspective spinoziste, la connaissance du réel et l'accès à la vérité de l'Être s'effectuent sur le plan de l'imagination plutôt que sur celui de l'entendement pur. L'imagination constitue la puissance créatrice des subjectivités, car elle représente la capacité des hommes à construire la vie. Puisque la constitution du réel repose sur un principe ouvert et infini, la vérité du monde est, elle aussi, ouverte et infinie. Elle est un projet qui doit être constamment travaillé pour se constituer et c'est l'imagination qui, en tant que puissance créatrice naturelle, permet d'orienter une constitution du monde. Pour Negri, malgré la dimension indéterminée de l'imagination, la vérité vit dans le monde de l'imagination, car « l'activité imaginaire conquiert un statut ontologique. Non certes pour

⁶⁴ Antonio Negri, *L'anomalie sauvage : puissance et pouvoir chez Spinoza*, op. cit., p. 236.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 237.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 239.

confirmer la vérité de la prophétie, mais pour renforcer celle du monde et la positivité, la productivité et la socialité de l'action humaine ⁶⁷ ». Ainsi, le mouvement et les effets de l'imagination deviennent des fonctions justificatives de l'ordre du monde, de la société et de la politique, car l'imagination n'a pas seulement un caractère gnoséologique, mais elle a aussi une fonction pratique, en tant qu'elle participe à la constitution de la vie en société.

Au terme de la relecture negriste de l'ontologie spinoziste, l'anomalie spinoziste va se révéler comme l'antithèse de la pensée moderne, car elle rejette farouchement toutes formes de transcendantalisme au profit d'un immanentisme radical. En posant la connaissance sur le plan de l'imagination plutôt que de l'entendement, Spinoza restitue la vérité du monde comme projet constitutif. En ancrant l'ontologie dans un matérialisme actif, l'anomalie spinoziste éclaire la dimension ouverte et infinie du réel qui est, à son tour, complétée par la dynamique conflictuelle des modes qui permet d'envisager un modèle d'organisation antihiérarchique. L'anomalie représente, enfin, « la négation vivante de la médiation bourgeoise et de toutes les fictions logiques, métaphysiques et juridiques qui en organisent l'expansion ⁶⁸ ».

2.2.3 *L'antimodernité de Spinoza dans la relecture de Negri*

C'est dans l'interprétation de la pensée politique de Spinoza que vont se préciser les déterminations pratiques de l'anomalie spinoziste dans la mesure où l'État et sa structure hiérarchique sont le phénomène par excellence de la modernité politique. En effet, dans les derniers chapitres de *L'Anomalie sauvage* Negri expose déjà les orientations de ce qui constituera les fondements de son usage de Spinoza, c'est-à-dire la conception radicale de la démocratie. Ainsi,

⁶⁷ Antonio Negri, *L'anomalie sauvage : puissance et pouvoir chez Spinoza op. cit.*, p. 170.

⁶⁸*Ibid.*, p. 230.

l'ontologie antihierarchique et antifinaliste de Spinoza va être au fondement d'une théorie nouvelle de l'État qui ne doit plus être perçu comme extérieur au corps social, mais qui en est à la fois le prolongement et l'émanation. L'ontologie spinoziste permet de concevoir l'État comme totalité univoque, c'est-à-dire l'affirmation entière du corps social. En ce sens, Spinoza rejette toute forme de médiation du pouvoir politique dans l'État. L'ensemble des individus qui forme le corps social exerce le pouvoir, car le fondement et l'administration de l'État résultent désormais de la puissance de l'ensemble des individus qui forme le corps social.

À partir de cette conception spinoziste de l'État, Negri montre que Spinoza fut le seul penseur moderne à avoir élaboré une vraie conception de la démocratie. L'institution du droit et la souveraineté émergent de la dynamique des relations et des connexions entre les individus. Par conséquent, un État démocratique apparaît comme le plus naturel puisqu'il est le régime qui maximise l'expression du droit naturel des individus dans la mesure où les individus ne transfèrent jamais ce droit. Ils demeurent ainsi toujours la véritable expression de la puissance du souverain. Pour Negri, cette conception du droit matérialise la puissance constitutive, indéfinie, ouverte et univoque de la multitude, où la souveraineté demeure toujours détenue par le peuple.

2.2.4 *Le Traité politique comme fondement de la démocratie moderne*

Dans sa réinterprétation de la pensée politique de Spinoza, Negri démontre que la transposition des termes de l'anomalie dans la politique permet de développer une conception radicale de la démocratie. En effet, il insiste sur le passage du *Traité politique* dans lequel Spinoza affirme que « le droit de l'État ou le droit souverain n'est rien d'autre que le droit de nature lui-

même déterminé par la puissance non de chacun, mais de la multitude⁶⁹ ». Dès lors, Negri voit dans cette puissance qui est au fondement de la souveraineté de l'État, la matérialisation de la puissance de la nature. Le droit c'est l'expression de la puissance de la nature qui se manifeste à travers la *multitude* formant le corps social. Puisqu'il est l'expression du droit de nature de chacun, il ne peut ni être aliéné ni être transféré à un souverain. Dans le cadre de la relecture negriste, cette conception de la souveraineté dans la pensée politique de Spinoza constitue pour la première fois dans la pensée politique moderne et contemporaine les conditions possibles d'une vraie démocratie. Il affirme que « cette théorie traverse l'expérience avec le réalisme, et le projet démocratique qui en couronne l'effort, bien loin d'être utopique, est totalement adéquat aux apories et aux alternatives enveloppées dans les formes historiques concrètes de l'État⁷⁰ ». Pour Negri, la spécificité du spinozisme politique est qu'il constitue une véritable alternative théorique aux théories du contractualisme qui caractérisent la pensée politique moderne et contemporaine. Le contractualisme hérité de la modernité se présente en fait comme une théorie politique qui justifie une conception hiérarchique du pouvoir. En effet, peu importe ses déterminations politiques, les théories du contrat social définissent toujours les termes d'un ordre hiérarchique du pouvoir dans la société, car le droit naturel transféré par le contrat, c'est-à-dire la puissance souveraine transférée aux mains d'un seul ou d'un groupe d'individu n'est plus l'expression du droit naturel de la *multitude*, mais bien celui du souverain. Dans cette perspective, le contractualisme constitue une justification d'un ordre hiérarchique de la société, car la médiation qui le caractérise a pour finalité l'instauration de la domination. En transférant son droit naturel au souverain, l'individu transfère aussi sa puissance qui est l'expression même de sa nature.

⁶⁹ Spinoza, *Traité politique*, Trad. Charles Ramond, Paris, PUF, 2005, p. 113.

⁷⁰ Antonio Negri, *Spinoza subversif : Variations (in) actuelles*, op. cit., p. 19.

Pour Negri, la radicalité de la philosophie politique de Spinoza, son antimodernité vient du fait qu'elle constitue une alternative politique viable face au contractualisme. En effet, Negri nous explique que dans son œuvre politique, Spinoza va développer une conception antihiérarchique du pouvoir dans l'État. Dans le *Traité politique*, Spinoza affirme que celui qui détient le droit dans l'État est « en charge d'établir, d'interpréter et d'abolir les règles de droit [et que] si cette charge est détenue par la multitude entière, alors l'État s'appelle démocratie ⁷¹ ». Negri interprète ce passage comme la définition de la démocratie radicale dans la pensée spinoziste. Pour ce dernier, un État est démocratique, d'un point de vue spinoziste, si la *multitude* détient le droit, c'est-à-dire si elle exerce sa puissance. Par conséquent, la conception de la démocratie que développe Spinoza « n'est pas une démocratie mystifiant les rapports de production et leur servant de couverture, ou légitimant les rapports politiques existants ; c'est une démocratie qui fonde une action collective dans le développement des puissances individuelles ⁷² ». Ainsi, la démocratie spinoziste repose sur une conception de l'exercice du pouvoir comme découlant de la puissance de la *multitude*. Comme le souligne Negri, la souveraineté dans le spinozisme est le « produit du processus de constitution collective, toujours ouvert par la puissance de la *multitude* ⁷³ ». Plus encore, l'absence d'une théorie du contrat dans le *Traité politique* témoigne chez Spinoza une conception absolue du pouvoir politique dans l'État, c'est-à-dire l'expression « d'une totale liberté du théorico-politique selon laquelle le droit et le politique participent immédiatement de la puissance de l'absolu. (...) Le droit et la politique n'ont rien à voir avec l'essence négative et dialectique du contractualisme, leur absolutité témoigne de la vérité de l'action ⁷⁴ ».

⁷¹ Spinoza, *Traité politique*, *op.cit.*, p. 107

⁷² Antonio Negri, *Spinoza subversif*, *op. cit.* p. 25.

⁷³ *Ibid.*, p. 26.

⁷⁴ *Ibid.*, p.27.

Dans cette perspective, une conception de la démocratie contemporaine du point de vue spinoziste doit être comprise comme théorie anti-contractualiste du pouvoir politique. Ainsi, l'exercice du pouvoir dans l'État doit être l'expression directe la *multitude* dans l'organisation et l'administration de la vie collective. En d'autres termes, une véritable expression de la démocratie dans le contexte politique contemporaine passe par le rejet de toutes les formes de médiation politique et institutionnelle du pouvoir dans l'État. Puisque la souveraineté est détenue par la *multitude* dans la conception de la démocratie spinoziste l'État, la médiation n'est plus nécessaire. La puissance active et toujours agissante de la *multitude* participe directement dans la gestion et l'administration du pouvoir dans l'État.

2.2.5 *La conception du pouvoir absolu dans la pensée politique de Spinoza*

Negri recourt à la distinction qu'établit Spinoza entre les concepts de pouvoir et de puissance pour éclairer la forme absolue de la démocratie qui doit être au fondement de nos sociétés actuelles. Pour ce dernier, une véritable démocratie doit être aujourd'hui « une réalité formée par une tension constitutive, une réalité d'autant plus complexe et ouverte que la puissance qui la constitue s'accroît ⁷⁵ ». En d'autres termes, la véritable démocratie doit découler de la puissance des nouvelles formes d'expression de la puissance de la *multitude*. L'exercice du pouvoir doit être aux mains des citoyens et ne doit pas passer par des institutions. En ce sens, la démocratie absolue spinoziste correspond à l'affirmation d'une forme de gouvernement absolu qui « peut transformer l'état de guerre possible en un mouvement de refondation organique et redonner de la vigueur à l'État ⁷⁶ », c'est-à-dire que dans l'État « chaque sujet est citoyen, de même que chaque citoyen est magistrat — la magistrature est le moment de la révélation du plus haut potentiel d'unité et de

⁷⁵ Antonio Negri, *Spinoza subversif : variations (in) actuelles* p.47.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 49-50.

liberté⁷⁷». Dans cette configuration de la souveraineté, le pouvoir de qui fonde et administre l'État ne découle d'aucune forme d'aliénation du pouvoir, mais exprime la libération de la puissance de la *multitude*.

Cette conception absolue de la démocratie chez Spinoza semble toutefois conduire à une impasse où l'absoluité de la puissance peut finalement engendrer des États totalitaires. L'absoluité spinoziste ne semble en effet ménager aucune place pour l'expression d'une liberté individuelle, puisque le droit est l'expression de la puissance commune de la *multitude*. L'anti-contractualisme de Spinoza ne déboucherait-il pas dès lors dans une utopie totalitaire ? Sous le couvert d'une puissance absolue qui traverse toutes les couches de la société, toutes formes d'expression de la liberté individuelle se verraient limiter. Comment dès lors une philosophie qui promeut la liberté peut-elle être compatible avec une conception absolue du pouvoir ? Ainsi, la question de l'absoluité de la démocratie va soulever l'enjeu de la liberté dans la théorie politique de Spinoza, c'est-à-dire la place d'une réelle expression de la liberté individuelle dans une conception absolue du pouvoir dans l'État.

2.2.6 *La conception de la multitude dans la pensée politique de Spinoza*

Pour Negri, le rapport entre absoluité et puissance, dans la politique spinoziste, doit être compris sous deux aspects distincts. Le premier aspect de l'absolu correspond à l'expression d'une puissance unitaire et indivisible du pouvoir dans l'État qui émane de la *multitude*. La seconde dimension de l'absoluité désigne l'expression de la pluralité subjective de la *multitude*, c'est-à-dire «un horizon de corporéité découverte et de combinaisons physiques, d'associations et de dissociations, de fluctuations et de concrétisations, selon une logique parfaitement horizontale,

⁷⁷ *Ibid.*, p. 50.

constituant le croisement paradoxal du croisement de la dimension causale et casuelle, entre tendance et possibilité⁷⁸ ». Dans cette configuration, c'est à partir des dynamiques relationnelles entre les individualités que se manifeste la puissance absolue de la multitude chez Spinoza. L'État exprime un horizon ouvert, fait de rapports d'associations et de dissociations continues qui traduisent la dimension fluctuante de la vie sociale. C'est dans l'expression de la liberté individuelle que se trouve la puissance active de la *multitude*. Cette puissance intervient dans l'organisation et l'administration de la vie collective, car elle émane des actions de l'ensemble des individus formant le corps social.

