

« Je passe maintenant au troisième Etat, celui qui est du tout absolu et que nous appelons démocratique » (Spinoza¹).

« Il est clair que les origines du discours sur la multitude se trouvent dans l'interprétation subversive de Spinoza »².

Que vient faire Spinoza dans la pensée contemporaine, politique, économique, sociologique ou juridique ? Les références plus ou moins libres qui se sont récemment multipliées à l'auteur de l'*Ethique* laissent songeur. Au-delà de l'effet de mode (la recherche d'un nouveau maître à penser, à l'heure où non seulement Marx, mais Foucault et Deleuze eux-mêmes ne permettent plus d'offrir d'alternative réelle à la puissante pénétration des théories libérales ou communautariennes pour l'essentiel issues du monde anglo-saxon), une véritable cristallisation s'opère autour d'une philosophie, qui, une fois épurée de sa métaphysique dogmatique, fournit une boîte à outils conceptuels pour penser le contemporain. Un brillant théoricien de l'économie, F. Lordon, explore ainsi l'usage qui peut être fait d'une théorie réaliste du *conatus* (le désir de persévérer dans l'être, concept clé du spinozisme) afin d'appréhender les conflits sociaux, les luttes politiques et les guerres économiques. Si les sciences sociales, de nos jours, peuvent se dire spinozistes, c'est qu'elles gagnent à tirer parti d'une philosophie qui fait du désir l'essence même de l'homme et de l'aspiration à persévérer dans l'être le trait constitutif des corps, qu'ils soient individuels ou collectifs. Elles peuvent y puiser l'idée d'un effort *naturel* des hommes à accroître leur puissance d'agir, qui ne s'actualise cependant que dans l'*histoire* et dans l'univers des rapports sociaux – désir moteur qui est à la fois produit et producteur du monde social-historique. Spinoza, plutôt que Marx, est donc désormais convoqué comme le penseur qui ne cède pas aux sirènes libérales de l'harmonie spontanée des intérêts ni aux illusions de la pacification sociale. L'auteur de l'*Ethique* et des traités (théologico-)politiques a su envisager positivement les antagonismes comme principes de structuration et de transformation sociales : « la pensée de Spinoza affirme le primat de la lutte et l'ancre dans une ontologie et même une anthropologie de la puissance. Les luttes pour le pouvoir, les luttes pour la reconnaissance ou pour la domination et tous ces élans fondamentalement agonistiques, puisqu'ils sont voués à se heurter les uns les

¹ Cité par M. Hardt et A. Negri, *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, trad. N. Guilhot, Paris, La Découverte, 2004, p. 373.

² A. Negri, « Pour une définition ontologique de la multitude », *Multitudes*, n°9, mai-juin 2002, p. 36-48, ici p. 41.

autres, trouvent leur impulsion dans le *conatus* comme effort d'affirmation existentielle. Il n'est donc peut-être aucune philosophie qui davantage que celle de Spinoza, prenne au sérieux la violence du monde et soit plus immédiatement politique, précisément parce que considérant les hommes « tels qu'ils sont », elle n'ignore rien de leurs compulsives motions d'expansion, de leur destin qui est de se rencontrer et de se contrarier, et de ce que ces chocs inévitables sont la matière même du politique »³.

A l'évidence, ce choix partagé par plusieurs penseurs contemporains – retour à Spinoza plutôt qu'à Marx – conduit à s'interroger : s'agit-il de découvrir un idéologue de rechange dans une vie intellectuelle orpheline de ses grandes figures et privée de nouveaux gourous ? Si l'on entend éviter les théories plus ou moins consensuelles de la justice politique (Rawls, Habermas, leurs continuateurs et leurs critiques), n'y a-t-il d'autre solution de « repli » que la réactualisation du spinozisme ? A moins qu'il ne s'agisse précisément de tout autre chose – d'un nouvel avant-gardisme susceptible de renouveler en profondeur la philosophie politique autant que les sciences sociales. Il est certain que l'idée de Peuple paraît aujourd'hui *chose du passé* : désuétude des théories de la souveraineté associées au déclin annoncé de l'Etat-nation, réticences à l'égard des prétendues tendances totalitaires du rousseauisme, méfiance face à la phraséologie marxiste, pour ne rien dire de l'organicisme nazi. Mais si les idées d'unité, d'identité et *a fortiori* d'unanimité sont menacées d'obsolescence, quel concept pourra prendre la relève dans la science politique de la post-modernité ? Tout l'enjeu de la réflexion contemporaine sur les *multitudes* est là : penser la multiplicité, préserver la pluralité, ne pas nier l'hétérogénéité, sauvegarder les différences. *Penser la multitude contre le peuple*, voilà qui peut justifier un détour tactique ou un retour stratégique à Spinoza, ou du moins sa relecture à partir d'une analyse des conditions de production biopolitique qui façonnent désormais les subjectivités. C'est ici que se rencontre l'impressionnante entreprise de M. Hardt et d'A. Negri pour faire émerger, à partir des conditions économiques, politiques, culturelles et sociales qui sont les nôtres – celle du travail et de la production immatérielle dont les fruits sont récupérés par la souveraineté impériale totalisante ou « l'Empire » –, la voie d'une résistance, d'un exode ou d'une émancipation⁴.

Il convient donc d'éclaircir le rôle assigné à Spinoza dans ce projet de redéfinition postmoderne du politique. Spinoza, penseur de la puissance ontologique d'une multitude de singularités agissant en coopération, théoricien d'un dynamisme relationnel à la fois productif et conflictuel, productif parce que conflictuel ? Spinoza enrôlé dans une lutte contre l'armature conceptuelle de la philosophie « bourgeoise », permettant de penser les luttes sans réifier les classes ni mettre en ordre les masses ? Une fois congédiée la dialectique et sa téléologie progressiste, une fois récusée l'hypostase du Peuple ou la figure mythique du Proletariat, une fois

³ F. Lordon, *La Politique du capital*, Paris, Odile Jacob, 2002, p. 14. Le spinozisme permet aussi de dépasser l'antinomie stérile entre une anthropologie de l'intérêt souvent assimilé au calcul utilitaire (voire économique) et une sociologie anti-utilitariste inspirée de Mauss, qui congédie le modèle de l'*homo aeconomicus* en arguant de l'existence de motivations désintéressées, altruistes ou orientées vers le prestige. L'intérêt-*conatus* permettrait ainsi, selon F. Lordon, de sortir du faux dilemme qui obère désormais les sciences sociales : on n'en a pas fini avec l'intérêt au seul prétexte que l'individu a rompu avec l'égoïsme étroit – l'égoïsme foncier du *conatus* sachant emprunter des voies plus subtiles, intelligibles dans une théorie complexe de l'affectivité et du désir mimétique. Récuser les deux écueils du réductionnisme à l'intérêt (que l'on peut toujours accuser de cynisme) et de l'anti-utilitarisme (parfois coupable de moralisme), voilà ce que nous rend possible Spinoza ; la démythification matérialiste a du bon, au sens où elle invite à ne plus céder aux fictions optimistes ou pessimistes sur la nature de l'homme. L'ontologie du *conatus* (comme élan vers un surcroît de puissance) conduit à une anthropologie de l'existence comme activité, qui peut mener selon les circonstances politiques et historiques à une théorie sociale de la coopération ou du conflit – même si l'antagonisme, au regard de l'affrontement originnaire des puissances expansives et prédatrices, ne peut jamais être totalement conjuré (*L'Intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, à paraître). Nous remercions chaleureusement F. Lordon de nous avoir donné connaissance de ces travaux.

⁴ Nous nous permettons de renvoyer à notre article : « La multitude ou le peuple ? Réflexions sur une politique de la multiplicité », *Critique*, n° 654, novembre 2001, p. 880-897.

destituée l'image volontariste de l'homme héritée des Lumières (anti-humanisme théorique), Spinoza permet-il de penser le *pouvoir constituant du social*? Si d'autres regards sont possibles⁵, le philosophe semble bien inviter à cerner la façon dont les mouvements sociaux font émerger de nouveaux modes d'individuations et de nouvelles singularités politiques – les multitudes bigarrées et multiples⁶. Contre le souverainisme (centralisateur) mais aussi contre le socialisme (unificateur et planificateur) et le libéralisme (faussement pluraliste), la lecture de Spinoza contribuerait ainsi à redonner ses droits à l'idée d'une composition non étatisée des puissances ou d'une convergence non disciplinaire des désirs : une multiplicité de singularités libres et créatrices pourraient s'agencer grâce à la *coopération* et non au *commandement* – à la *puissance* plutôt qu'au *pouvoir*. Une vision *anti-juridique*, donc censément *anti-bourgeoise*, de la politique se ferait jour ici, faisant advenir le véritable sujet du devenir des sociétés civiles, ou son procès sans sujet : le *mouvement des masses* plutôt que la *lutte des classes*, la « puissance de la multitude » placée pour la première fois au cœur de la politique et de l'histoire⁷.