Par ailleurs, la *multitude* n'est sujet politique que lorsqu'elle exprime la dimension totalement fluctuante des individualités qui forment le corps social. Elle est « un enchevêtrement continu et contradictoire de passions et de situations — et puis, à travers elle une nouvelle dislocation, une accumulation de volonté et de raison qui, en tant que telle, constitue les institutions⁷⁹ ». Ainsi, la *multitude* comme sujet politique représente l'équilibre entre l'absoluité et la liberté du régime démocratique où l'expression du pouvoir absolu est la liberté elle-même. Pour Negri, loin de brimer la liberté individuelle, la démocratie absolue repose sur l'expression de la liberté des individus, car « la multitude, dans sa nature paradoxale, est fondation de la démocratie en tant qu'elle permet à chaque individu d'introduire dans la société ses propres valeurs de liberté⁸⁰ ».

Dès lors, Negri voit dans la pensée politique de Spinoza la plus haute expression de la démocratie moderne, où l'horizon de la constitution de la vie politique s'articule autour des rapports entre les individus agissant au sein de l'État. Une conception absolue de la démocratie

⁷⁸ Antonio Negri, *Spinoza subversif: variations (in) actuelles*, op. cit., p. 57

⁷⁹ *Ibid.*, p. 59.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 60.

passer par l'expression de la puissance de la *multitude* en tant qu'elle constitue un rejet contre toutes les formes d'aliénation et de soumission. Pour Negri, une telle conception de la démocratie ne révèle pas seulement l'antimodernité de Spinoza, mais aussi tout le potentiel révolutionnaire contenu dans la philosophie de l'auteur de l'*Éthique*.

2.3 Les usages contemporains de la multitude dans la pensée politique d'Antonio Negri

2.3.1 Le spinozisme révolutionnaire de Negri

Pour Negri, l'intérêt pour Spinoza correspond à un mouvement et à une période précise dans l'histoire de la pensée occidentale. Il est lié à la crise survenue au sein du mouvement révolutionnaire durant la seconde moitié du XXe siècle, c'est-à-dire plus concrètement à la fin de l'utopie communiste et à l'échec du socialisme réel, qui furent accompagnés par la victoire du modèle capitaliste et par la fatale dégénérescence des systèmes politiques contemporains. Face à cette crise, Spinoza va représenter « un moment de réflexion critique sur le marxisme, sur son efficacité — sur le marxisme orthodoxe, sur celui historiquement hégémonique ⁸¹ ». Ainsi, le recours de Negri à Spinoza dans le cadre de cette crise va consister à redonner à la pensée révolutionnaire un ancrage ontologique, où « la dimension productive de l'*Éthique* propose la possibilité de remettre en forme et de définir de nouveau l'action humaine ⁸² » contre « les perversions historiques et cyniques de la pensée marxiste orthodoxe ⁸³ ». La démarche negriste consiste donc pour une part à redonner au marxisme de nouvelles assises théoriques et pratiques. Ainsi, l'ontologie matérialiste et constitutive de Spinoza trace la voie vers la révolution comme ouverture de possibilités et, comme l'explique Negri, « Spinoza nous enseigne que nous avons la

⁸¹ Antonio Negri, *Spinoza subversif: Variations (in) actuelles*, op. cit., p. 131.

⁸² *Ibid.*, p. 132.

⁸³ *Ibid.*

possibilité de vivre la découverte sauvage de territoire toujours nouveau de l'être — territoire construit par l'intelligence et par la volonté éthique. Le plaisir de l'innovation, l'extension du désir, la vie comme subversion — tel est le sens du spinozisme à l'époque actuelle. (...) nous vivons l'époque de la révolution advenue : notre détermination est seulement de la réaliser⁸⁴ ». Dans cette perspective, le retour à Spinoza dans la pensée contemporaine constitue avant tout une bouée de sauvetage pour le révolutionnaire, qui depuis la fin des années 60, contemple la crise du marxisme sans y trouver une issue théorique adéquate et en même temps refuse de céder aux sirènes du capitalisme.

Jusqu'ici nous n'avons illustré que les orientations théoriques de la relecture negriste de la pensée de Spinoza, les fondements du spinozisme révolutionnaire, qui marque la première dimension de son usage politique de la pensée de l'auteur de l'*Éthique*. Ce qu'il faut retenir de cette relecture, c'est la conception de la pensée spinoziste comme l'anomalie de la pensée politique moderne. Plus précisément, la démarche de Negri consiste à démontrer que l'idée fondamentale du spinozisme est celle d'une ontologie immanentiste qui, en principe, exclut toute forme de médiation du pouvoir politique. En d'autres termes, la conception de la souveraineté politique de la modernité est toujours théorisée sous un ordre politique hiérarchisé, même lorsque l'organisation du pouvoir politique dans l'État découle d'une origine contractuelle. Par conséquent, dans la constitution de l'État moderne, la souveraineté politique définit nécessairement un rapport de domination. Dans cette configuration du pouvoir politique dans la pensée politique moderne, l'originalité de Spinoza repose sur sa constitution active, directe de la souveraineté dans l'État. Cette souveraineté n'est pas autre chose que la puissance de la *multitude* représenterait la source légitime pour fonder une véritable démocratie.

⁸⁴Antonio Negri, *Spinoza subversif : Variations (in) actuelles*, op. cit., p. 134-135.

La démarche de Negri n'est toutefois pas seulement consacrée à une relecture de la pensée spinoziste. Depuis le début des années 2000, on peut remarquer un changement dans la pensée negriste. Plus exactement, la lecture de Spinoza va lui permettre de dégager des concepts pour analyser les conditions politiques actuelles, mais il va aussi puiser dans le spinozisme politique des outils théoriques pour penser le monde contemporain.

2.3.2 *La constitution politique de notre époque*

C'est à partir de l'interprétation negriste de la pensée de Spinoza qu'il faut comprendre les grandes orientations des usages politiques de la pensée de l'auteur de l'*Éthique*. Plus précisément, les considérations théoriques sur les nouvelles formes du pouvoir politique contemporain contenues dans l'ouvrage publié en 2000 — *Empire*⁸⁵ — et les modèles d'organisation d'un contre-pouvoir exposés dans un autre ouvrage intitulé *Multitude : Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*⁸⁶. Ces deux ouvrages sont le fruit d'une association intellectuelle avec le politologue anglais Michael Hardt. Ils proposent d'éclairer les nouvelles formes de domination politique, économique et sociale du capitalisme actuel tout en élaborant de nouvelles formes de lutte, de contre-pouvoir, de résistance et d'émancipation qui se développe contre ces nouvelles formes de domination.

2.3.3 *L'empire comme forme du pouvoir politique contemporain*

Le point de départ de Negri et de Hardt, c'est le constat de l'incapacité des grandes catégories politiques modernes à rendre compte de la constitution politique du présent. Pour ces

⁸⁵ Antonio Negri et Michael Hardt, *Empire*, Paris, Exils, 2000.

⁸⁶ Antonio Negri et Michael Hardt, *Multitude : guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, Montréal, Boréal, 2004.

derniers, l'avènement de la mondialisation coïncide avec le déclin des États-nations et leur incapacité croissante à réguler les échanges économiques et culturels. De plus, l'avènement de nouvelles formes d'organisations supranationales a rendu désuète la conception de la souveraineté des États-nations. Dans la perspective des deux auteurs, les nouvelles formes du pouvoir politique exigent l'élaboration d'une nouvelle grammaire politique pouvant rendre compte de la situation politique de notre époque.

Ainsi, notre époque est caractérisée par l'interpénétration de l'économie, du politique, du social et du culturel. C'est pourquoi les déterminations du pouvoir ne sont plus restreintes à un ordre politique ou un territoire donné, il est devenu insaisissable. Autant le social que le culturel que les corps que les consciences constituent de nouveaux espaces de domination politique et d'aliénation. Pour Negri et Hardt, ces changements sont perceptibles au niveau sociopolitique dans le passage de la société disciplinaire à une société de contrôle dont « les comportements d'intégration et d'exclusion sociale propres au pouvoir sont de plus en plus intériorisés dans les sujets eux-mêmes. Le pouvoir s'exerce maintenant par des machines qui organisent directement les cerveaux et les corps vers un état d'aliénation autonome ⁸⁷ ». Dans la perspective de nos deux auteurs, l'organisation de ce pouvoir à l'échelle mondiale prend la forme d'Empire.

En ce sens, Negri et Hardt vont souligner deux aspects fondamentaux de la manifestation du pouvoir de l'Empire. D'abord, le caractère social du pouvoir impérial, qui se déploie à travers un ensemble d'organisations supranationales et de nouveaux canaux de communication, facilite le rapprochement entre les individus et participe à l'avènement d'une culture mondialisée. De plus, cette affirmation du pouvoir de l'Empire exprime le passage d'une société disciplinaire dont « les mécanismes d'intégration et/ou d'exclusion se font par le biais d'institutions

⁸⁷Antonio Negri et Michael Hardt, *Empire*, *op. cit.*, p. 49.

disciplinaires traditionnelles tels que la prison, l'usine, l'asile, l'hôpital, l'université, etc.⁸⁸ », à une société de contrôle dont « les mécanismes de maîtrise sociale se font toujours plus démocratiques, toujours plus immanents au champ social⁸⁹ ». De nos jours, l'Empire parvient à assurer l'obéissance des individus non pas à travers des mécanismes punitifs, mais par des processus beaucoup plus subtils, où les individus finissent par intégrer eux-mêmes les systèmes de contrôle. En effet, dans l'Empire mondial, l'obéissance des individus s'obtient par le biais des réseaux fluctuants d'influences virtuels.

Le second aspect de l'analyse de Negri et de Hardt va concerner la dimension politique de la manifestation du pouvoir de l'Empire. Dans leurs réflexions, nos auteurs reprennent le concept foucauldien de biopouvoir pour expliquer des mécanismes qui pénètrent, régulent et régissent les formes de vie dans l'Empire. Plus précisément, le biopouvoir intervient dans la production et la reproduction des modèles de vie où « l'ensemble du corps social est embrassé par la machine du pouvoir et développé dans sa virtualité. (...) La société subsumée, sous un pouvoir qui descend jusqu'aux centres vitaux de la structure sociale et de ses processus de développement, réagit comme un corps unique. Le pouvoir s'exprime ainsi comme un contrôle qui envahit les profondeurs des consciences et des corps de la population⁹⁰ ». Dans cet extrait est résumé l'élément-clé du pouvoir impérial. Dans sa forme actuelle, le pouvoir impérial n'est plus du tout médiatisé à travers des institutions, c'est un pouvoir constitué de normes et de règles décentralisées qui contrôlent les moindres détails de la vie des individus. Il se déploie à l'échelle mondiale par l'entremise des nouvelles technologies, des systèmes de communications de plus en plus complexes, des réseaux d'informations mondialisés qui pénètrent autant les consciences que les corps des individus.

⁸⁸ Antonio Negri et Michael Hardt, *Empire, op. cit.*, p. 48.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*, p. 50

En somme, l'Empire représente une transformation radicale de la conception de la souveraineté dans le contexte politique actuel. Or, la notion de droit dans l'Empire « ne peut représenter (au mieux) que partiellement le schéma sous-jacent de la nouvelle constitution d'un ordre mondial, et ne saurait concevoir le moteur qui le met en mouvement ⁹¹ ». L'autorité de l'Empire n'est en effet jamais totale, sa légitimation dépend toujours de l'obéissance des individus. Puisqu'il n'y a plus de frontières physiques ni de mécanismes punitifs, l'Empire maintient sa domination à travers les nouveaux réseaux de communications qui participent à l'organisation d'un nouvel ordre mondial en offrant de nouvelles méthodes de contrôle social. Negri et Hardt soulignent ainsi que « les industries de communication intègrent l'imaginaire et le symbolisent dans la structure biopolitique, non seulement en les mettant au service du pouvoir, mais en les intégrant réellement et de fait dans son fonctionnement ⁹² ». Ces nouveaux réseaux de communications participent non seulement à la légitimation du pouvoir impérial, mais ils interviennent aussi dans la constitution d'identité commune et supranationale, dans le cadre d'un projet de citoyenneté universelle.

L'Empire se matérialise aussi dans l'exercice de la force légitime à travers de nouvelles formes, où les interventions du pouvoir impérial ne sont pas seulement militarisées, mais incluent aussi des interventions morales, c'est-à-dire la mise en place « d'une grande variété de corps organisés, incluant les nouveaux moyens de communication de masse, les organisations religieuses ; mais aussi les plus importants pourraient bien être certaines des organisations non gouvernementales qui précisément parce qu'elles ne sont pas directement dirigées par les gouvernements, sont censées agir sur la base d'impératifs éthiques et moraux ⁹³ ». L'intervention

⁹¹ Antonio Negri et Michael Hardt, *Empire, op. cit.*, p. 52.

⁹² *Ibid.*, p. 60.

⁹³ *Ibid.*, p. 62.

de l'Empire peut aussi prendre une forme judiciaire, soit par l'entremise des tribunaux internationaux et supranationaux.

Dans cette configuration, le modèle d'intervention impériale est incessant, diversifié et représente « la forme logique de l'exercice de la force découlant d'un paradigme de légitimation fondé sur un état d'exception permanent et sur une action de police continue⁹⁴ ». En somme, le pouvoir impérial représente une forme de domination où la norme fondamentale de la légitimation sera ainsi établie au cœur même de la production sociale se matérialisant comme interconnexions absolues et coextensives sur l'ensemble de la planète. Dans sa forme actuelle, rien ne semble pouvoir échapper à la domination de l'Empire.

Dans le cadre de leur analyse de la constitution politique actuelle, Negri et Hardt ne se penchent pas uniquement sur les dispositifs de l'Empire, c'est-à-dire les processus institutionnels de normalisation, de légitimation et de contrôle sur la société et sur la vie des individus, mais ils s'intéressent aussi à l'émergence de nouvelles formes de résistance contre ses dispositifs. En ce sens, l'usage actuel de la *multitude* dans les travaux de Negri intervient dans la réflexion sur des principes de contre-pouvoir, de résistance et de lutte contre l'Empire.

La *multitude* va d'abord désigner une puissance d'organisation politique et sociale qui ne cadre pas avec les conceptions habituelles de l'État. À travers les nouveaux circuits et réseaux de nouveaux réseaux de communications, de nouveaux lieux de productions et de coopération planétaires, émerge une nouvelle classe politique. Car « la mondialisation est aussi la création de nouveaux circuits de coopération et de collaboration qui traverse les nations et les continents⁹⁵ ». Dans cette configuration, la *multitude* représente la manifestation commune de toutes les

⁹⁴ Antonio Negri et Michael Hardt, *Multitude : guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, op. cit., p. 65.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 7.

singularités qui résistent contre l'Empire. Puisque la mondialisation a eu pour effet positif d'éliminer les frontières entre les individus. Ce qui a libéré la puissance de *multitude*, puissance qui se déploie et se recompose à travers des nouvelles formes d'autonomie, de création, d'association et d'autogouvernement.

2.3.4 *La puissance du commun comme constitution de la démocratie contemporaine*

Negri et Hardt soutiennent que le potentiel révolutionnaire devient plus grand à notre époque, car la mondialisation facilite l'émergence de nouvelles communautés politiques qui peuvent s'opposer directement et spontanément au pouvoir l'Empire. En lieu et place de la classe ouvrière traditionnelle, la *multitude* désigne l'organisation « de nouvelles formes de vie et de coopération : partout ⁹⁶ ». Il s'agit d'une nouvelle identité des travailleurs qui inclut dorénavant les professionnels de tous secteurs confondus, mais aussi les pauvres, les sans-papiers et toutes formes d'organisations qui participent à la production sociale. Dans cette configuration, la *multitude*, c'est la figure de toutes les victimes de l'ordre mondial du capitalisme mondial qui, par leur savoir et leur pouvoir de création, participent à la constitution d'un projet commun d'existence. Pour Negri et Hardt, c'est dans la mise en commun que se révèle la véritable puissance économique de la *multitude*, c'est-à-dire l'aménagement de « nouveaux espaces communs ⁹⁷ ».

Dans le contexte de la mondialisation, la mise en commun des forces de production est devenue une forme d'organisation de la puissance de la multitude qui représente une menace réelle pour l'Empire. En effet, « le travail industriel a cessé d'être hégémonique. Il a perdu sa place au profit du travail immatériel ⁹⁸ », c'est-à-dire du partage du savoir à l'échelle planétaire.

⁹⁶ Antonio Negri et Michael Hardt, *Empire*, op. cit., p. 478

⁹⁷ Antonio Negri et Michael Hardt, *Multitude : guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, op. cit., p. 9.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 134.

L'innovation dans le domaine de l'information et de la communication contribue à réduire les formes de domination économique. Negri et Hardt vont jusqu'à affirmer que dans la transformation du travail survenue au cours du XXe siècle, le travail n'est plus le produit des forces de domination du capitalisme mondial, mais il participe à l'organisation de la puissance de la *multitude*, la rendant ainsi toujours plus menaçante pour le pouvoir impérial. Les travailleurs de plus en plus autonomes constituent une menace pour l'ordre financier mondial, car ils représentent une force qui peut court-circuiter cet ordre.

C'est sur le plan politique que se manifeste toutefois la puissance révolutionnaire de la *multitude* contemporaine. Dans l'analyse de Negri et de Hardt, la *multitude* ne désigne ni le peuple, ni la nation, ni même les communautés d'individus organisées, mais plutôt une force politique dénuée de forme. Pour eux, la *multitude* désigne « un pouvoir élémentaire qui assure l'expansion continue de l'être social, et qui produit en excédant toute mesure politico-économique traditionnelle de la valeur ⁹⁹ ». En d'autres termes, la *multitude* ne désigne jamais un projet politique unitaire, mais la mise en commun de la puissance des singularités conservant leurs différences et néanmoins capables de penser et d'agir en commun, sans la médiation d'une autorité souveraine. Ainsi, la *multitude* contemporaine devient une puissance politique par sa capacité d'auto-organisation, de résistance et de création de nouveaux espaces politiques. En ce sens, la *multitude* contemporaine ne répond à aucun principe d'obéissance au pouvoir, car, pour elle, le droit à la désobéissance et le droit à la différence sont premiers.

Dans sa constitution actuelle, la *multitude* représente une nouvelle conception de la démocratie qui rejette toute forme de souveraineté. En effet, la souveraineté, qu'elle soit celle d'un monarque, d'une aristocratie, du peuple, de la nation ou du parti, est toujours réduction à un pouvoir

⁹⁹ Antonio Negri et Michael Hardt, *Multitude : guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, op. cit., p. 229.

unitaire. Pour toute une tradition politique, seul l'un peut gouverner le multiple. Il n'y a pas de politique sans souveraineté, c'est-à-dire sans l'unification du multiple. Pour Negri et Hardt, cette conception de l'organisation du pouvoir politique qui rejette « la capacité de la *multitude* à se gouverner et à produire de manière autonome vise en réalité à légitimer un rapport de domination qui ne tient qu'avec la participation active des dominés ¹⁰⁰ ». Il s'agit donc sans cesse pour le souverain de négocier le consentement des sujets et des travailleurs, et de lutter par tous les moyens contre leur potentielle désobéissance en cherchant à les convaincre de leur dépendance.

Or aujourd'hui, la souveraineté dans l'Empire, dépend plus que jamais de la *multitude* et la puissance subversive émerge au fur et à mesure de l'expansion du pouvoir de l'Empire. La *puissance* qui se manifeste dans les nouveaux réseaux et le travail immatériel rend possible des conditions inédites d'autogestion. Il existe ainsi de nouveaux potentiels d'auto-organisation politique et sociale, comme le montrent de plus en plus d'expériences alternatives. À partir du moment où les subjectivités politiques produisent des relations sociales de manière autonome et développent des espaces communs, toute forme de souveraineté ou d'institutionnalisation du pouvoir devient superflue. La *multitude* s'est forgée en opposition de la souveraineté hors de la politique et est appelée à se gouverner elle-même. Pour Negri et Hardt, la démocratie émanant de la *multitude* constitue un retour au principe même de la démocratie, c'est-à-dire au gouvernement de tous par tous.

Dans l'ensemble, l'usage negriste de Spinoza dans la pensée contemporaine s'inscrit en continuité avec les thèses de l'opéraïsme dont il a été l'un des principaux théoriciens. On retrouve l'idée que le progrès technologique est une réponse des classes exploitantes au danger que font

¹⁰⁰ Anne Herla, *Empire et Multitude : la démocratie selon Antonio Negri*. Conférence pour PhiloCité (23 et 25 janvier 2007), http://www.philosophie.ulg.ac.be/documents/PhiloCite2007/PhiloCite_Herla.pdf, [En ligne] consulté le 4 juillet 2017.

peser les classes exploitées sur le capital. Source présumée d'une nouvelle société plus démocratique, la technologie, la coopération et la communication deviennent le modèle de l'ensemble des activités sociales de la multitude qu'elles sont censées traverser. Guidée par une utopie sociale et libertaire, la démarche de Negri et de Hardt n'a pas pour objectif de présenter un programme d'action concret de la *multitude*. C'est pourquoi la manière dont la *multitude* pourrait concrètement s'opposer à la prolifération des inégalités sociales et modifier durablement les structures de domination des sociétés capitalistes avancées, reste chez eux mal définie.

Comme nous l'avons montré, l'usage negriste de la pensée de Spinoza s'inscrit dans la crise du marxisme contemporain. La démarche de Negri ne constitue pas une véritable réactualisation du projet politique inhérent au système philosophique de l'auteur de l'*Éthique*, mais plutôt une reprise de Spinoza pour répondre à cette crise. C'est pourquoi, partant de ses racines idéologiques qui remontent à l'opéraïsme italien jusqu'au terme de ses analyses sur les conditions d'émancipation politique actuelles, nous rencontrons dans l'œuvre de Negri un réinvestissement de la pensée de Spinoza à l'aune des enjeux entourant le renouvellement du marxisme contemporain. Sous l'apparence d'un renouvellement de la pensée politique spinoziste, Negri perpétue en fait l'appropriation marxiste de Spinoza qui perdure depuis le début du XX^e siècle. Il semble donc que le spinozisme de Negri soit davantage inspiré par Marx que par Spinoza.

3 La pensée Zourabichvili comme alternative au spinozisme révolutionnaire

3.1 La relecture de la pensée de Spinoza dans l'œuvre de François Zourabichvili

Jusqu'à présent, nous avons montré qu'une tendance dominante oriente les études contemporaines sur la philosophie de Spinoza : celle d'une interprétation de Spinoza qui met l'accent sur les aspects radicaux de sa pensée politique. Plus encore, on pourrait voir, dans l'engouement actuel pour la pensée de l'auteur de l'*Éthique*, une source d'inspiration pour la pensée révolutionnaire dans le champ de la philosophie politique contemporaine. À l'exemple du spinozisme révolutionnaire de Negri ou des récupérations actuelles dans la pensée politique française contemporaine ¹⁰¹, il apparaît évident que les usages actuels de la pensée Spinoza évoluent au rythme du renouvellement de la gauche radicale. Cependant, une telle conception du spinozisme serait limitée et éclipserait la richesse des études spinozistes actuelles.

À l'opposé des réinterprétations révolutionnaires de la pensée spinoziste, nous retrouvons néanmoins des penseurs qui, dans leur approche, vont proposer des relectures plus modérées de la pensée de l'auteur de l'*Éthique*. Parmi ces relectures qui critiquent l'usage révolutionnaire de la pensée de Spinoza par nos contemporains, l'une d'entre elles nous est apparue particulièrement significative, soit celle du philosophe français François Zourabichvili. Né à Paris en 1956 et décédé dans des circonstances tragiques en 2006, il fut maître de conférences à l'Université Paul Valéry à Montpellier et directeur de programmes au Collège international de philosophie de 1998 à 2004. Parallèlement à sa carrière d'enseignant, il mena aussi une carrière littéraire. Outre ses écrits sur

¹⁰¹ Ici, nous faisons référence aux usages de la pensée de Spinoza proposés par différents membres liés au « groupe Spinoza ». Voir, en particulier : Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Paris, La Découverte, 2007 ; Étienne Balibar *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 2011 ; André Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la Servitude : essai sur le Traité Théologico-Politique*, Paris, Aubier, 1992.

Spinoza, il a travaillé également sur la pensée de Gilles Deleuze. Ce dernier lui inspira d'ailleurs son approche de la pensée de Spinoza.