I. Quel usage de Spinoza ?

L'histoire des usages du spinozisme est longue, et se déploie notamment chez les doctrinaires marxistes qui en proposent des versions différentes, voire contradictoires⁸. Considéré comme le précurseur du matérialisme de Marx au moment de la II^e Internationale, Spinoza peut en effet être enrôlé dans une lecture orthodoxe (arguant, chez Plekhanov par exemple, du lien entre monisme et unification des sciences de la nature et de l'histoire⁹) ou, étayer au contraire, chez un Labriola, le refus d'une naturalisation de l'histoire et d'une transformation du marxisme en ontologie naturaliste (la *praxis* sociale comme production de l'être). Face à une telle superstition métaphysique, Spinoza se réincarne alors en héros de la lutte contre l'imagination et l'ignorance dont les marxistes eux-mêmes risquent de se rendre coupables. Peu de temps plus tard, la controverse interprétative ressurgit entre le Spinoza appauvri de la III^e Internationale et le

⁵ C'est le cas dans les travaux du sociologue du travail Ph. Zarifian, qui propose un usage « éthique » du spinozisme destiné à combler les lacunes affectives de la théorie habermasienne : « La disposition éthique à la générosité, inspirée de l'élaboration spinoziste, possède un ancrage matériel qu'il est parfaitement possible de cerner : dans un monde à haut degré d'interdépendance, le développement de la puissance de pensée et d'action de chaque individu, de sa liberté propre, est conditionnée par la relation positive, joyeuse, qu'il peut entretenir avec ce que les autres humains peuvent lui apporter, du fait même qu'ils sont la fois le produit singulier de déterminations communes et qu'ils produisent ensemble un devenir commun » (*Eloge de la civilité. Critique du citoyen moderne*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 238).

⁶ L'usage du concept de « multitude » se retrouve ainsi chez certains penseurs post-marxistes comme J. Robelin : « Les mouvements sociaux modernes posent explicitement l'exigence de prendre en main leur autodéfinition et donc leur capacité à transformer les conditions d'individuation des individus. Ils en font une tâche historique, dans laquelle la singularité individuelle se comprend d'emblée comme multitude ; non pas la multitude indifférente des atomes épicuriens, mais la multitude où les individus apparaissent d'autant plus proches et libres qu'ils sont riches en relations mutuelles ». L'auteur ajoute en note que « c'est évidemment le problème posé par l'individuation et le dynamisme des modes chez Spinoza, dynamisme relationnel selon les trois derniers livres de l'*Ethique*, et dont le lieu politique est la démocratie, si on suit les indications du *Traité politique*. Et ce dynamisme est cohérent chez Spinoza avec le déterminisme structurel de la nature » (J. Robelin, *La Rationalité de la politique*, Paris, Les Belles Lettres, 1995, p. 248).

⁷ Dans son excellente introduction au *Traité politique*, L. Bove prolonge ainsi l'analyse : « Spinoza, après Machiavel – auquel le *Traité politique* rend explicitement hommage –, est le premier philosophe, avant Marx, à ne pas écrire une nouvelle *Weltanschauung* politique « privée », contre le mouvement réel des masses, mais à inscrire sa réflexion dans le mouvement même de l'affirmation absolue de l'existence de la *multitudinis potentia* » (introduction au *Traité politique*, Paris, Le Livre de Poche, 2002, p. 9 ; voir du même auteur, *La Stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996).

⁸ Voir A. Tosal, « Des usages « marxistes » de Spinoza. Leçons de méthode », in *Spinoza au XX^e siècle*, O. Bloch éd., Paris, P.U.F., 1993, p. 515-525.

⁹ Selon Plekhanov, c'est « le spinozisme de Feuerbach que Marx et Engels adoptèrent lorsqu'ils eurent rompu avec l'idéalisme » (*Les Questions fondamentales du marxisme*, Paris, Editions sociales, 1950, p. 23).

philosophe hérétique d'Althusser, qui, tout en faisant figure d'ancêtre de Marx¹⁰, permet en un sens « de déconstruire ce qui dans Marx même demeure de la métaphysique de la subjectivité juridique caractéristique du rationalisme occidental »¹¹. Ces usages contradictoires, mis en lumière par A. Tosel, sont révélateurs : si Spinoza conduit certains à légitimer un parti-Etat donné comme sujet de l'histoire dans une dialectique téléologique, il permet à d'autres de reconstruire la théorie marxiste sur la ruine du triple mythe de l'*origine*, du *sujet* et de la *fin*¹². Pour certains, il s'agit paradoxalement de « donner au marxisme la « métaphysique » qu'il mérite »¹³ (ce qui est l'usage qu'en font de nombreux althussériens¹⁴). Marx aurait compris que l'ontologie spinoziste était fondamentalement a-théologique, immanentiste et matérialiste, ce qui étaye sa critique de l'hégélianisme¹⁵. Mais aux yeux d'Althusser, Spinoza offre d'abord une leçon de démystification – la première théorie de l'*idéologie* comme réalité imaginaire dont le centre est l'illusion du sujet – et dans cette mesure un véritable *matérialisme de l'imaginaire* qui propose la généalogie des illusions dans l'existence concrète et historique des hommes : « En critiquant radicalement dans *le Sujet* la catégorie centrale de l'illusion imaginaire, écrit Althusser, elle [la philosophie spinoziste] atteignait au cœur la philosophie bourgeoise, qui se construisait depuis le XIV^e siècle sur le fond de l'idée juridique du Sujet »¹⁶. Peu importe à cet égard la distorsion subie par les catégories spinozistes instrumentalisées ou reconceptualisées afin d'analyser l'histoire¹⁷. C'est le refus de cette double mystification (celle du sujet, celle de la fin), jugée inhérente à l'idéologie bourgeoise, qui conduit à penser une téléologie matérialiste ; et c'est ce matérialisme de l'immanence dont hérite A. Negri, qui enrôle Althusser dans sa propre thématique du pouvoir constituant : « l'effort pour penser « une causalité qui rendit compte de l'efficace du Tout sur ses parties, et de l'action des parties dans le Tout », écrivent-ils, fait de Spinoza « le premier, et presque unique témoin de la pensée « d'un Tout sans clôture », d'un pouvoir constituant sans limitations »¹⁸. Mais si Negri se dit « convaincu que la philosophie de Spinoza nous permet de fixer un premier schéma du concept de pouvoir constituant qui le sauve des malentendus et des mystifications » (à l'instar de Carl

¹⁰ Selon L. Althusser, « la philosophie de Spinoza introduit une révolution théorique sans précédent dans l'histoire de la philosophie, et sans doute la plus grande révélation philosophique de tous les temps, au point que nous pouvons tenir Spinoza, du point de vue philosophique, pour le seul ancêtre direct de Marx » (*Lire le Capital*, Paris, P.U.F., 1996, p. 288).

¹¹ A. Tosel, art. cit., p. 523.

¹² L. Althusser, « Sur Spinoza », in *Eléments d'autocritique*, Paris, Hachette, 1974, p. 65-83.

¹³ L'expression est utilisée par P. Macherey à propos d'Althusser (voir F. Fischbach, *La Production des hommes. Marx avec Spinoza*, « Actuel Marx », Paris, P.U.F., 2005, p. 9).

¹⁴ La référence à Spinoza est associée à la référence à Marx chez Toussaint Desanti, P. Macherey (co-auteur de *Lire le Capital* et auteur de *l'Introduction à l'Éthique de Spinoza*, 5 volumes, Paris, P.U.F., 1994-1998), E. Balibar (également co-auteur de *Lire le Capital*, et à l'œuvre duquel nous aurons l'occasion de revenir), A. Tosel, J. Bidet et A. Matheron, qui déclare notamment : « au début, j'avais commencé à étudier Spinoza parce que j'y voyais quelqu'un qui avait eu le grand mérite (...) d'être un précurseur de Marx ; et maintenant, j'ai plutôt tendance à voir dans Marx quelqu'un qui a le grand mérite d'être l'un des successeurs de Spinoza dans certains domaines » (entretien avec L. Bove et P.-F. Moreau, *Multitudes*, n° 3, nov. 2000).

¹⁵ A l'évidence, il faudrait revenir en amont à la lecture de Spinoza par Marx lui-même, qui conduit l'auteur d'une passionnante confrontation de leurs philosophies à dire que « si Marx a bien recueilli quelque chose de Spinoza, ce nous semble être précisément sa conception de la substance en tant qu'elle engage une ontologie de la production et de l'activité comme activité infiniment, naturellement, nécessairement et matériellement productive » (F. Fischbach, *La Production des hommes. Marx avec Spinoza*, op. cit., p. 27). Dans cet ouvrage, le détour par Spinoza permet précisément de rendre Marx actuel et vivant, en tant que philosophe de l'homme (qui n'est pas un empire dans un empire), de la nature et de l'histoire.

¹⁶ L. Althusser, *Eléments d'autocritique*, op. cit., p. 73.

¹⁷ Voir J.-P. Cotten, « Althusser et Spinoza », in *Spinoza au XX^e siècle*, op. cit., p. 501-514.

¹⁸ A. Negri, *Le Pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, Paris, P.U.F., 1997, p. 36. Le passage renvoie aux propos d'Althusser sur la causalité structurale : « C'est là que la référence (parfois proche, parfois très lointaine) de Spinoza nous servait de repère : en son effort pour penser une causalité non « éminente » (c'est-à-dire non transcendante), non simplement transcendante (à la Descartes), mais aussi non expressive (à la Leibniz), une causalité qui rendit compte de l'efficace du Tout sur ses parties – Un Tout sans clôture, qui ne soit que le rapport actif de ses parties, Spinoza nous servait de lointain mais premier et presque unique témoin » (*Eléments d'autocritique*, op. cit., p. 81).

Schmitt, qu'il mentionne ici mais auquel il ne peut toutefois rendre hommage¹⁹), il passe cependant sous silence la mise en garde althusserienne : pour un marxiste, le détour théorique par le philosophe d'Amsterdam a un prix, au regard de l'absence dans son système de ce que Hegel, précisément, a légué à Marx – le concept de *contradiction*, qui conduit, en aval, au paradigme de la lutte des classes.

A distance de la lecture d'un Spinoza pionnier du libéralisme politique et véritable inventeur d'une conception radicalement démocratique de la souveraineté du peuple (vision qui est notamment celle de Carl Schmitt²⁰), c'est donc la possibilité même d'un usage marxiste contemporain, voire « postmoderne », de Spinoza qui doit être interrogée ici. Au-delà des convergences philosophiques entre Spinoza et Marx (primat de la production, destitution du rôle fondateur de la subjectivité, toujours pensée au sein des *rappports* qui la constituent...²¹), quel sens donner à ce « retour » au penseur des masses plutôt que des classes, au penseur de la *puissance de la multitude* autant que de la *crainte des masses*, quelle leçon de matérialisme politique peut-on en tirer aujourd'hui ?

La multitude contre l'Empire

Ecrit par A. Negri et M. Hardt dans un esprit néo-marxiste critique, *Empire* constitue une première tentative pour déterminer une forme de discours politique appropriée au sujet contemporain : comment construire un dispositif afin de rapprocher le sujet (la multitude) et l'objet (la libération cosmopolite) à l'ère de la post-modernité ? Au moment où les auteurs expriment leur désir d'élaborer une nouvelle *forme-manifeste*, ils convoquent Spinoza comme figure emblématique, salutaire ou prophétique. Même si l'on peut s'inspirer de leur démarche, ni Marx ni Engels ne permettent en effet de penser la post-modernité ou la production biopolitique, qui ne concerne pas seulement les biens matériels mais contribue à produire toutes les dimensions de

¹⁹ Voir M. Walther, « Carl Schmitt et Baruch Spinoza ou les aventures du concept du politique », in *Spinoza au XX^e siècle, op. cit.*, p. 361-374. L'auteur insiste sur la proximité troublante, dans l'usage du concept de pouvoir constituant, entre Negri et Schmitt. Or, présent lors de cette conférence, Negri s'en défend en déclarant « ne pas saisir jusqu'à quel point l'interprétation de Spinoza par Schmitt peut rejoindre une interprétation de la pensée politique de Spinoza comme pouvoir constituant, comme pouvoir de la liberté. Ce pouvoir constituant, chez Spinoza, n'est pas irrationnel ni théologique mais passionnel ; ce n'est pas un transfert de pouvoir. Enfin, le pouvoir constitué lui-même devient, comme la *natura naturata*, quelque chose qui est dedans, qui est l'aspect défini de la *natura naturans*, du pouvoir constituant. De ce point de vue, selon M. Negri, il n'y a rien dans cette interprétation de C. Schmitt qui ressemble à l'interprétation vivante de la pensée politique de Spinoza » (p. 373)

²⁰ Pour M. Walther (art. cit.), il faut souligner le double aspect de Spinoza chez Schmitt, d'autant que ces deux aspects sont contradictoires pour lui. D'un côté, Spinoza aurait esquissé la première ébauche conceptuelle d'une théorie du pouvoir constituant comme instance organisatrice inorganisable : « L'idée d'un rapport entre pouvoir constituant et pouvoir constitué trouve son analogue systématique et méthodologique parfait dans l'idée du rapport entre *natura naturans* et *natura naturata*, et même si cette idée est reprise du système rationaliste de Spinoza, cela prouve précisément que ce système n'est pas uniquement rationaliste. La théorie du pouvoir constituant est toujours inintelligible comme rationalisme purement mécaniste. Le peuple, la nation, la force originaire de tout l'être de l'Etat, constituent sans cesse de nouveaux organes. De l'abîme infini, incommensurable, de son pouvoir, surgissent toujours de nouvelles formes qu'il peut à tout moment détruire, et dans lesquelles son pouvoir n'est jamais limité de manière définitive » (*La Dictature*, trad. M. Köller et D. Ségard, Paris, Seuil, 2000, p. 147). De l'autre, il serait le premier libéral en politique à avoir proclamé l'autonomie de l'espace intérieur de la subjectivité, laquelle trouve son épanouissement dans la liberté d'opinion, introduisant ainsi la crise de l'Etat en tant que représentant terrestre de l'absolu (voir C. Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*, trad. D. Trierweiler, Paris, Seuil, 2002, p. 117-118).

²¹ Voir F. Fischbach, qui insiste sur trois thèses communes : 1. la thèse de la secondarité de la conscience de soi ; 2. la thèse de l'identité de la nature et de l'histoire ; 3. la position d'une ontologie de l'activité productive. La philosophie du *conatus*, en un sens, s'apparente à celle du mode de production et de la force productive puisque le *conatus* cherche à *accroître* l'existence, ce qui ne peut se faire sans que des conditions nouvelles soient engendrées. Surtout, ni Spinoza ni Marx ne partent du sujet : le premier part de la substance comme activité infinie de production, c'est-à-dire comme unité du produire (la nature naturante) et du produit (la nature naturée) ; le second part des rapports de production (*op. cit.*, p. 137).

la vie sociale, qu'elles soient économiques, culturelles ou politiques. Marx et Engels ne peuvent aider à cerner la « multitude » qui est le sujet des diverses formes de vie communicatives, collaboratives et coopératives, et ses potentialités authentiquement démocratiques. Or après Machiavel, Spinoza, mieux peut-être, peut inspirer la téléologie matérialiste : ne revendiquait-il pas, à l'aube de la modernité, l'idée selon laquelle le prophète produit son peuple (*TTP*) ? C'est ce désir prophétique irrésistible, d'autant plus puissant qu'il s'identifie davantage à la multitude, qui doit être réactivé afin que la multitude puisse à la fois saboter le pouvoir parasitaire de l'Empire et se réapproprier le fruit de la coopération du travail vivant – sa force productive au sein du mode de production biopolitique : « De nos jours, un manifeste – un discours politique – devrait aspirer à remplir la fonction prophétique voulue par Spinoza : la fonction d'un désir immanent qui organise la multitude. Il n'y a finalement ici ni déterminisme ni utopie : il s'agit plutôt d'un contre-pouvoir radical, fondé ontologiquement (...) sur l'activité réelle de la multitude, sa création, sa production et son pouvoir : en trois mots, une téléologie matérialiste »²².

Le critique lucide des faux prophètes, invoqué comme nouveau prophète des temps postmodernes ? Ainsi apparaît l'usage idéologique qui peut être fait du spinozisme politique. Dans *Empire*, Spinoza est présenté comme celui qui a su introduire en philosophie l'idée du caractère absolu de la démocratie dans le seul horizon de l'immanence²³. Si la modernité se caractérise par le conflit entre les forces créatives et constructrices de la « multitude » et le pouvoir transcendant qui vise à instaurer l'ordre ou le « peuple », et si la philosophie politique moderne se met le plus souvent au service du second, l'auteur de *Ethique* fait exception : sa philosophie « renouvelait les splendeurs de l'humanisme révolutionnaire, en mettant l'humanité et la nature dans la position de Dieu, transformant le monde en un territoire de pratiques et affirmant la démocratie de la multitude comme la forme absolue de la politique »²⁴. C'est cette dynamique constituante qui a été pour ainsi dire recouverte par ce que M. Hardt et A. Negri nomment le « dispositif transcendantal » destiné à discipliner la multitude par l'introduction de mécanismes de médiation et de représentation. Il faut donc revenir en deçà ou au-delà de ce dispositif oppressif en créant une nouvelle science politique de la démocratie. C'est ici, précisément, que la relecture de Spinoza devient précieuse. A l'instar de Machiavel ou de Marx, le philosophe maudit a su rendre manifestes les contradictions réelles du processus de constitution de la souveraineté moderne, ouvrant la voie à une autre société possible – la démocratie comme réalisation de l'absolu : « Spinoza définit la démocratie comme la forme absolue de gouvernement parce que c'est l'ensemble de la société, la multitude en son entier, qui dirige en elle ; en fait, la démocratie est la seule forme de gouvernement dans laquelle l'absolu peut être réalisé »²⁵. On conçoit dès lors que pour les collaborateurs de la revue *Multitudes* qui s'inscrivent dans la continuité de ces analyses, l'ontologie non dialectique de la multiplicité, de la différence et de l'hétérogénéité qui permet d'appréhender les multitudes soit anti-souverainiste et en cela « résolument spinoziste »²⁶.