Bien que ses travaux ne jouissent pas de la même notoriété que ceux de Negri, ils demeurent toutefois incontournables dans la compréhension des études spinozistes contemporaines. Comme l'affirme avec justesse Pierre Macherey, « la lecture proposée par Zourabichvili tire son principal mérite des risques qu'elle assume en interrogeant cette philosophie sous des angles inédits ¹⁰² ». C'est d'ailleurs à partir de ces angles inédits que nous orienterons notre réflexion et que nous nous proposons de décrire la logique de la relecture de Zourabichvili.

Nous présenterons plus particulièrement les orientations politiques de la démarche de Zourabichvili à travers sa réflexion sur la transformation politique dans l'œuvre de Spinoza et son rapport avec la *multitude* libre. La réflexion de Zourabichvili ne constitue certes pas un rejet critique sans nuance du spinozisme révolutionnaire contemporain, mais elle veut démontrer qu'au-delà d'une relecture révolutionnaire « sauvage », une autre lecture de Spinoza est possible. En somme, la démarche philosophique de Zourabichvili, marquée par une lecture attentive de la pensée politique de Spinoza, est marquée par le souci de dégager des perspectives inédites pour la réflexion philosophique et politique contemporaine.

Ce chapitre prendra la forme d'une analyse en deux temps du spinozisme de Zourabichvili. Dans un premier temps, nous énoncerons les éléments théoriques de la relecture de la pensée de Spinoza à partir de la transformation exposée dans l'ouvrage majeur du philosophe intitulé *Le conservatisme paradoxal de Spinoza* ¹⁰³. Cette première analyse va nous permettre

¹⁰² Pierre Macherey, *Groupe d'études « La philosophie au sens large »*, < recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/Macherey20032004/Macherey04022004.html >.[En ligne] Consulté le 23 février 2017, p.2

¹⁰³ François Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza*, Paris, PUF, 2004.

d'exposer les fondements théoriques de sa critique du spinozisme révolutionnaire. La seconde partie de notre analyse va porter sur l'usage politique de la pensée de Spinoza par Zourabichvili. Plus précisément, nous souhaitons montrer que son usage politique de la pensée de Spinoza s'inscrit en continuité avec l'approche deleuzienne d'interprétation de la pensée spinoziste.

La majeure partie de l'œuvre de Zourabichvili fut consacrée à la pensée de Spinoza et à celle de Gilles Deleuze. C'est en 1994 qu'il publia son premier ouvrage sur la pensée de Gilles Deleuze intitulé *Deleuze, une philosophie de l'événement*¹⁰⁴. Au cours de la décennie suivante, il poursuivra ses réflexions sur la pensée de Deleuze tout en présentant une relecture de l'œuvre de Spinoza à travers deux ouvrages importants : *Spinoza. Une physique de la pensée*¹⁰⁵ publié en 2002, et *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté* paru en 2004. Ses travaux témoignent d'une grande rigueur philosophique et d'une grande originalité. L'œuvre de Zourabichvili demeure malheureusement inachevée, mais les multiples publications qu'il nous a léguées permettent de tracer un portrait assez exact de sa relecture de la pensée de Spinoza. Par conséquent, nous verrons que contrairement aux usages dominants dans les études spinozistes contemporaines, l'approche zourabichvilienne ne se limite pas seulement à orienter cette pensée à l'intérieur d'un système philosophique préconstitué, mais cherche à travers lui des outils pour repenser certains enjeux contemporains tout en respectant la lettre du texte.

¹⁰⁴ François Zourabichvili, *Deleuze, une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994.

¹⁰⁵ François Zourabichvili, *Spinoza. Une physique de la pensée*, Paris, PUF, 2002.

3.1.1 L'approche paradoxale du problème de la transformation dans la philosophie de Spinoza

L'ensemble des considérations exposées dans *Le conservatisme paradoxal de Spinoza* illustre assez bien l'approche générale de Zourabichvili. En effet, ce texte expose non seulement les fondements théoriques du spinozisme de Zourabichvili, mais dévoile aussi son approche analytique de la pensée de Spinoza. Dans sa recension de l'ouvrage, Pierre Macherey affirme que l'approche de Zourabichvili « situe sa lecture dans le prolongement direct de celle que Deleuze avait déjà consacrée à ce philosophe ¹⁰⁶ », approche qui consiste à mettre en valeur un concept en apparence marginal de l'œuvre du philosophe afin de révéler des préoccupations sous-jacentes.

Ainsi, en interrogeant la philosophie de Spinoza sous l'angle de la transformation, Zourabichvili propose une critique des réinterprétations révolutionnaires du spinozisme. Comme il l'explique « en arrière de ce problème de changement, il y en a un autre plus fondamental, qui est le statut de la négation : peut-il y avoir un changement sans qu'il y ait aussi discontinuité, c'est-à-dire l'annulation pure et simple de l'état antérieur par celui qui lui succède et prend sa place ? ¹⁰⁷ ». La visée de Zourabichvili va consister à repenser une conception du changement politique qui ne découle d'une approche révolutionnaire de la pensée spinoziste.

Comme nous l'avons déjà mentionné dans l'introduction à ce chapitre, le spinozisme de Zourabichvili ne s'épuise pas seulement dans la démarche critique, ce dernier procède également à un usage politique de Spinoza. Il précise : « Ce qui me frappe, en effet, chez Spinoza, c'est une tension, entre d'une part, le constat qu'il y a de la transformation, que la nature n'est rien d'autre qu'un perpétuel remaniement légal de formes finies, et d'autre part, la mise en corrélation du désir et de la forme, qui implique l'impossibilité que la transformation soit voulue, la contradiction de

¹⁰⁶ Pierre Macherey, *Groupe d'études La philosophie au sens large*", art. cit., p. 2.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 4.

l'expression "se transformer"¹⁰⁸. » En somme, Zourabichvili renoue avec une interrogation classique des études spinozistes : comment une philosophie de la nécessité comme celle de Spinoza ménage-t-elle une place pour la contingence ?

La réponse à une telle question exige de porter une attention toute particulière au devenir dans la pensée de Spinoza. C'est pourquoi, selon Zourabichvili, les considérations sur la logique de la transformation dans l'œuvre de Spinoza fournissent les matériaux pour une réflexion sur une véritable ontologie du devenir qui fait place au changement, mais aussi à la permanence de l'identité dans le changement. Comme le précise Zourabichvili, il en est ainsi sur le plan des transformations qui affectent l'individu : « Ne plus se comporter ni sentir les choses de la même manière ; ne plus faire les mêmes évaluations. Sans doute ne change-t-on pas d'identité (...) Mais "devenir" signifie que les données les plus familières de la vie ont changé de sens, ou que nous n'entretiens plus les mêmes rapports avec les éléments coutumiers de notre existence¹⁰⁹. » Dans un autre passage, Zourabichvili précise un second aspect de cette notion spinoziste du devenir : « Devenir implique donc en second lieu une rencontre : on ne devient soi-même autre qu'en rapport avec autre chose, c'est-à-dire que le changement dans la perspective spinoziste implique toujours une transition continue ou une rencontre entre deux formes hétérogènes, qui ne va pas nécessiter de rupture ou de séparation¹¹⁰. » En ce sens, la transformation spinoziste de l'individu, dans la perspective de Zourabichvili, ne traduit pas un changement d'essence — ou le passage par abandon d'une nature à une nature nouvelle —, mais implique plutôt, dans un sens plus limité, une mutation dans les rapports que nous entretenons avec nous-mêmes et les éléments de notre existence. C'est

¹⁰⁸ François Zourabichvili, *Réponse de François Zourabichvili à Pierre Macherey*, [En ligne] < stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/Macherey20032004/Zourabichvili.html >, consulté le 22 février 2017.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 2.

¹¹⁰ *Ibid.*

l'examen de la nature précise de cette transformation spinoziste qui est au cœur de l'interprétation de Zourabichvili que nous explorerons maintenant.

3.2 Le schéma de la transformation dans la pensée de Spinoza

3.2.1 La réforme éthique comme modèle critique de la transformation

Le conservatisme paradoxal de Spinoza est composé de trois études sur le système de Spinoza et articule deux modèles de la transformation. D'abord, la transition éthique est présentée comme un modèle de perfectionnement et de conservation de soi. Ensuite, la transformation est présentée selon le modèle du développement de l'enfance vers l'âge adulte qui expose le mouvement de la logique du devenir spinoziste. Enfin, la dernière étude réexamine les orientations politiques de la pensée de Spinoza sous l'angle de la révolution, à partir des considérations de Spinoza sur la monarchie absolue. Notre analyse va principalement porter sur les deux premières études, car elles exposent de manière précise tous les éléments théoriques du schéma général de la transformation spinoziste que nous révèle la relecture de Zourabichvili.

En invoquant le schéma de la transition éthique qui découle du système spinoziste, Zourabichvili révèle le caractère illogique et impossible de toute conception de la transformation qui repose sur un changement touchant l'essence même de l'individu. Plus simplement dit : si un individu peut se transformer moralement, il ne peut en revanche jamais devenir totalement autre que ce qu'il est. Nous pouvons dès lors comprendre pourquoi Spinoza rejette les conceptions erronées et utopistes de la transformation éthique qui situe le salut de l'homme dans un au-delà, où l'individu accéderait à une autre nature et serait littéralement transfiguré. Mais ne pourrait-on pas objecter à Spinoza qu'une telle transformation est précisément ce qu'il espère pour le sage ?

Bien que le passage de l'état d'ignorance à la sagesse qui explique la transition éthique témoigne véritablement d'une rupture, il n'implique en aucun cas un changement de la nature de l'individu ou la manifestation d'une altérité en nous. La transformation qui résulte de la transition éthique suppose plutôt un changement de vie ou de mœurs et, comme le rappelle Zourabichvili, « dans les *Pensées métaphysiques*, Spinoza met en garde contre les glissements possibles du sens propre au sens figuré du mot "vie" : "Bien que ce mot soit souvent pris par métaphore pour signifier les mœurs d'un homme..." », et il note que le changement de mœurs, "dans lequel il n'y a aucune transformation du sujet", n'est pas assimilable à une transformation ¹¹¹. » En ce sens, le changement de condition d'existence qui caractérise le passage de l'état d'ignorance à la sagesse — le moment, selon Zourabichvili, où la raison oriente le sujet vers la connaissance claire et distincte — ne culmine pas dans l'acquisition d'une nature autre. L'erreur concernant la transformation individuelle consiste ainsi à concevoir l'acquisition de la sagesse comme un mouvement qui requiert une sortie hors de l'existence alors que selon Zourabichvili, « la vie éternelle, telle que Spinoza la conçoit, est notre vie propre, dans l'élément qui nous convient : le Ciel est ramené sur terre, et ce retour à l'élément propre, nous le verrons, a pour condition paradoxale l'union avec "Dieu" ¹¹² ».

En somme, le processus de transformation qui découle de la transition éthique est un processus de réforme existentielle plutôt qu'un changement d'identité. Dans les faits, Zourabichvili décrit les termes d'un effort constant de perfectionnement de soi où l'individu est appelé à se détacher « de la vie passionnelle comme état d'aliénation où l'homme cherche à jouir d'un élément qui n'est pas le sien, parce qu'il se forge une idée fictive de sa propre nature ¹¹³ » pour rejoindre sa

¹¹¹ François Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, op. cit., p. 49.

¹¹² *Ibid.*, p. 37.

¹¹³ *Ibid.*

vie propre. En ce sens, l'itinéraire de la transition éthique postule un schéma inversé de la conception traditionnelle de la transformation, où le perfectionnement n'implique aucunement un changement de nature, mais désigne une entreprise d'actualisation de son essence propre. En fin de compte, la transition éthique, dans la pensée de Zourabichvili, se présente comme l'affirmation ultime de la formule canonique du *conatus* spinoziste, à savoir que se transformer, c'est bien l'acte par lequel « toute chose, autant qu'il soit en elle, s'efforce de persévérer dans son être ¹¹⁴ ». Par conséquent, une conception spinoziste de la transformation consiste avant tout en un effort constant pour nous départir d'une nature vulgaire et ignorante qui est prisonnière de toutes les formes aliénantes de l'altérité en nous pour poursuivre la sagesse qui correspond à la forme ultime de notre vraie nature.

3.2.2 *Usage politique du modèle de la transition éthique*

Transposé sur le plan de la théorie politique, le schéma de la transformation exprimée à travers le perfectionnement éthique — la transition éthique — permet de mieux comprendre les raisons philosophiques du refus d'une lecture de la pensée politique de Spinoza qui privilégie une conception révolutionnaire. Le projet révolutionnaire repose en effet sur la possibilité d'un changement d'essence dans ce qui est à transformer. Or, un tel changement d'essence du point de vue du spinozisme de Zourabichvili constitue une transgression de la logique propre à la transformation.