Chez les néo-marxistes critiques, le naturalisme politique de Spinoza apparaît ainsi comme une arme idéologique autant que comme un instrument de démystification. *Dimension critique, d'abord*. Hardt et Negri invoquent un véritable tournant : jamais auparavant une philosophie n'avait si radicalement ruiné les dualités traditionnelles de la métaphysique européenne, jamais les

²² M. Hardt et A. Negri, *Empire*, trad. D.-A. Canal, Paris, Exils, 2000, p. 97-98.

²³ « Puisqu'il ne saurait y avoir de médiation extérieure, le singulier est présenté comme la multitude » (*ibid.*, p. 106).

²⁴ *Ibid.*, p. 110-111.

²⁵ *Ibid.*, p. 233.

²⁶ « Si l'on tient, malgré tout, à dire d'elle qu'elle est une, elle n'est ni plus ni moins que la substance infinie de Spinoza. Et elle est aussi étrangère que la philosophie de Spinoza à l'étude de la contradiction dans l'essence même des choses » (Y. Ichida, M. Lazzarato, F. Matheron et Y. Moulrier-Boutang, « La politique des multitudes », *Multitudes*, n°9, mai-juin 2002, p. 13-24, ici p. 21).

pratiques politiques de domination n'avaient ainsi été remises en cause²⁷. Spinoza permet de comprendre que seul un bouleversement radical de l'ordre des choses conduira les hommes à ne plus combattre pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut. Son avertissement tient toujours : si se contenter de couper la tête tyrannique du corps social est vain, il est nécessaire de créer un nouveau corps social, de bâtir une communauté nouvelle²⁸. *Dimension constructive, ensuite*. L'existence de la multitude pourrait être transformée en une masse autonome de productivité intelligente, c'est-à-dire en un pouvoir démocratique absolu. Spinoza, qui l'a perçu, est un révolutionnaire au sens fort : « Si cela devait arriver, la domination capitaliste de la production, des échanges et de la communication serait renversée »²⁹. *L'avantage comparatif du spinozisme sur le marxisme apparaît dès lors* : il s'agit bien, en comptant sur l'ontologie productiviste plus que sur le déterminisme historique, de miser sur la spontanéité des mouvements sociaux plutôt que sur l'organisation de la Révolution. Si les *conatus* peuvent devenir de plus en plus auto-producteurs, c'est-à-dire de plus en plus libres, par la simple composition de leurs puissances d'agir, il n'est plus besoin d'une *prise de pouvoir* violente ni d'une restriction (fût-elle provisoire) des libertés pour envisager l'émancipation à l'égard de l'ordre impérial et de ses dispositifs oppressifs. La critique du marxisme comme théorie progressiste du *Pouvoir* impose le « retour » à une ontologie de la *Puissance*, qui, tout en refusant les illusions subjectivistes, juridistes et idéalistes, semble dissoudre dans la Nature l'autonomie de la Politique et de l'Histoire.

Dans leur ouvrage le plus récent, *Multitude*, qui fait suite à *Empire*, M. Hardt et A. Negri tentent précisément de découvrir cette alternative démocratique au corps politique planétaire du Capital pensé sous la forme de l'Empire. La véritable force du spinozisme tient d'abord à sa critique supposée de la souveraineté, qui conduit à affirmer que dans la démocratie, la multitude dans sa diversité irréductible ne peut être souveraine : « C'est pour cela aussi que l'on ne peut considérer la démocratie que Spinoza appelle « absolue » comme une forme de gouvernement au sens traditionnel du terme, dans la mesure où elle ne réduit pas la pluralité des individualités sous la figure unitaire de la souveraineté »³⁰. Mais elle tient aussi à ce que l'ontologie de la constitution ou de la production, explorée dans toutes ses dimensions, permet de récuser l'idée d'une *autonomie du politique*. Peut-être touche-t-on ici la convergence avec Marx : exclure toute transcendance de l'Etat à l'égard de la société revient à comprendre comment la superstructure est produite par ceux qui risquent toujours de se faire opprimer par elles ; la question est dès lors celle de la réappropriation de la production. Persuadés que la *production du commun* peut être réappropriée par la multitude qui en est d'ores et déjà le véritable sujet, Negri et Hardt évoquent un mécanisme d'autoproduction immanente dans le processus même du travail vivant : la subjectivité est produite à travers la coopération et la communication, et cette subjectivité contribue à son tour à produire de nouvelles formes de coopération et de communication. Mais c'est ici qu'apparaît la distance à l'égard du marxisme, puisque la réappropriation est supposée s'effectuer d'elle-même, sans médiation d'une organisation et d'une conscience de classe, sans résorption des différences et des divergences sous la férule d'un centralisme démocratique. Il faut s'en tenir à la *puissance d'agir* des corps – et là encore, à défaut de Marx, c'est Spinoza qui donne la première idée de ce que pourrait être l'anatomie du corps démocratique de la multitude : « Le corps humain, écrit-il, est composé d'un très grand nombre d'individus (de nature différente), chacun d'eux étant lui-même extrêmement composé » – et pourtant cette multitude de multitudes est capable d'agir en commun comme un seul corps³¹. C'est cette fois l'auteur de *l'Ethique*, le penseur de *ce que peut le corps* (individuel, collectif), qui est sollicité : « Si la multitude doit former un corps, celui-ci ne peut que rester une composition ouverte, plurielle, sans jamais devenir une entité unitaire divisée en

²⁷ Même s'il faut reconnaître les limites de cette émancipation, qui demeure abstraite, parfois trop loin du réel au regard de l'association, en un sens mystique, du naturel et du divin, que *l'Ethique* met en œuvre (*ibid.*, p. 234-235).

²⁸ *Ibid.*, p. 255-256.

²⁹ *Ibid.*, p. 416.

³⁰ *Multitude, op. cit.*, p. 375.

³¹ Spinoza, *Ethique*, livre 2, prop. 13, postulat 1.

fonction d'organes hiérarchisés »³². Dans cette critique de la pensée unifiée du corps politique ou du peuple, Spinoza vaut comme l'anti-Hobbes et fonctionne comme modèle à ce titre : « Il nous faut écrire une sorte d'anti-*De corpore* dressé contre tous les traités modernes du corps politique, un traité à même de saisir cette nouvelle relation entre être-commun et singularité propre à la chair de la multitude »³³. Mais il vaut aussi, en un sens, comme celui qui permet à la fois de penser tout à la fois *avec et contre Marx* puisque la dialectique et le déterminisme historique – l'idée même d'un progrès de l'histoire – se trouvent désormais relégués au profit d'une transformation de la société fondée sur la socialisation spontanée, joyeuse, affective et ludique. Si l'organisation de la Révolution est morte, elle doit être remplacée par les agencements en réseaux, les intelligences en essaim et les manifestations « carnavalesques » des mouvements altermondialistes³⁴.

Au-delà de ces formules parfois sibyllines, Spinoza apparaît ainsi comme l'allié d'une définition conceptuelle, anti-juridique et anti-hiérarchique, de la multitude – fruit de la collaboration entre sujets sociaux singuliers dans le travail vivant. La production du commun, selon Hardt et Negri, n'est ni dirigée depuis un centre ni résultat d'une harmonie spontanée entre les individus ; elle a lieu dans l'espace social de la communication et se forge à travers des interactions sociales collaboratives sous la forme d'une articulation souple ou d'un réseau biopolitique ; ainsi peut-elle préserver la liberté ou l'indépendance des structures mises en rapport tout en augmentant leur puissance d'agir. Or face aux objections qui sont adressées à ce concept, les auteurs de *Multitude* sollicitent ici encore l'autorité du philosophe d'Amsterdam, recours salutaire (providentiel ?) : sa politique a su montrer la voie de la libération démocratique investie dans le champ de la vie³⁵. Dans sa théorie, l'amour est assigné comme seul fondement possible de la libération des individualités et comme ciment éthique de la vie collective. Son défi théorique consiste à passer d'une théorie du désir à une pensée de l'amour et à y découvrir la voie immanente d'une libération du corps et de l'esprit. De surcroît, si la multitude peut se concevoir de façon historique ou politique, elle peut aussi se penser *sub specie aeternitatis* : par sa raison et ses passions, elle crée à travers le jeu complexe des forces historiques une liberté que Spinoza aurait nommée « absolue » – témoignant du refus de l'autorité et de la domination, exprimant la différence irréductible de la singularité, attestant de la recherche de la liberté par les révoltes et les révolutions. Spinoza est le penseur moderne ou anti-moderne de la démocratie « absolue »³⁶, c'est-à-dire de pratiques spontanées de la vie sociale, apparemment fixées par la tradition et la coutume, mais qui relèvent au fond de processus civils d'échange, de communication et de coopération démocratiques : « C'est pour cette raison, dit Spinoza, que les autres formes de gouvernement sont des déformations ou des limitations de la société humaine, tandis que la démocratie constitue sa réalisation naturelle »³⁷.