Les révolutions sont en effet des modèles de transformation essentialiste, qui vont à l'encontre de l'effort de préservation de la forme de l'État puisque « le principe de persévérer dans son être, qui définit l'existence dans la durée, implique le maintien d'une forme et entraîne la

¹¹⁴François Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, op. cit., p. 49.

disqualification ontologique de la transformation ¹¹⁵ ». Par conséquent, une transformation politique qui résulterait d'une modification de la forme de l'État met en péril l'État lui-même. Par forme de l'État, Zourabichvili implique l'essence même de l'État, c'est-à-dire sa capacité à s'autoconserver à travers la mémoire et les affections communes partagées par les individus qui forment le corps social. Plus précisément encore, « l'institution de l'État enveloppe un rapport au temps : il ne suffit pas que les hommes renoncent ponctuellement, lors d'une Assemblée constituante, à se menacer les uns les autres, il faut que le renoncement soit durable, que la promesse soit tenue ¹¹⁶ ». Ainsi, des changements constitutionnels et institutionnels incessants vont empêcher et même détruire toute formation d'une mémoire commune et donc toute inscription dans la durée. Dans de telles conditions, la constitution du corps social est impossible, car aucune forme politique ne peut se conserver et prospérer.

C'est pourquoi, comme le rappelle Zourabichvili, « Spinoza ne croit pas à la transformation politique, pas plus qu'il ne croit à la possibilité de changer délibérément le sens des mots ¹¹⁷ ». Les révolutions se concluent dès lors toujours par un échec, car « la persistance de la mémoire de la forme (lois et mœurs) rend la transformation impossible ¹¹⁸ », c'est-à-dire qu'un changement de régime politique qui émane d'une rupture violente ne pourra renverser les tendances, les mœurs et coutumes d'une société donnée. Ainsi, ce type de transformation, plutôt que d'instaurer un nouvel ordre politique, reproduira inmanquablement plusieurs traits de l'ancien régime, car le peuple, ayant toujours en mémoire la forme du régime précédent, aura plutôt tendance à reproduire, au sein du nouveau régime, les mêmes coutumes et usages.

¹¹⁵ François Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, op. cit., p. 5.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 12.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 10.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 15.

Dès lors, une révolution ne peut instaurer un véritable changement politique dans l'État puisqu'elle n'affecte pas, ou très peu, les conditions véritables qui rendent le changement nécessaire. C'est ainsi qu'après un changement de régime, « le pouvoir d'un nouveau roi est précaire tant que le souvenir du précédent reste vif (*memoria praecedentis*). *A fortiori*, s'il succède à un tyran deviendra-t-il par la force des choses un tyran, puisqu'il sera amené, pour asseoir son pouvoir, à embrasser la cause de son prédécesseur et suivre ses "traces" (*vestigia*)¹¹⁹ ». Par conséquent, le renversement de régime plutôt que de mettre fin à la tyrannie contribue en fait à son maintien, car la persistance de la mémoire ou l'impossible oubli rend le changement périlleux et nocif.

La seconde dimension de la critique de la réflexion de Zourabichvili porte sur le péril que représente pour l'État le désir de changement qui parfois anime le peuple. En effet, Zourabichvili rappelle que chez Spinoza lorsque le désir d'innovation anime le peuple, il peut affecter négativement la mémoire commune, c'est-à-dire que l'amnésie qui en découle peut contribuer à la ruine du corps social. En rappelant encore une fois le caractère irrationnel et périlleux de toute tentative de transformation essentialiste, Zourabichvili démontre que l'oubli des valeurs, des mœurs et des coutumes communes représente le péril ultime pour l'État.

Dans le même esprit, il souligne qu'un peuple guidé par un simple goût pour la nouveauté, et qui abandonne du même coup ses mœurs et coutumes pour épouser des mœurs et coutumes étrangères ne procède pas à une transformation de l'État. Dans les faits, ce peuple supprime de la mémoire commune sa forme plutôt que de contribuer à son évolution et cette amnésie volontaire participera à son *involution*. C'est ce qu'explique d'ailleurs Spinoza dans les pages du *Traité - théologico-politique*, lorsqu'il cite l'exemple des Hébreux : « Après la mort de Moïse, les Hébreux

¹¹⁹ François Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, op. cit. p. 10.

sont pris d'une forme de rage de changements, mais ceux-ci n'ont nullement pour effet d'instituer une nouvelle forme : ils n'aboutissent qu'à la destruction de l'ancienne (...) Les Hébreux n'inventent pas de nouveaux usages, ils ne passent pas d'une coutume à un autre : ils perdent le sens même de l'usage et de la coutume ¹²⁰ ».

Ainsi, une transformation qui affecte la forme de l'État, même lorsqu'elle émane d'un désir populaire, constitue un risque pour la pérennité de l'État, car, selon Zourabichvili, « on ne peut pas au sens strict, vouloir sa propre transformation, chez Spinoza. S'efforcer de se transformer reviendrait à mourir, quand bien même un autre individu surgirait en lieu et place. Conclure à l'échec nécessaire des révolutions n'est donc pas suffisant : le désir même de la révolution est un monstre logique dans une philosophie qui fonde le désir sur l'essence ou la forme, et qui la définit même comme l'essence actuelle ¹²¹ ».

En somme, pour Zourabichvili, le postulat révolutionnaire de la transformation politique dans les usages contemporains de la pensée de Spinoza correspond à une conception utopiste du changement politique. Cette conception nous fait percevoir dans les mutations de formes politiques une voie véritable d'un renouveau politique ou d'une (r) évolution, alors qu'elles contribuent, dans les faits, à la destruction de l'État. La pensée spinoziste fournit toutefois un autre modèle possible de la transformation politique. Tout comme l'expose le modèle de la transition éthique, la transformation politique résulte avant tout pour Spinoza d'un effort constant d'autoconservation de l'État qui parvient à assurer sa conservation et sa forme dans la paix plutôt que de l'obtenir par

¹²⁰. François Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, op. cit. p. 14.

¹²¹ Ce passage constitue le cœur de la critique de Zourabichvili des interprétations révolutionnaires de la pensée spinoziste. Dans un premier temps, la révolution, dans la perspective spinoziste, culmine dans un renversement de l'État qui s'achève bien souvent dans la violence tyrannique plutôt que dans la paix. Dans un second temps, la révolution est le fruit des passions, car elle correspond toujours à un désir désordonné et non guidé par la raison.

l'obéissance et par la crainte ¹²². Ainsi, plutôt que de se manifester par des changements de régime incessants ou des renversements institutionnels ou des réformes constitutionnelles, le véritable changement politique épousera un modèle de développement qui aura pour souci essentiel de conserver la forme de l'État à travers les réformes proposées.

Dans l'ensemble, cette conception de la transformation, dans l'œuvre de Spinoza, éclaire en grande partie la posture critique de Zourabichvili vis-à-vis d'une conception radicale du changement qui domine les études spinozistes actuelles. Elle révèle son opposition aux réappropriations « révolutionnaires » de la pensée de Spinoza, car ces dernières ne peuvent constituer une véritable transformation tout au moins si l'on reste fidèle à l'esprit du spinozisme. En effet, dans la perspective spinoziste, la révolution, peu importe sa forme, menace l'État et ne s'attaque pas véritablement aux causes qui rendent le changement nécessaire. De ces propos, on se serait amené à conclure que la relecture de Zourabichvili est essentiellement conservatrice et exclue d'emblée toute possibilité de transformation politique. Or, comme nous le verrons, ce n'est pas le cas. S'il y a un conservatisme chez Spinoza, il sera bel et bien *paradoxal*. Zourabichvili pense avec Spinoza que comme dans le cas de la transition éthique, le changement politique doit se manifester sous l'angle du devenir et c'est cette conception du devenir de la transformation que nous explorerons maintenant.

3.3 Itinéraire de la transformation dans la pensée de Spinoza : L'enfance et le devenir

La seconde étude proposée par Zourabichvili dans *Le conservatisme paradoxal de Spinoza* est consacrée à l'image de l'enfance dans l'œuvre de Spinoza. Fidèle à l'approche deleuzienne,

¹²² Ici, nous nous référons au passage du *Traité politique*, V, 4-5 dans lequel Spinoza explique la distinction entre un État libre et de servitude.

l'enjeu de l'enfance, dans la philosophie de Spinoza, va permettre à Zourabichvili d'explorer les fondements philosophiques du principe du devenir chez Spinoza. Cette exploration le conduira à préciser la nature de la transformation spinoziste qui se comprend sous la forme d'un développement naturel plutôt que d'une transition. En ce sens, cette seconde étude montre que la transformation chez Spinoza implique à la fois un processus de conservation et un développement constant. Bien plus qu'une étude sur la conception de l'enfance dans l'œuvre de Spinoza, ce texte permet de saisir toute la richesse et les potentialités de la relecture de Zourabichvili.

3.3.1 *L'enfance et son développement comme lieu possible de la transformation chez Spinoza*

Selon Zourabichvili, l'image de l'enfance dans la philosophie de Spinoza représente les conditions de possibilité de la transformation dans la mesure où Spinoza « tend à faire de l'enfance et même de la *petite enfance* la condition commune des hommes, et le point de vue d'où il faut repartir pour tenir un vrai discours éthique ¹²³ ». En ce sens, l'image de l'enfance dans la pensée de Spinoza s'écarte des conceptions traditionnelles de la philosophie. Zourabichvili souligne que pour les penseurs de la scolastique médiévale, l'enfant était représenté sous les traits de l'animal ¹²⁴. À la Renaissance, on assiste à un renversement de cette vision de l'enfance et l'on s'oppose à « l'attitude traditionnelle, en prêtant une attention fascinée aux enfants, dans un mélange fréquent d'attendrissement et d'effroi, de gravité et d'hilarité ¹²⁵ ». Zourabichvili ne manque pas, par ailleurs, de remarquer qu'en dehors de la pensée de Spinoza, l'enfance dans la tradition philosophique est perçue comme « un état d'impuissance absolue qui s'achève seulement dans la

¹²³ François Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, op. cit., p. 119.

¹²⁴ Dans la première partie du chapitre, Zourabichvili entreprend une étude historique de la conception de l'enfance à l'époque médiévale et durant la Renaissance.

¹²⁵ François Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, op. cit., p. 99.

figure accomplie de l'adulte¹²⁶ ». Dans la philosophie de Spinoza, souligne-t-il, « l'enfant saisi dans son devenir, à la fin de l'*Éthique*, est l'image même, unique, définitive, conforme à l'entendement du devenir-philosophe¹²⁷ ». En d'autres termes, l'enfance symbolise le moment du possible de la transformation, au sens où « l'enfance n'est pas l'impuissance même — l'impuissance est native —, mais l'éclosion progressive, douloureuse, dramatique de la puissance d'agir¹²⁸ ».

Les conditions du devenir chez Spinoza sont représentées par l'image de l'enfance dans la pensée de Zourabichvili qui, pour parvenir à son stade ultime de développement, va nécessiter un effort d'orientation constant. En d'autres termes, l'impuissance native du nourrisson correspond à l'état d'ignorance totale lié à la genèse de toute entreprise de transformation, car « l'enfant, jusqu'à un certain âge est incapable d'expérience vague, il ne tire aucune leçon de l'expérience : aussi est-il "inutile à lui-même"¹²⁹ ». Par conséquent, sa simple survie et son développement requièrent un apport constant qui a pour but d'équilibrer son corps, c'est-à-dire « changer le corps de l'enfant en un autre beaucoup plus apte qui correspond à un esprit tel que tout ce qui se rapporte à sa mémoire ou à son imagination soit à peine de quelque importance eu égard à l'entendement¹³⁰ ». Ce

¹²⁶ Pierre Macherey, *Groupe d'études La philosophie au sens large*, art. cit., p. 8.