³² M. Hardt et A. Negri, *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, *op. cit.*, p. 226.

³³ « Une fois encore, Spinoza est celui qui anticipe avec le plus de discernement la nature monstrueuse de la multitude lorsqu'il conçoit la vie à l'image d'une tapisserie sur laquelle les passions singulières tissent une capacité de transformation allant du désir à l'amour et de la chair au corps de Dieu. L'expérience de la vie est pour Spinoza une recherche de la vérité, de la perfection, et de la joie divine. Il nous montre aujourd'hui comment voir dans ces métamorphoses monstrueuses de la chair non seulement un danger mais aussi une possibilité, celle de faire surgir une société alternative » (*ibid.*, p. 230-231).

³⁴ Sur l'apologie du « carnaval », voir *Multitude*, *op. cit.*, p. 246-249.

³⁵ « Comme le disaient les Anciens, il nous faut décider si nous voulons être des hommes et des femmes libres ou des esclaves, et ce choix est aujourd'hui le préalable à l'établissement de la démocratie. Spinoza serait heureux de voir la question posée en ces termes, puisque la question de la démocratie y investit le terrain de la vie entière, de la raison, des passions, et jusqu'au devenir-divin de l'humanité » (*ibid.*, p. 328-329).

³⁶ « Il nous faut reconnaître que la démocratie n'est pas une revendication déraisonnable ou hors de portée. Lorsque Spinoza dit que la démocratie est absolue, il assume que la démocratie est la véritable fondation de toute société. La vaste majorité de nos interactions politiques, économiques, affectives, linguistiques et productives se fondent toujours sur des relations démocratiques » (*ibid.*, p. 357).

³⁷ *Ibid.*, p. 358.

S'agit-il donc de restaurer une forme de spontanéisme, d'auto-organisation des mouvements sociaux ou d'autogestion des luttes – faisant fi des objections adressées par Marx à Bakounine³⁸ ? La figure de Spinoza semble bien engagée dans un combat contre toutes les formes, jugées oppressives et aliénantes, de l'autorité et de la hiérarchie. Dans *Le Pouvoir constituant*, Negri use de la référence spinoziste afin d'asseoir la politique sur la base du pouvoir constituant du social et sur les antagonismes qui sont présents en lui ; il étaye ainsi le refus de subordonner le pouvoir constituant, procédure absolue, toute-puissance et expansive, sans but et sans fin préexistante, à la fonction représentative ou au principe de souveraineté. Après Machiavel, Spinoza a mis en lumière la passion constituante de la multitude qui tend à se faire sujet absolu – désirant – des processus de puissance : « Spinoza reprend et approfondit la définition machiavélienne, et transfère sa figure dans l'horizon de la grande métaphysique. La trame de la constitution du politique est ici soutenue par le progrès irrésistible de l'expansion de la *cupiditas*, comme force déterminante de la constitution sociale. Celle-ci se détermine comme formation des institutions politiques résultant de l'imbrication des singularités multiples, et elle est outrepassée et sublimée par la synthèse démocratique, comme moment absolu d'une compénétration totale de la volonté de tous et de la souveraineté. Ce processus est toujours constituant, mais il est également toujours conflictuel : la puissance est à la fois irrésistible et aléatoire, le processus est toujours recomposé et toujours rompu, toujours projeté en avant par une *cupiditas* qui devient passion sociale et souveraineté – et rebondit ensuite comme amour »³⁹. Spinoza a compris que, sans perdre sa dimension matérielle, le pouvoir constituant se configure comme projet créateur, comme déploiement de la puissance dans toute sa plénitude ; les désirs, en se socialisant, peuvent se métamorphoser, de l'égoïsme à la générosité – même si l'antagonisme, il faudra y revenir, n'est jamais résorbé. Ce qui importe ici est la possibilité que les désirs s'agencent d'eux-mêmes, sans médiations, dans des configurations collectives – voie du spinozisme de la maturité que l'on peut qualifier, une fois l'auteur émancipé de son utopisme progressiste, de « désutopie désenchantée »⁴⁰.

³⁸ Comme l'a montré J. Robelin, la reconquête du social contre le politique peut s'autoriser de la pensée de Marx, ou de l'idée d'une spontanéité révolutionnaire du prolétariat (l'autoémancipation de la classe ouvrière ne pouvant être que sociale, passant par la destruction de l'Etat). Mais le modèle de l'autogestion ou du conseilisme retrouve les contradictions éprouvées par Proudhon et le risque de laisser intactes les contradictions capitalistes. Le système d'autoorganisation d'un groupe social, sans césure de classe entre dirigeants et exécutants, présuppose en effet ses conditions d'existence (une société homogène et solidaire, sans privilège) – sans quoi les tâches de coordination qui relèvent de la direction sociale risquent toujours de tourner à une forme de pouvoir (malgré la rotation et la révocation toujours possible des dirigeants). Ni Bakounine ni Proudhon ne peuvent esquiver le problème de la centralisation, auxquels ils substituent la fédération ; en un mot, il ne suffit pas de morceler l'Etat pour faire disparaître les fonctions de la totalité. Comme le notait Engels, l'existence d'une centralisation minimale implique toujours le maintien d'une autorité dans la division du travail. N'est-ce pas invalider l'idée du dépérissement de l'Etat ? Marx relève chez Bakounine la contradiction du schème de *bas en haut* comme disparition de tout pouvoir : s'il n'est pas question de rendre la coupure entre gouvernants et gouvernés insignifiante en résorbant le haut dans le bas, il est possible d'assurer leur homogénéité en faisant participer l'ensemble de la classe aux affaires, à partir de l'autonomie communale (Notes sur *Etatisme et anarchie*, cité par J. Robelin, *Marxisme et socialisation*, Paris, Klincksieck, 1989, p. 317 sq.).

³⁹ *Ibid.*, p. 401-402.

⁴⁰ « On ne s'étonnera pas de voir évoquée ici la pensée de Spinoza. Le processus de constitution de la puissance défini dans ces pages est en effet longuement illustré dans l'*Ethique*. Chez Spinoza également, la désutopie est constitutive. Elle étend la puissance au cœur de la multitude, accumulant dans l'être même le produit de cette tension collective. L'être se présente avant tout comme le tissu de la production de l'existant. Ce processus constitutif est le même que celui de la vie – et dans la physique de Spinoza, c'est un processus qui conduit une multitude d'atomes à un ensemble de configurations individuelles, dans la vie sociale, éthique et politique, il réinterprète le *conatus* de la puissance dans le sens de configurations de plus en plus collectives. Les mécanismes de production de la nature construisent les individus ; et les individus naturels mettent en marche les processus de construction de la société » (*ibid.*, p. 423-424).

Negri propose ainsi une relecture de la modernité politique à travers le prisme de la *peur de la multitude* – volonté de l'appriivoiser ou de la domestiquer, de l'unifier ou de lui interdire de s'exprimer comme subjectivité. Son Spinoza, paradoxalement, est un anti-moderne – s'il faut penser la modernité comme processus de développement d'une pensée totalisante, qui récupère la créativité individuelle et collective dans la rationalité instrumentale du mode de production capitaliste. *Contre le contractualisme incapable de fonder les droits de l'homme sur une base matérielle et immanente*, Spinoza, mieux que Machiavel et avant Marx, a envisagé le développement de la dynamique du pouvoir constituant comme un processus absolu ; il a compris que la politique était innovation ou création permanente à partir des luttes sociales⁴¹. *Contre la métaphysique idéaliste* accusée d'engendrer, de Hobbes (sic) à Hegel, une conception « transcendantale » de la souveraineté, il est l'un des meilleurs alliés du matérialisme révolutionnaire, qui sait associer puissance et liberté (définissant la liberté par la puissance de penser et d'agir ensemble)⁴². Il faut donc relire Marx pour comprendre le pouvoir constituant de la multitude grâce au concept de *travail vivant* – indissociabilité de l'économique, du politique et du social⁴³ ; mais il faut aussi relire Spinoza pour penser la démocratie comme forme de libération indissociablement politique et culturelle, pratique et théorique. L'amour intellectuel qui unit la multitude serait une figure clé de cette socialisation : aux III et IV de l'*Ethique*, Spinoza construirait la dimension collective de la force productive dans la figure collective de l'amour pour la divinité. Selon Negri, c'est précisément à la lumière de l'amour intellectuel que s'éclaire le paradoxe de la multitude et de son devenir communauté, puisque seul cet amour décrit les mécanismes réels qui conduisent la *potentia* de la *multitudo* à se déterminer comme unité d'un ordre politique absolu : la *potestas democratica*⁴⁴. Là encore, par rapport à Marx, le bénéfice du détour stratégique par Spinoza est grand : la communion dans l'amour se substitue à la violence qui prélude à l'instauration du communisme comme société sans classes.

II. Quelle lecture de Spinoza ?

Dans cet usage de Spinoza, fondateur d'une pensée radicale de la démocratie (moderne, anti-moderne et en cela déjà post-moderne), il faut donc percevoir quelle figure (ou quel *spectre*) est convoquée au juste. Celui qui se représentait, en esquisse, comme un révolutionnaire napolitain ? Sans doute. Mais au-delà de cette icône, il n'est pas inutile de revenir à une strate interprétative plus profonde – à l'histoire de la philosophie selon A. Negri et à ses ouvrages consacrés au philosophe lui-même. *L'Anomalie sauvage* propose en effet une lecture marxiste de la métaphysique spinoziste : celle-ci constituerait en quelque sorte, au XVII^e siècle, l'anomalie du matérialisme vainqueur. Spinoza serait celui qui pose le problème de la démocratie sur le terrain même du matérialisme, démystifiant toute conception juridique de l'Etat. La politique, ici, est indissolublement liée à la métaphysique productive : « La fondation matérialiste du

⁴¹ « Chez Machiavel et Spinoza la puissance s'exprime et se nourrit de la désunion et de la lutte, chez l'un et l'autre le processus se distend entre la singularité et la multitude, et la construction du politique est le produit d'une innovation permanente. Chez Spinoza, ce qui chez Machiavel restait implicite dans l'analyse des mouvements populaires et des luttes internes des Républiques, acquiert les dimensions de la grande métaphysique » (A. Negri, *Le Pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, op. cit., p. 43).

⁴² Comme chez Machiavel et Marx, chez Spinoza, « l'absence de constitutions préalables et de finalité se combine avec la puissance subjective de la multitude, faisant ainsi du social la matérialité aléatoire d'un rapport universel, la possibilité même de la liberté » (*ibid.*, p. 20).

⁴³ « C'est dans l'immédiateté, dans la spontanéité créatrice du travail vivant que le pouvoir constituant trouve de quoi réaliser sa créativité dans les masses. Il faut considérer attentivement ce noyau de travail vivant, cette tension créatrice qui est tout à la fois politique et économique, productive de structures civiles, sociales et politiques, et qui est donc tension constituante. Le travail vivant coopératif engendre une ontologie sociale qui est constitution et innovation, un entrelacement de formes touchant à la fois à l'économique et au politique, il engendre donc une indistinction du politique et de l'économique dans la figure d'une création » (*ibid.*, p. 49).

⁴⁴ A. Negri, « L'antimodernité de Spinoza », art. cit., p. 217.

constitutionnalisme démocratique s'inscrit chez Spinoza dans le problème de la production »⁴⁵. Telle est la clé de l'exégèse négriste : dans l'immanentisme spinoziste, la démocratie est une politique de la multitude organisée dans la production. *Spinoza, à cet égard, serait bien le véritable ancêtre de Marx, celui qui a conçu les masses comme motrices de l'histoire ou comme actrices de leur libération*. Si son œuvre ne parvient pas à exprimer jusqu'au bout la fondation de la *lutte des classes*, elle n'en parvient pas moins à énoncer tous les présupposés d'une telle conception, faisant de l'*intervention des masses* le fondement de l'activité de transformation et d'émancipation sociale et politique. Tel est le sens de l'*anomalie sauvage* du spinozisme, en particulier dans les œuvres de la maturité : l'initiative du multiple, en l'occurrence, n'est pas soumise à une synthèse dite transcendantale, faisant valoir la nécessité de l'ordre et du commandement ; par *peur de la solitude*, la multitude peut s'unir sans s'abolir comme telle.

Ainsi peut-on prendre la mesure du « scandale » spinoziste, loin de toute interprétation libérale ou réformiste. Dans un horizon d'immanence absolue qui échappe à la loi d'airain de l'idéologie bourgeoise (qui n'est autre que l'organisation de la société de marché), le philosophe hollandais décrit la constitution de la société comme trame du développement de la force productive. La puissance et l'appropriation sont désormais les éléments constitutifs de la collectivité humaine et les conditions de sa libération, sachant que la normativité ne peut être fondée que sur les processus collectifs d'imagination : « Contre l'hégémonie de l'individualisme possessif, qui est la marque distinctive du XVII^e siècle, Spinoza pose comme alternative un procès constitutif, non linéaire mais actuel, non téléologique mais déterminé et effectif. Liberté dont le déploiement est constitution d'être, être dont la constitution est production de liberté »⁴⁶. Puissance contre pouvoir, *potentia* contre *potestas* : là où le pouvoir se donnerait comme oppression, superstition, organisation de la peur, non-être, la puissance de l'être spinoziste s'y opposerait en se constituant collectivement comme mouvement d'émancipation. La négation du droit naturel, de l'individualisme et du contrat définirait ainsi « l'anti-modernité » radicale du spinozisme. Il n'y aurait pour lui aucun idéal, aucun transcendantal, aucun projet achevé qui puisse combler l'ouverture et la démesure de l'être, unifier les singularités, satisfaire la liberté⁴⁷. Dans son *Spinoza subversif*, Negri précisera en quel sens Spinoza peut ainsi être placé à l'origine de la pensée politique démocratique de l'Europe moderne : l'idée de démocratie n'est plus conçue en termes d'immédiateté de l'expression politique comme dans l'antiquité, mais elle ne l'est pas non plus sous la forme abstraite du transfert de souveraineté et de l'aliénation du droit naturel comme chez de nombreux penseurs modernes⁴⁸.

Spinoza subversif, sauvage, révolutionnaire ? Dans l'histoire négriste de la philosophie, Machiavel, Spinoza et Marx ont sans conteste le beau rôle, puisqu'ils ont su s'émanciper de toutes les grandes fictions forgées par la bourgeoisie pour masquer l'organisation de sa propre domination : « on ne peut trouver chez Spinoza de quoi fixer le rapport de production indépendamment de la force productive. Le refus du concept même de médiation est au fondement de la pensée de Spinoza »⁴⁹. Dans cette optique, Spinoza est interprété comme l'anti-Hobbes par excellence, dès lors qu'il refuse le transfert du concept de force productive dans celui de rapport de production grâce aux concepts de représentation et d'obligation : avant son abandon dans le *TP*, le contrat social n'est dans le *TTP* que le schème d'un procès constitutif et non le moteur d'un transfert de pouvoir. Bien plutôt, le philosophe opère la constitution, à partir des désirs ou *conatus* individuels, de ce *conatus* collectif qu'il nomme « puissance de la multitude ». Les forces sont inséparables d'une productivité qui rend possible leur composition sans

⁴⁵ A. Negri, *L'Anomalie sauvage*, trad. F. Matheron, Paris, P.U.F., 1982, p. 30.

⁴⁶ Ibid., p. 332.

⁴⁷ A. Negri, « L'antimodernité de Spinoza », in *Spinoza au XX^e siècle*, O. Bloch éd., Paris, P.U.F., 1993, p. 217.

⁴⁸ A. Negri, *Spinoza subversif. Variations inactuelles*, trad. M. Raiola et F. Matheron, Paris, Kimé, 1994, p. 19.

⁴⁹ Ibid., p. 227.

médiation : elles sont en elles-mêmes facteurs de socialisation. Ici apparaîtrait le refus de toute idéalisation de l'Etat, et la portée subversive de la critique du jusnaturalisme classique⁵⁰ : *le droit n'est autre que la puissance* ; celui des détenteurs du pouvoir n'est que la puissance que les hommes leur accordent et qu'ils peuvent toujours reprendre. Ainsi la politique est-elle envisagée comme un procès matériel et collectif, prenant en compte le caractère constitutif des conflits. *La politique spinoziste se développe à partir de l'antagonisme social et ôte toute raison d'être à la théorie du contrat* : « La physique se substitue à toute explication volontariste »⁵¹. L'essentiel est là : que le droit se réduise à la puissance et que le consentement se substitue au contrat signifie qu'il n'existe aucune transcendance de la loi au sein du procès de production du droit. Selon les termes de Deleuze dans sa préface à la traduction française de *L'Anomalie sauvage*, c'est toute une conception de la « constitution » ontologique, ou de la « composition » physique et dynamique, qui s'oppose désormais au volontarisme juridique. Telle serait la *physique sociale ou politique* de Spinoza : le droit naturel se métamorphose en droit civil en traversant l'antagonisme social sans le nier ; le droit n'est autre que la justice de la multitude dans la mesure où les individus organisent collectivement la nécessité de leur liberté. Dès lors que la rupture de la norme consensuelle déclenche la guerre, on peut soutenir qu'« il n'y a pas de genèse juridique, il n'y a qu'une généalogie démocratique du pouvoir »⁵².