¹²⁷ Zourabichvili se réfère ici au passage de l'*Éthique*, V, XXXIX, scolie où Spinoza affirme la nécessité de changer le corps de l'enfant. Spinoza y a soutient que « dans cette vie donc, nous faisons effort avant tout pour que le corps de l'enfance se change, autant que sa nature le souffre et s'y prête, en un autre qui soit apte à un très grand nombre de choses et se rapporte à un esprit qui soit au plus haut point conscient de soi-même, et de Dieu, et des choses ». Dans son commentaire de l'*Éthique*, Pierre Macherey explique que cette scolie expose « un programme d'action corporelle, en vue du perfectionnement des aptitudes proprement physiques de chaque individu, sans lequel l'entreprise de libération de l'âme cesserait elle-même d'être valide » (*Introduction à l'Éthique. 5^e partie*, Paris, PUF, 1997, p. 184). En somme, l'enfance est le point de départ de ce programme de libération de l'âme. Ainsi, pour Macherey « devenir un adulte, c'est se libérer, non certes du corps, mais de la sujétion liée à l'infirmité et la débilité du corps : cette libération doit s'opérer simultanément à celle de l'âme, qui développe les dispositions à agir qui sont en elle, c'est-à-dire ses dispositions, à penser, à connaître et comprendre soi, Dieu et les choses ». (p. 184)

¹²⁸ François Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, op.cit., p. 121.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 152.

¹³⁰ François Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, op. cit., p. 158.

processus de transformation du corps survient au moment où l'on se détache de l'enfance, moment de transformation qui correspond à «une forme d'oubli qui procède autrement — par réorganisation. Devenir adulte en ce sens, c'est intervenir sur sa propre mémoire pour remodeler autant que possible les enchaînements de manière à ce que les sensations conservées s'enchaînent ou se réactivent, suivant un ordre pour l'entendement ¹³¹ ». Ainsi, l'oubli de l'enfance constitue une transition entre le moment passif de l'existence où les influences extérieures façonnent la mémoire et le moment actif ou amnésique, affranchi de tout *habitus* antérieur, l'individu peut alors poursuivre son développement en forgeant activement sa mémoire par l'éducation.

Cette transition n'est pourtant pas un long fleuve tranquille. Zourabichvili précise en effet que «l'enfance est un lieu de conflit entre deux processus qui devraient pouvoir se conjuguer : l'éducation, le développement. (...) L'éducation bien conçue, elle-même réformée, pourrait cultiver une mémoire favorable au plein épanouissement des aptitudes. Mais l'enfant est le plus souvent contrarié, tant que l'éducation ne se recentre pas sur le problème du développement de sa puissance de comprendre ¹³² ». Assurer le développement de l'enfance implique cependant beaucoup plus qu'une intervention sur la mémoire pour équilibrer le corps et le rendre apte à connaître ; le devenir adulte implique aussi l'équilibre de l'esprit de l'individu par une éducation qui aurait pour but sa liberté.

Contrairement à la figure de l'enfance propre à la pensée de Spinoza celle de l'enfant-adulte représente le stade intermédiaire du devenir-adulte où, comme l'explique Zourabichvili, « s'achève le processus de mutation du corps d'enfance et où émerge un esprit apte à la connaissance ¹³³ ». Par conséquent, l'enfant-adulte, représenté sous les traits révoltés de l'adolescent, illustre à présent le

¹³¹ *Ibid.*, p. 159.

¹³² *Ibid.*, p. 176.

¹³³ François Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, op. cit., p. 160.

déséquilibre non seulement du corps, mais aussi celui de l'esprit de l'individu : « C'est au moment où l'individu entre en pleine possession de ses moyens corporels et mentaux qu'il sent monter en lui, par des expériences éphémères, la possibilité d'un usage actif de l'esprit : l'emprise du oui-dire commence à se desserrer. C'est alors que l'impatience a tendance à l'emporter et à gâter le processus : l'adolescent se sépare des hommes plutôt que de gagner son indépendance parmi eux, et à certains égards contre eux ¹³⁴ ». À cette période de la vie, l'obéissance ou l'éducation semblent n'avoir plus aucune emprise sur l'individu. Mais cette indocilité n'est en réalité qu'une docilité maximale aux dérives passionnelles qui fait confondre vengeance et liberté, car ce que réclame l'adolescent « c'est de ne plus imiter, autrement dit, il cherche à devenir adulte [et] veut échapper à une ambiance affective dont il se sent marqué et dont il ne veut plus, parce qu'il en perçoit la puérité et la vulgarité ¹³⁵ ». Mais à ce stade-ci de son développement, plutôt qu'un laisser-aller, c'est d'une nouvelle approche pédagogique dont l'adolescent a le plus besoin, une éducation adéquate qui seule peut assurer le passage vers la vie adulte.

Bien que Spinoza n'ait jamais rédigé un traité sur l'éducation, Zourabichvili voit dans l'itinéraire vers la béatitude que propose le *Traité de la réforme de l'entendement* un véritable programme de pédagogie spinoziste¹³⁶, et par conséquent une voie adéquate pour échapper à la figure chimérique de l'enfant-adulte. La pédagogie spinoziste a pour but de guider l'adolescent vers l'acquisition de la vraie liberté par la soumission et l'obéissance aux règles de la vie commune.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 162.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ Nous faisons référence ici à au paragraphe 13 à 18 du *Traité de la réforme de l'entendement* où Spinoza énumère la démarche à suivre pour parvenir au bien suprême, plus précisément au paragraphe 16 où il explique qu'« avant tout il faut chercher le moyen de réformer l'entendement et autant qu'il se peut au début, de le purifier lui-même afin qu'il comprenne les choses avec succès, sans erreur et le mieux possible » (p. 41)

En somme, c'est la conception de la liberté entendue ici comme un processus de connaissance des déterminations individuelles.

Dans cette perspective, le rôle de l'éducateur est déterminant pour la réussite du programme pédagogique, car une éducation purement moralisante contribue à renforcer l'asservissement de l'adolescent plutôt qu'à favoriser son authentique libération. C'est pourquoi « l'éducation des pasteurs et des rabbins, et des familles qui les révèrent et s'en inspirent, laisse le choix entre l'obéissance servile et la révolte déjà aigrie ¹³⁷ ». Plutôt que de susciter l'espoir, l'éducation moraliste parvient à obtenir l'obéissance par la crainte. Or, comme l'affirme Spinoza : « Qui est mené par la crainte, et fait le bien pour éviter le mal, n'est pas mené par la raison ¹³⁸. » Ainsi, une pédagogie spinoziste passe par l'obéissance, mais une obéissance entendue comme préalable à la liberté, c'est-à-dire qu'il importe « à l'éducateur de faire en sorte que l'espoir se dirige peu à peu vers une récompense immanente¹³⁹ ». C'est pourquoi la liberté qui découle de ce processus éducatif ne doit pas être comprise comme celle d'un pur libre arbitre individuel, mais plutôt comme une liberté commune et civile. En effet, à la sortie de l'adolescence, l'individu doit apprendre à conformer ses actions extérieures à des règles acceptables pour tous, même s'il est convaincu parfois du caractère relatif de ces règles.

En somme, l'itinéraire pédagogique que propose Zourabichvili est dans les faits une représentation de la vie politique, où l'individu qui apprend à obéir aux lois de la cité et à cultiver la vie commune représente la figure du citoyen libre. Ce dernier a su éviter les rébellions, les

¹³⁷ François Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté, op.cit.*, p. 163.

¹³⁸ Baruch Spinoza, *Éthique*, IV, 62.

¹³⁹ François Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté, op.cit.*, p. 168.

incitations à la révolte pour se conformer aux lois de la cité et contribue du même coup au bien commun.

3.4 Usages politiques de la pensée de Spinoza dans l'œuvre de Zourabichvili

À première vue, le rapport entre l'enfance et la politique dans le cadre de la pensée de Spinoza n'est pas du tout évident. Pour le comprendre, il faut le resituer à l'intérieur d'une interrogation sur le changement politique : dans le schéma de la transformation qui émane de la figure de l'enfance, on retrouve les mêmes éléments théoriques que ceux du principe du devenir spinoziste. Transposée sur le plan des considérations politiques, l'image de l'enfant renvoie en outre à la genèse de l'État, c'est-à-dire au moment de sa fondation où est contenu en lui ce qu'il sera plus tard. Ensuite, nous verrons que l'image de l'enfant-adulte permet d'exposer les formes de chimères politiques qui constituent un péril pour l'État, que ce soit la figure violente et destructrice de la révolution ou l'image paradoxale de la tyrannie. Néanmoins, l'enjeu de l'enfance chez Spinoza ne renvoie pas seulement au postulat critique de la pensée politique de Zourabichvili ; car en arrière-plan de l'itinéraire de la transformation spinoziste, on voit déjà apparaître le schéma d'une pensée politique du devenir.

3.4.1 L'image rectifiée de l'enfance comme figure de la multitude libre

L'image de l'enfant, dans la relecture de Zourabichvili, constitue avant tout une démarche critique contre les réappropriations révolutionnaires contemporaines de la pensée de Spinoza. Comme nous l'avons déjà indiqué, ces approches ne prennent pas en considération, selon Zourabichvili, l'enjeu central de la pensée politique de Spinoza, à savoir : « Comprendre ce que signifie, pour Spinoza, intervenir en politique : à quoi sert, dans la pratique, tout cet effort

d'optimisation de chaque forme politique ¹⁴⁰ ? » Dans le système politique de Spinoza, intervenir en politique signifie avant tout assurer la préservation et la stabilité de l'État dans la concorde et pour la liberté commune. La première erreur, dans l'usage révolutionnaire de la pensée de Spinoza, consiste ainsi à interpréter le changement dans l'État politique sous l'angle de la seule transformation radicale de la forme de l'État, c'est-à-dire sa constitution et ses institutions. Nous avons vu que, pour Zourabichvili, ce rêve transformiste conduit nécessairement à la destruction de l'État. Dans cette configuration, l'image de l'enfance symbolise la *multitude libre* et elle constitue la puissance qui fonde la souveraineté dans l'État. Plus précisément, la multitude, c'est le peuple qui n'est pas encore accoutumé à une forme politique, c'est-à-dire à une constitution bien établie. Par conséquent, ce peuple-enfant possède certes les moyens pour établir sa forme politique, mais il ne les a pas encore mis en œuvre.

L'erreur d'interprétation chez les théoriciens du spinozisme révolutionnaire contemporain aurait été de confondre une distinction établie par Spinoza entre deux dimensions de la *multitude*, c'est-à-dire entre *la multitude libre* et *la multitude servile*. Or, ces deux dimensions de la multitude renvoient elles-mêmes à deux moments politiques distincts de la vie politique d'un État. Nous parlons d'une multitude libre lors du passage de l'État de nature à l'état civil où le peuple consent à instaurer la constitution et les institutions qu'il désire ; et d'une multitude servile, lorsque les actions de cette dernière conduisent à la destruction des institutions qu'elle a elle-même choisi d'instaurer auparavant. Comme l'explique Zourabichvili, « le concept de *multitude* sans rapport avec la liberté n'est pas un concept complet (...) Si *multitude* est l'un des définissants de la souveraineté, il la précède en droit. En d'autres termes, la *multitude* est donnée avant l'état civil

¹⁴⁰ François Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, op.cit., p. 248.

(...) ¹⁴¹ ». En somme, « l'état le meilleur, celui où les hommes passent leur vie dans la concorde (...) est pour moi l'institution d'une *multitude libre* ¹⁴² ». Dans le schéma de la transformation spinoziste, la *multitude libre* correspond à l'image de l'enfance qui renferme les conditions de possibilité du devenir de l'État, c'est-à-dire « une sorte d'état conditionné de la multitude, moment originaire où la vie de celle-ci n'est pas encore réglée par les institutions. Ce ne serait plus tout à fait l'état de nature, mais pas encore l'État civil, ou du moins le point de départ encore indéterminé de l'état civil ¹⁴³ ».

3.4.2 *La multitude libre et la multitude serve*

L'enjeu de la *multitude* ne s'arrête pourtant pas à une simple distinction entre deux états de la multitude, il porte en fait sur le danger lié aux démarches politiques « transformalistes ». En effet, dans son *Traité politique*, Spinoza précise qu'« une multitude habituée à une autre forme d'État ne pourrait sans risque de ruine renverser les fondements traditionnels de l'État ¹⁴⁴ ». Une fois de plus, Spinoza réitère son refus de la posture révolutionnaire puisque la mémoire déjà formée de la *multitude* rend la transformation impossible.

Dans cette perspective, précise Zourabichvili, « une *multitude* révolutionnaire a beau aspirer à la liberté, elle y aspire comme l'ignorant qui se croit libre tout en ignorant les causes de la tyrannie qui l'opprime et sa vie reste soumise aux usages corrompus qui affermissent la tyrannie ¹⁴⁵ ». En somme, la disparité entre les deux *multitudes* tient au fait que l'une est sans mémoire, donc libre de se constituer, tandis que l'autre ayant déjà en mémoire une forme d'État ne

¹⁴¹ François Zourabichvili, « L'énigme de la multitude libre », in Chantal Jaquet, Pascal Severac et Ariel Suhamy (Dir.), *La multitude libre: Nouvelles lectures du Traité politique*, Paris, Éditions Amsterdam, p. 71.