En dernière instance, A. Negri découvre donc dans le républicanisme spinoziste les éléments de sa propre critique de l'appareil d'Etat, cristallisée autour de plusieurs propositions « anticapitalistes » ou « antibourgeoises ». Spinoza aurait proposé : *primo*, une vision de l'Etat qui lui dénie toute transcendance – démythification de l'idée d'autonomie du politique ; *secundo*, une conception du pouvoir comme fonction subordonnée à la puissance sociale de la « *multitude* » ; *tertio*, une théorie de l'organisation constitutionnelle qui la pose comme nécessairement mue par l'antagonisme des sujets. Peu importe en ce sens que le philosophe n'ait pu mener à son terme la critique des pouvoirs (laissant au second plan la théorie des formes de gouvernement) ; la question de savoir s'il défend la monarchie constitutionnelle, certaines formes d'aristocraties ou la démocratie elle-même sous sa forme radicale reste secondaire, ou plutôt il était nécessaire que Spinoza s'arrêtât en chemin dans sa défense de la démocratie comme forme de gouvernement⁵³. Son projet, en effet, bute sur une limite ou sur une *contradiction réelle* : comme l'aurait dit Marx, la question même de la démocratie ou du gouvernement des masses ne devient un problème réel que dans et par la Révolution. Plutôt que de rechercher la meilleure forme de gouvernement ou le meilleur régime, il s'agit donc auparavant de découvrir les meilleures formes de libération, c'est-à-dire les structures qui permettraient aux hommes de déployer au mieux leur propre puissance⁵⁴.

III. Les réactions : pertinence de l'interprétation

Sans doute l'idée d'un Spinoza en rupture avec le jusnaturalisme, voire le contractualisme classiques est-elle partagée par de nombreux lecteurs et commentateurs contemporains. Au-delà de la controverse sur le naturalisme ou l'artificialisme de l'Etat, comme sur la teneur du

⁵⁰ La critique du droit naturel tisse le lien qui unit Spinoza à Marx : selon Negri, « son naturalisme est si oblique, et ses connotations matérialistes sont si fortes, qu'il serait tout simplement grotesque de le définir [Spinoza] comme un penseur jusnaturaliste » (*Le Pouvoir constituant*, *op. cit.*, p. 406). Au contraire, il incarnerait le dynamisme contre la statique du droit naturel, la création contre le contrat, la vitalité et l'innovation contre l'ordre et la hiérarchie.

⁵¹ *Ibid.*, p. 298.

⁵² *Ibid.*, p. 29.

⁵³ Negri le reconnaît plus clairement encore dans son *Spinoza Subversif* que dans *L'Anomalie sauvage* : « Inutile de le cacher : il y a dans ces chapitres [sur la monarchie et l'aristocratie dans le TP] un hiatus entre le rôle métaphysique joué par la notion de « gouvernement absolu » et par l'idée-phare de « *multitudo* » et le contenu analytique et expérimental exposé. Et il est sûr que seul le chapitre sur la démocratie aurait pu équilibrer détermination ontologique et déterminations historiques » (*op. cit.*, p. 33).

⁵⁴ A. Matheron, préface à *L'Anomalie sauvage*, *op. cit.*, p. 22.

« naturalisme » politique⁵⁵, l'accord s'opère autour de la minoration du volontarisme – conformément aux acquis de l'*Ethique* et à la critique adressée à Descartes. On en trouve encore le témoignage dans l'ouvrage récent de C. Lazzeri qui oppose Spinoza à Hobbes : « le naturalisme intégral du mécanisme de constitution de la démocratie originaire conduit Spinoza (...) à éliminer le concept central de la théorie hobbesienne de la souveraineté : celui de représentation »⁵⁶. Mais la question de l'organisation de la multitude dans l'état civil demeure : Spinoza ne conserve-t-il pas l'idée que, quelles que soient les divergences de croyances, les assemblées politiques possèdent une volonté et un jugement susceptibles de s'exprimer dans un « décret commun », sans quoi les hommes se trouveraient dans une situation analogue à celle de l'état de nature ? En un mot, ne pense-t-il pas malgré tout la *convergence des désirs* en faisant en sorte que la multitude soit conduite « comme par un seul esprit », formule récurrente du *Traité politique*, que Negri semble passer sous silence ? S'il ne saurait être question ici d'une unification disciplinaire des opinions ni d'une fiction juridique de l'ordre de la représentation, la résorption des conflits destructeurs doit néanmoins être conquise – c'est le sens de l'*intégration* par les mœurs qui soutient le consentement aux lois.

L'interprétation négriste de Spinoza se heurte ainsi à la question de la nature du pouvoir et de l'Etat (à l'existence souhaitable d'un *appareil d'Etat*). *Question de l'institution, question des médiations, question de la possibilité même de la démocratie « absolue » (dépourvue de toute hiérarchie entre gouvernants et gouvernés)*. E. Balibar pose la question sans esquivé : la démocratie est-elle réellement pensable chez Spinoza ? La difficulté, classique, n'est autre que celle de la possibilité de faire converger les puissances des individus, de les combiner sans les réprimer ni les contraindre⁵⁷. Or la réponse de A. Negri – refus de toute démocratie institutionnelle, recours au *deus ex machina* de la dynamique de l'amour présente dans la V^e partie de l'*Ethique* – n'est qu'une justification de son propre concept de pouvoir constituant : « La seule manière possible de penser la démocratie chez Spinoza, c'est d'accepter le mécanisme de la puissance, du *conatus*, de la *cupiditas*, c'est-à-dire de la réflexion sur les pulsions de la *multitudo*, en tant qu'élément ontologique constitutif. Dans la tradition politique occidentale, on ne connaît qu'un seul concept qui peut s'approcher de cela, c'est le concept de pouvoir constituant »⁵⁸. La tentation est grande, dès lors, de s'interroger sur

⁵⁵ Faute de place, nous ne pouvons entrer dans l'exposition de ce débat complexe. Nous renverrons simplement à l'article d'E. Balibar, qui propose un état de la question et discute les thèses d'A. Matheron, L. J. Rice, A. Negri et P. F. Moreau que nous aborderons plus loin (« Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur », exposé présenté au 6. Internationaler Kongress des Spinoza Gesellschaft e. V., 5-7 oct. 2000 à Zurich). Nous remercions chaleureusement E. Balibar de nous avoir communiqué ce texte inédit, ainsi que de ses précieuses suggestions.

⁵⁶ C. Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté – Spinoza critique de Hobbes*, Paris, P.U.F., 1998, p. 281. C. Lazzeri orchestre ainsi le contraste entre les deux pensées : « Pour Hobbes, la multitude n'est qu'un ensemble (si l'on peut employer ce terme) naturel d'individus dépourvu de tout principe d'unité qui se forme seulement dans l'acte de représentation d'une personne artificielle et destinée à disparaître – comme multitude – dans un peuple, si elle se donne par convention un représentant. Pour Spinoza, dont l'emploi constant du terme s'explique en grande partie par sa critique de Hobbes, la multitude est un ensemble naturel d'individus dont seul l'état varie selon le degré plus ou moins élevé d'intégration naturelle de ses membres à l'égard de l'ensemble plus ou moins structuré qu'ils forment » (*ibid.*, p. 282). Sur cette opposition, voir les articles réunis dans *Hobbes e Spinoza. Scienza e Politica*, D. Bostrenghi éd., Naples, Bibliopolis, 1992.

⁵⁷ Selon J. Robelin (qui insiste davantage sur la continuité Hobbes-Spinoza car pour l'auteur du *Léviathan* déjà, l'obéissance ne dure pas plus que la protection), le problème politique, pour Spinoza, est bien celui de l'accord des puissances : comment la puissance de l'Etat peut-elle harmoniser les puissances des sujets et les intégrer sans opposition, de façon immanente, par la démocratie ? La difficulté est réelle : « l'idée d'une politique immanente semble se heurter à un fait que la tradition libérale a placé en son centre : le caractère négatif et contraignant tant du droit que de l'Etat. Ce caractère négatif interdit à l'Etat de n'être qu'une simple combinaison de puissances. Les interdits juridiques, plus que des modalités d'une association politique, reflètent une limitation essentielle des libertés en conflit dans la coopération même, qui suppose une délégation de pouvoir. Locke y insiste, toute souveraineté est un dessaisissement (...) C'est ce qui contraint à poser le problème de la légitimité du pouvoir, que Spinoza pouvait réduire à un problème de fonctionnement effectif, à savoir comment chaque forme de pouvoir combine les puissances de ses sujets, dans quelle mesure réussit-elle à les intégrer sans les réprimer » (*La Rationalité de la politique, op. cit.*, p. 63).

⁵⁸ Questions qui font suite à l'article de A. Negri, « L'antimodernité de Spinoza », art. cit., p. 221-222.

cette filiation. Si Spinoza est le penseur du pouvoir constituant de la multitude, est-il réellement le penseur de son auto-organisation ou de son autogestion sans médiation ni représentation ?