¹⁴² Spinoza, *Traité politique*, *op. cit.*, V, 5-6.

¹⁴³ François Zourabichvili, « L'énigme de la multitude libre », p. 69.

¹⁴⁴ Spinoza, *Traité politique*, *op. cit.*, VII, 26.

¹⁴⁵ François Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, *op. cit.*, p. 18.

peut, sans se causer des dommages substantiels, se forger une mémoire nouvelle. Ainsi, le péril de la révolution tient au fait qu'elle établit une figure politique contradictoire puisque le processus de transformation constitue sa propre négation.

3.4.3 *L'enfant-adulte figure double de la chimère politique*

L'enfance n'est pas seulement la seule figure de la contradiction ou de la chimère politique dans la relecture de Zourabichvili. En effet, l'image de l'enfant-adulte, qui résulte de l'analyse du philosophe, correspondait à la figure rebelle et insoumise de l'adolescent. Ce qu'il identifie comme étant l'ultime avatar de l'enfant-adulte exprime un stade intermédiaire du développement où l'individu oscille entre la joie et la tristesse, entre la conservation ou la mort. Zourabichvili nous explique que « dans le champ politique, ces marges sont assignables : c'est le spectre du retour à l'état de nature (...) Non pas le chaos, mais déjà une ébauche : une société saisie en son point de genèse, ou régressant dangereusement vers lui ¹⁴⁶ ». Dans cette perspective, l'enfant-adulte représente cet état de tension, où la *multitude* « tend vers l'union ou la forme, mais ne la possède pas encore ¹⁴⁷ » ou « tend en revanche vers la dispersion (...) un état limite et littéralement explosif ¹⁴⁸ ». Cette tension à l'intérieur de l'État, cette figure paradoxale de la *multitude*, représente l'ultime forme de la chimère politique.

Dans l'œuvre du philosophe, le terme d'enfant-adulte apparaît seulement à la fin du livre IV de l'*Éthique*, à la proposition 39, où il est employé pour décrire un aspect de la transformation qui n'est pas biologique, mais plutôt un aspect psychique de la dégradation de la vie affective. Plus précisément, Spinoza explique que « le corps humain, quoique subsiste la circulation du sang et

¹⁴⁶ François Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, op. cit., p. 24.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 25.

¹⁴⁸ *Ibid.*

d'autres choses font, croit-on, vivre le Corps, puisse néanmoins échanger sa nature contre un autre tout à fait différente. Car aucune raison ne force à penser que le corps ne meurt que s'il est changé en cadavre ¹⁴⁹ ». Citant en exemple l'histoire d'un certain poète espagnol, qui « avait été frappé par la maladie et qui quoique guéri, demeura d'un tel oubli de sa vie passée (...) qu'à coup sûr, on aurait pu le prendre pour un bébé-adulte ¹⁵⁰ ». Ainsi, le terme de bébé-adulte ou d'enfant-adulte dans le système spinoziste correspond à la forme ultime du changement-destruction au sens où l'individu possède simultanément un corps d'adulte et les inaptitudes qui caractérisent le nourrisson. Transposée dans des considérations politiques, l'image de l'enfant-adulte désigne les traits de la chimère politique, et comme l'affirme Zourabichvili, « par chimère, il faut entendre un être contradictoire, cumulant deux natures ; en l'occurrence, la coexistence impossible et, par conséquent, ruineuse de deux formes au sein de l'État, l'une apparente et l'autre cachée ¹⁵¹ ».

3.4.4 *Le devenir-révolutionnaire comme forme contemporaine de la pensée politique de Spinoza*

Dans notre description de l'itinéraire du développement de l'enfant, nous avons déjà montré que la figure de l'enfant-adulte constitue l'ultime obstacle à surmonter pour assurer le devenir adulte de l'individu. De plus, nous avons aussi expliqué que la démarche de Zourabichvili consiste à prescrire un itinéraire pédagogique adéquat qui permet d'assurer ce devenir-adulte. Transposée dans la pensée politique de Zourabichvili, cette métaphore sur l'enfance et son développement devient l'occasion d'articuler une pensée politique du devenir.

Les travaux de Zourabichvili se présentent avant tout comme une entreprise critique à l'égard des tendances révolutionnaires qui ont accaparé les usages révolutionnaires contemporains

¹⁴⁹ Spinoza, *Éthique*, IV, 39. Scolie.

¹⁵⁰ François Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, op.cit., p. 25.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 24.

de la pensée politique de Spinoza. Cela dit, s'inspirant toujours de l'approche deleuzienne de la pensée de Spinoza, Zourabichvili propose ce qui s'apparente à une théorie de la transformation politique qui est définie sous l'égide du devenir.

Dans *Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)*, Zourabichvili fait remarquer que Deleuze entretenait une vision paradoxale des transformations politiques, au sens où « rien ne lui était plus étranger que l'entreprise de transformer le monde d'après un plan ou en fonction d'un but. Il ne cessait pourtant de guetter, les cas échéants d'accompagner ce qu'il appelait des devenirs-révolutionnaires ¹⁵² ». De cette vision antinomique de la transformation politique, Zourabichvili déduit la possibilité d'une transformation politique qui n'est pas la finalité d'une dialectique historique, mais plutôt d'un changement qui résulte d'un devenir politique assuré par de nouvelles espaces d'actualisation du possible.

En ce sens, « la distinction faite par Deleuze entre la révolution et le devenir-révolutionnaire appelle à repenser la révolution pour faire émerger des réalités et des possibles révolutionnaire ¹⁵³ », c'est-à-dire produire les conditions sociales où peut émerger un changement. Dans cette perspective, les transformations politiques dans nos sociétés actuelles ne seraient plus les résultats des luttes traditionnelles menés par les ouvriers dans les usines, mais un processus multiple qui implique des fractures et mutations locales, relatives et collectives.

¹⁵² François Zourabichvili, « Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique) », in Éric Alliez (Dir.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Paris, Empêcheurs de penser en rond, 1998, p. 335.

¹⁵³ Christiane Vollaire, Valentin Schaepelynck, Florent Gabarron-Garcia, Jean-Philippe Cazier et Marco Candore, « Devenirs révolutionnaires », *Chimères*, n° 83, février 2014, p. 7.

3.4.5 *La création du possible dans le devenir révolutionnaire*

La première dimension du devenir-révolutionnaire consiste à la création de champs de possibilités de transformation politique, car « une révolution a déjà le caractère d'une mutation subjective, et rend elle-même caducs les projets qui la portaient, puisqu'ils appartenaient encore à l'ancien champ de possibles¹⁵⁴ ». En ce sens, l'évènement politique que représente la révolution est une entreprise de transformation du réel qui constitue en réalité une démarche stérile puisqu'elle épuise le champ des possibles en s'actualisant.

Ainsi par création de champs de possibles, Zourabichvili entend la création de nouvelles possibilités de vie, c'est-à-dire « un ensemble d'actes à réaliser ou bien le choix de telle profession, de tel loisir, ni même de tel goût ou telle-préférence particulière (...) L'invention de nouvelles possibilités de vie suppose donc une nouvelle manière d'être affecté¹⁵⁵ ». Sans s'y référer directement, le terme de devenir-révolutionnaire renvoie donc au devenir adulte dans la pédagogie spinoziste, car il représente les conditions de possibilités réelles de la transformation.

De plus, tout comme le développement de l'enfance nécessite une rupture vis-à-vis de la petite enfance par la réorganisation de la mémoire, la transformation politique émane d'une mutation dans la perception collective de l'ensemble de la société, qui rend le changement nécessaire. En d'autres termes, le premier moment du devenir-révolutionnaire, c'est lorsqu'une situation sociale ou des conditions de vie se révèlent à tous comme inacceptables et exigent une amélioration.

¹⁵⁴ François Zourabichvili, « Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique) », *op. cit.*, p. 339.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 340.

3.4.6 *Les clichés politiques comme figure du possible à éviter*

Cependant, à l'image du processus du développement de l'enfant qui peut s'achever dans la figure paradoxale de l'enfant-adulte, s'il n'est pas dépassé, les possibilités dégagées par le devenir-révolutionnaire sont toujours menacées d'aboutir en clichés politiques, c'est-à-dire de se transformer en désillusions. En d'autres termes, « les schèmes sensori-moteurs, réponses toutes prêtes à des situations de souffrance chaque fois singulières et évolutives, témoignent d'une intériorisation de la répression... [Par conséquent] tout ce que nous voyons, disons, vivons, imaginons, et même sentons, est toujours déjà reconnu, porte à l'avance la marque de la reconnaissance, la forme du déjà-vu, ou du déjà-entendu ¹⁵⁶ ». Dans cette perspective, l'épuisement des possibles se matérialise en désenchantement ou, pour reprendre les termes de Zourabichvili, il favorise le néant de la volonté à une époque où l'évènement politique tend à être perçu comme du déjà-vu et du déjà déterminé.

Par conséquent, « les révolutionnaires nous apparaissent finalement comme des révolutionnaires de papier, le peuple comme peuples de papier (...) l'avenir est performé, entièrement rabattu sur la forme du déjà-là. La nécessité a déserté ce monde, et nous persistons à nous mouvoir, sans trop y croire, dans l'horizon de la préférence ¹⁵⁷ ». En d'autres termes, les révolutions représentent les nouvelles formes de la chimère politique. À l'image de l'enfant-adulte, les clichés politiques désignent l'illusion de la transformation politique, car les réflexions et actions indiquent des comportements politiques qui n'aboutissent pas à un changement véritable. Bref, les clichés représentent des mirages de la transformation politique. Ainsi, pour éviter toute rupture dans le schème du devenir-révolutionnaire, les nouvelles formes d'actions politiques et de lutte

¹⁵⁶ François Zourabichvili, « Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique) », *op. cit.*, p. 351.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 352.

doivent emprunter des voies collectives. La politique doit redevenir un lieu de création de possibilités, l'agencement concret entre de nouvelles formes de représentation de la lutte et l'expression visible de celle-ci.

3.4.7 *Potentialité et actualisation du devenir-révolutionnaire*

La fuite hors des clichés repose sur un renouvellement du devenir-révolutionnaire, c'est-à-dire la création des nouveaux champs de possibilités liées aux transformations de la perception commune. En effet, pour éviter les clichés, les possibilités ne doivent pas être l'objet d'une orientation ou s'achever sous une identité quelconque, ils doivent constituer une ouverture. En d'autres termes, « le possible ne consiste pas à élaborer un plan : on ne saisit pas la situation dans sa potentialité (...) On saisit dans la situation actuelle les potentialités qu'elle actualise ¹⁵⁸ ». Par conséquent, la manifestation concrète et effective du devenir-révolutionnaire réside simplement dans la transformation de la perception qui ouvre sur des formes de potentialité, c'est-à-dire de percevoir les possibilités de réorganisation des affects communs.

Dans un second temps, le devenir-révolutionnaire, c'est aussi la création du « pur lieu du possible ¹⁵⁹ », autrement dit d'« un espace de redistribution générale des singularités, essayant de nouveaux agencements concrets sous l'injonction d'une nouvelle sensibilité ¹⁶⁰ ». Jusqu'à maintenant, nous avons démontré l'affirmation des potentialités du devenir-révolutionnaire, c'est-à-dire sa dimension virtuelle ou créatrice, mais la création de possibilités exprime les conditions d'une mutation réelle de l'existence.

¹⁵⁸ François Zourabichvili, *Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)*, op. cit., p. 343.

¹⁵⁹ Nous reprenons ici le terme qu'utilise Zourabichvili.

¹⁶⁰ François Zourabichvili, *Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)*, op. cit., p. 344.

Pour Zourabichvili, la mutation de perception, qui s'actualise, peut se manifester en action concrète, à savoir la création « d'un agencement spatio-temporel collectif inédit qui réponde à la nouvelle possibilité de vie elle-même (...) Une modification effective de la situation n'opère pas sur le mode de la réalisation d'un projet, car il s'agit d'inventer les formes sociales concrètes correspondant à la nouvelle sensibilité ¹⁶¹ ». En somme, la condition de la réalisation du devenir-révolutionnaire s'actualise dans la création de conditions sociales qui ouvre le champ des possibilités. Elle est la concrétisation de l'éducation pédagogique spinoziste au sens où elle consiste à orienter vers la liberté commune, qui est l'autre nom du devenir.

¹⁶¹. François Zourabichvili, *Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)*, *op. cit.*, p. 346.

Conclusion

Notre réflexion est partie d'un constat sur les orientations théoriques de l'interprétation de la philosophie Spinoza dans la pensée contemporaine : l'engouement pour la pensée de l'auteur de l'*Éthique* participait d'un phénomène plus général dans les études politiques contemporaines, à savoir un mouvement de relectures et de réappropriations actuelles des auteurs classiques de la tradition philosophique antique et moderne. En ce sens, les références actualisées à Spinoza dans la pensée politique contemporaine participent à la constitution d'une démarche théorique typique dans la philosophie politique contemporaine, démarche qui consiste à réinterpréter la totalité de la pensée d'un auteur ou à se réapproprier certains concepts-clés d'une philosophie pour les réinvestir à l'aune des problématiques politiques actuelles.

C'est le cas, selon nous, dans les études spinozistes contemporaines, où nous constatons un retour marqué des références à l'œuvre politique de Spinoza, mais aussi à sa pensée dans sa totalité. À première vue, ces références à Spinoza peuvent s'apparenter à un effet de mode, voire à une surenchère dans les relectures politiques de la pensée Spinoza. Cependant, une analyse des études contemporaines de Spinoza nous a permis d'identifier une approche théorique dominante dans les réappropriations politiques de la pensée de Spinoza, approche qui remonte à plus d'un siècle. Sous le couvert d'un renouveau de la pensée politique de Spinoza, nous constatons que les relectures et les réinterprétations de Spinoza s'inscrivent déjà dans une longue tradition de réinterprétation et d'usage bien attestée. Pour mieux comprendre ce mouvement, nous avons voulu élucider les orientations théoriques des usages marxistes de Spinoza depuis le début du XX^e siècle jusqu'à nos jours.

Ensuite, et de manière plus spécifique, l'analyse du spinozisme révolutionnaire de Negri nous a permis de préciser la relecture marxiste de Spinoza dans la pensée politique contemporaine,

principalement l'usage du concept de *multitude* dans la constitution d'une pensée politique révolutionnaire.

Enfin, dans le dernier chapitre et à la lumière des travaux du philosophe français François Zourabichvili, nous avons cherché à établir les limites des usages marxistes de Spinoza et nous nous sommes interrogées sur une possible relecture contemporaine de la pensée de Spinoza qui ne soit pas a priori révolutionnaire.

Ainsi, les trois chapitres qui composent notre thèse constituent dans l'ensemble une réponse face aux problématiques soulevées par les usages marxistes de la pensée de Spinoza. À partir d'une analyse des références marquées à Spinoza dans la pensée politique, nous avons pu discerner des orientations variées et parfois même contradictoires dans les usages marxistes de l'auteur de *l'Éthique*.

À notre avis, contrairement à ce que laisseraient penser les références nombreuses à Spinoza, ces usages ne constituent nullement un renouveau véritable de la pensée politique de Spinoza dans la pensée contemporaine. Ce que nous avons constaté, c'est que les usages de Spinoza par les théoriciens marxistes contemporains participent plutôt au renouvellement idéologique du marxisme. C'est en particulier ce que révèle notre analyse de l'usage révolutionnaire de Spinoza par Negri. La pensée de ce dernier est particulièrement intéressante pour notre propos, car elle constitue une des relectures actuelles les plus importantes de la pensée politique de l'auteur de *l'Éthique*.

En effet, notre intérêt pour Negri dans le cadre de cette thèse émane principalement du fait que sa pensée représente un usage marxiste typique de la philosophie de Spinoza. Dans un premier temps, son recours à la philosophie de l'auteur de *l'Éthique* se développe à partir d'une prise de distance idéologique à l'égard de l'orthodoxie marxiste. Dans un second temps, la philosophie de

Spinoza va offrir à Negri, le lieu nouveau d'un renouveau théorique pour la pensée révolutionnaire dans un contexte contemporain où le libéralisme politique semble être devenu l'idéologie dominante au niveau mondial. Spinoza va permettre à Negri d'insuffler à la pensée révolutionnaire de nouveaux concepts et de l'adapter à la réalité politique actuelle. Ainsi sous le couvert d'une reprise de Spinoza dans la philosophie politique ce à quoi nous assistons, c'est plutôt à une interprétation très libre de Spinoza qui dans les faits correspond à une volonté de réactualiser, dans le contexte actuel, l'idéologie communiste.

Or, nous nous sommes attachés à montrer que des éléments fondamentaux du spinozisme révolutionnaire de Negri — comme sa réinterprétation et son usage du concept spinoziste de multitude — entrent en contradiction avec des principes de la philosophie de Spinoza. Dans la relecture révolutionnaire negriste de Spinoza, la *multitude* désignerait en effet la puissance active émanant de la dynamique des interactions et interconnexions du corps social. C'est d'ailleurs cette puissance de la multitude qui est à la source de la conception negriste de la démocratie radicale. Reprenant un passage du *Traité politique* dans lequel Spinoza identifie la *multitude* comme la puissance souveraine qui seul peut fonder l'État, Negri va réinterpréter cette puissance comme pouvoir constituant qui seul peut légitimement organiser et administrer l'État. De plus, transposer dans des enjeux politiques actuels, la multitude serait la catégorie idéale pour identifier la classe socio-économique qui regrouperait les expressions et les manifestations de la lutte face au système capitaliste mondial.

C'est au cœur de cette problématique que se situe notre intérêt pour la pensée de Zourabichvili, principalement sa critique du postulat révolutionnaire des relectures de Spinoza. Pour ce dernier, la philosophie de Spinoza est par essence une pensée antirévolutionnaire, parce que l'idée d'une transformation, d'un changement qui surviendrait à la suite d'une rupture ou d'un renverse-

ment radical correspondrait, dans les faits, à un état de mort, une déchéance. Dès lors, un changement de régime, une révolte, une sédition, une révolution qui surviendrait dans un État particulier entraînerait nécessairement la ruine de cet État. Pour Zourabichvili, c'est faire une lecture extrêmement partielle de Spinoza que de concevoir la *multitude* comme puissance de transformation politique, car Spinoza, dans ses écrits, distingue clairement deux visages de la *multitude*. D'abord, une *multitude* libre qui désignerait une société qui n'aurait pas connu de régime ou qui n'aurait plus aucun souvenir des lois et coutume de son ancien régime et qui pourrait dès lors instituer un nouvel État. À l'opposé, il y a chez Spinoza une désignation servile de la *multitude*, qui correspondrait aux traits de la plèbe, c'est-à-dire la foule en proie à la superstition, au fanatisme et à la violence. Elle représente une puissance certes, mais il s'agit d'une force qui constitue une menace pour la paix sociale.

Ceci étant dit, il faut affirmer que l'interprétation negriste ou révolutionnaire n'a pas tout faux. La *multitude* n'est pas chez Spinoza un concept sans ambivalence. Il désigne certes la plèbe, c'est-à-dire une partie de la population qui se définit par son exclusion du pouvoir, mais il peut aussi représenter les sources de la souveraineté politique. En ce sens, l'usage negriste de la pensée de Spinoza n'est pas totalement fictif, mais favorise une seule dimension de la *multitude*. Son spinozisme révolutionnaire constitue une interprétation partielle et limitée de Spinoza. Finalement, comme tous les penseurs de la tradition marxiste qui ont fait usage de Spinoza, la pensée de Negri éclipse d'une certaine façon ce qui pourrait être un retour à Spinoza dans la pensée politique contemporaine.

À cet égard, l'interprétation de Zourabichvili en restant le plus possible fidèle à la pensée dégage des concepts inédits pour réfléchir sur les conditions politiques actuelles. Ainsi, la pensée de Zourabichvili constitue un apport plus intéressant, à notre avis, pour comprendre les enjeux

politiques contemporains. Bien qu'elle demeure fragmentaire, la pensée politique développée par Zourabichvili à partir de sa relecture de Spinoza permet de renouveler notre compréhension de la transformation politique à une époque où le projet de transformation de la société par la révolution est de moins en moins considéré comme une réponse politique pertinente. L'itinéraire de la transformation contemporaine sous l'angle du devenir peut être considéré comme une autre manière de réinterpréter les changements politiques dans nos sociétés.

La relecture et la réappropriation politique de Spinoza par Zourabichvili permettent de comprendre ce que pourrait être une autre pratique de la transformation politique. Il ne s'agit pas pour le philosophe de participer à un vaste projet de transformation de la société par l'élaboration d'un projet politique. Pour Zourabichvili, dans le contexte actuel où les révolutions ratées du passé ont débouché sur un désenchantement, l'attitude du politique légitime pour notre époque constitue un involontarisme politique, c'est-à-dire une attente stratégique qui consiste à croire à la réalité de processus de transformation naturelle dans la sphère de la vie sociale et politique. Dans cette perspective, le rôle du philosophe c'est de pouvoir reconnaître les moments de rupture internes dans la vie politique et sociale qui constitue de véritables possibilités de transformation.

Bibliographie

Littérature principale

Auteurs classiques

SPINOZA, Baruch, *Traité politique*, Trad. Charles Ramond, Paris, PUF, 2005.

SPINOZA, Baruch, *Éthique*, Paris, Éditions du Seuil, 1988.

SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique*, Paris, PUF, 1999.

Auteurs contemporains

Antonio Negri

NEGRI, Antonio, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, trad. Fr. François Matheron, Paris, PUF, 1982.

NEGRI, Antonio, *Spinoza subversif ; variations [in] actuelles*, Paris, Éditions Kimé, 1994.

NEGRI, Antonio, *Spinoza et nous*, Paris, Galilée, 2010

HARDT, Michael et Antonio NEGRI, *Empire*, Paris, Exils, 2000.

HARDT, Michael et Antonio NEGRI, *Multitude : guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, Montréal, Boréal, 2004.

François Zourabichvili

ZOURABICHVILI, François, « Deleuze et le possible [de l'involontarisme en politique] », in Eric ALLIEZ [Dir.] *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Paris, Empêcheurs de penser en rond, 1998, p. 335-357

ZOURABICHVILI, François, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza ; enfance et royauté*, Paris, PUF, 2002.

Littérature secondaire

ALTHUSSER, Louis, *Éléments d'auto-critique*, Paris, Hachette, 1974.

BLOCH, Olivier [Dir.], *Spinoza au XXe siècle*, Paris, PUF, 1993.

CHEVRIER Marc, COUTURE Yves et Stéphane VIBERT, *Démocratie et modernité : la pensée*

politique française contemporaine, Rennes, PUR, 2015.

BREAUGH, Marin et Yves COUTURE [Dir.], *Les Anciens dans la pensée politique contemporaine*, Québec, PUL, 2010.

HULAK, Florence, « Spinoza après Marx, ou le problème de l'ontologie marxienne », *Revue de Métaphysique et Morale*, No 56, avril 2007, p. 483-498.

HERLA, Anne, Empire et Multitude : la démocratie selon Antonio Negri, *PhiloCité* (23 et 25 janvier 2007), [En ligne] http://www.philosophie.ulg.ac.be/documents/PhiloCite2007/PhiloCite_Herla.pdf, consulté le 4 juillet 2017.

JAQUET, Chantal, SEVERAC, Pascal et Ariel SUHAMY [Dir.], *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008.

KEUCHEYAN, Razmig, *Hémisphère gauche : une cartographie des nouvelles pensées critiques*, Paris, La Découverte, 2010.

LABRIOLA, Antonio, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, Paris, Vrin, 2010.

LORDON, Frédéric, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, La fabrique, 2010.

MOREAU, Pierre-François, COHEN — BOULAKIA, Claude et DELBRACCIO, Mireille [Dir.], *Lectures contemporaines de Spinoza*, Paris, PUPS, 2012.

MACHEREY, Pierre, *Hegel ou Spinoza*, Paris, La Découverte, 2007.

MACHEREY, Pierre, « Présentation de l'ouvrage de François Zourabichvili : *Le conservatisme paradoxal de Spinoza (Enfance et Royauté)* », *La philosophie au sens large* (4 février 2004) [en ligne] <recherche.univlille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/Macherey20032004/Macherey04022004.html>.

SPECTOR, Céline, « Le spinozisme politique aujourd'hui : Toni Negri, Étienne Balibar... », *Esprit*, No 334 [5], mai 2007, p. 27-45.

TRONTI, Mario, *Nous opéraïstes : le roman de la formation des années soixante en Italie*, Paris, Éditions de l'éclat, 2013.

VOLLAIRE, Christiane, SCHAEPELYNCK, Valentin, GABARRON-GRACIA, Florent, CAZIER Philippe et Marco CANDORE, « Devenirs révolutionnaires », *Chimères* n° 83, février 2014, p. 7 – 11.