Une première objection peut s'opérer au nom de l'histoire de la philosophie et d'autres interprétations de la politique spinoziste. La réaction de M. Revault d'Allonnes est symptomatique lorsqu'elle revient sur la conception spontanéiste du processus politique : Negri n'assimile-t-il pas le processus d'institutionnalisation et la médiation au sens hégélien du terme⁵⁹ ? Se demander comment la *potestas* est susceptible d'actualiser institutionnellement la *potentia* ne revient pas à s'interroger sur les modalités de la maîtrise, sous l'unité de l'Un ou du Souverain, de la multiplicité des puissances désirantes. Certes, la « composition de rapports » ne peut être pensée à l'aune de l'artificialisme volontariste hobbesien ; mais la dynamique constitutive, dans la politique spinoziste, ne peut être opératoire hors des institutions⁶⁰. Depuis longtemps, les exégètes autorisés de Spinoza insistent sur ce point. Dans sa préface à *L'Anomalie sauvage*, A. Matheron a beau déclarer son admiration pour l'analyse marxiste et historiciste de Negri, approuver la caractérisation de l'état final du spinozisme comme métaphysique de la force productive et affirmer que « Negri a tout à fait raison de dire que *la vraie politique de Spinoza, c'est sa métaphysique, qui est elle-même politique de part en part* »⁶¹, la distance à sa propre vision du spinozisme politique ne saurait être sous-estimée. Dans son ouvrage de référence, le commentateur insiste sur l'importance des institutions étatiques, y compris l'Eglise, l'Armée, et la Propriété, dont la fonction est « d'encadrer la population dans son ensemble »⁶². Spinoza n'a-t-il pas défini la vertu de justice comme volonté constante d'obéir aux lois et de respecter la propriété, résultat du « conditionnement par lequel l'Etat nous façonne à son usage et qui lui permet de se conserver »⁶³ ? Rien d'étonnant alors si ces prescriptions étatiques sont vécues sur le mode de la contrainte tant que les hommes ne sont pas conduits par la raison : ce sont des impératifs posés de l'extérieur aux individualités singulières ; « transcendance et immanence, toutefois, doivent trouver un juste équilibre. Tel est, en principe, le rôle des institutions »⁶⁴. La lecture purement immanentiste de Negri semble devoir se confronter à cette idée d'une transcendance dans l'immanence, qui n'est autre que l'effet même de l'institution.

Dans un horizon idéologique plus proche, les lectures de E. Balibar, d'A. Tosel et de L. Bove approfondissent cette question des rapports entre *multitudo* et *imperium*, *potentia* et *potestas*. Peut-on croire, sinon au dépérissement de l'Etat, du moins au « crépuscule de la servitude » ? D'accord avec le principe d'une *ontologie politique* et d'une *politique ontologique* spinoziste (l'Etat à constituer n'est pas supérieur ni transcendant aux *conatus* qui le constituent⁶⁵), A. Tosel n'en souligne pas moins l'ambivalence profonde de Spinoza : celui qui désespère des masses ne renonce pas pour autant à la tâche de leur culture. Le même chapitre affirme d'un côté que « qui même a éprouvé la complexion si diverse de la multitude, est près de désespérer d'elle : non la Raison, mais les seules affections de l'âme la gouvernent : incapable d'aucune retenue, elle se laisse très facilement corrompre par le luxe et l'avidité... » et ajoute, de l'autre, qu'« établir partout

⁵⁹ A moins que Negri ne soit plus hégélien qu'il n'ose le dire. P. Macherey revient ainsi sur l'« interprétation sauvage » de Spinoza par Negri, qui serait plus hégélien ou dialecticien qu'il ne l'avoue. Or cette lecture pose problème : « car l'effort de Spinoza, d'après Negri, va le détacher de toute référence dialectique qui pourrait être réinscrite dans l'ordre hégélien d'une « pensée de la médiation », pour le faire basculer dans le point de vue de la « constitution », irréductible à une telle assimilation » (« Negri : de la médiation à la constitution (description d'un parcours spéculatif) », in *Avec Spinoza. Etudes sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Paris, P.U.F., 1992, p. 247 ; voir aussi la préface à *L'Anomalie sauvage* : « Spinoza présent »).

⁶⁰ M. Revault d'Allonnes, « Hannah Arendt et Spinoza : le politique sans la domination », in *Spinoza au XX^e siècle*, *op. cit.*, ici p. 384.

⁶¹ Préface à *L'Anomalie sauvage*, *op. cit.*, p. 22.

⁶² A. Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, Les Editions de Minuit, 1988, p. 340.

⁶³ *Ibid.*, p. 349.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 350.

⁶⁵ A. Tosel, *Spinoza et le crépuscule de la solitude*, Paris, Aubier, 1984, p. 275.

des institutions faisant que tous, quelle que soit leur complexion, mettent le droit commun au-dessus de leurs avantages privés ; c'est là l'œuvre laborieuse à accomplir » (*TTP*, XVII). Le problème politique est donc celui de l'*appropriation démocratique de l'Etat* : il faut obtenir que la société soit origine du pouvoir, que la multitude rejoigne le pouvoir qui s'origine en elle ; il faut que par la démocratisation de l'Etat les masses puissent obéir par espoir, intérêt bien compris, à un pouvoir aux mécanismes duquel elles sont associées ; dès lors, l'obéissance des hommes ne sera plus obtenue par la terreur ou la superstition mais par l'espoir et l'amour de la patrie, l'amour de leur propre puissance. La démocratie est bien la meilleure anticipation d'une communauté rationnelle dès lors que la multitude cesse d'être la masse dont on redoute les débordements passionnels et advient dans l'histoire comme *causa sui* grâce à des institutions adéquates⁶⁶.

La difficulté, qui sera cruciale dans l'usage contemporain du spinozisme politique, est donc au cœur de l'interprétation même de Spinoza : *comment faire advenir la multitude comme sujet politique, comment la faire advenir comme sujet de l'histoire ?* A moins que la question du devenir-« sujet », précisément, ne puisse être posée à partir de Spinoza – critique des illusions anthropomorphiques et des conceptions « classiques » de la subjectivité. La lecture d'E. Balibar, à cet égard, est particulièrement précieuse⁶⁷. L'originalité de Spinoza dans la philosophie politique moderne est d'abord décelée dans le fait que *les masses, désormais, ne se réduisent plus à une menace pour la stabilité et la sécurité de l'Etat, mais qu'elles acquièrent le statut d'objet théorique et historique à part entière*. L'aspect subversif de la pensée de Spinoza, en un mot son anomalie sauvage, consiste bien à avoir adopté ce « point de vue des masses » (et non des classes) sur la politique et sur l'Etat. Plus précisément : au regard du risque de développement des antagonismes intérieurs qui corrompent les institutions et déchaînent les passions de la multitude, l'histoire se déroule dans l'élément de la *Crainte des masses*, au double sens du génitif, objectif et subjectif – celle qu'elles éprouvent, celle qu'elles inspirent⁶⁸. L'ambivalence spinoziste est là aussi dévoilée : animé contradictoirement par sa crainte des masses et par l'espoir d'une démocratie entendue comme libération de masse, Spinoza a conféré au concept de démocratie une importance et une complexité sans égales chez ses contemporains ou ses successeurs. Ce qu'il s'agit de comprendre, c'est donc la fécondité de cette aporie, qui tourne autour du concept de multitude. Absent de l'*Ethique* qui fait référence au *vulgus* (le vulgaire ou la foule ignorante qui vit dans l'illusion anthropomorphique et téléologique), le terme de *multitudo* fait son apparition dans le *TTP*, mais sans l'apologie qui permettrait d'accréditer la lecture négriste⁶⁹. Comme le relève E. Balibar, le terme est utilisé dans la préface, au moment de l'analyse du mécanisme de la superstition populaire (« Nul moyen de gouverner la multitude n'est plus efficace que la superstition »), puis de façon éminemment dépréciative : « Aussi bien les gouvernants que ceux qui sont gouvernés sont tous des hommes en effet, c'est-à-dire des êtres enclins à abandonner le travail pour chercher le plaisir. Qui même a éprouvé la complexion si inconstante de la masse est près de désespérer d'elle. Non la raison, en effet, mais les seules affections de l'âme la gouvernent » (*TTP*, XVII). C'est ce danger de l'inconstance et de l'égoïsme des masses que tout Etat doit affronter en combinant moyens passionnels (piété, patriotisme) et rationnels (visée de l'utilité, respect de la propriété privée). Mais la corruption politique fait encore craindre une « furieuse passion populaire » qui peut exiger la persécution des

⁶⁶ *Ibid.*, *i. f.*

⁶⁷ Voir E. Balibar, « Spinoza, l'anti-Orwell », in *La Crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997, p. 57-99 ; « *Potentia multitudinis, quae una veluti menti ducitur* », in *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*, Zürich, Schulthess, 2001, p. 105-137. Il faudrait également se référer à l'ensemble des travaux récents d'E. Balibar sur la « transindividualité » chez Spinoza.

⁶⁸ Voir E. Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, P.U.F., 1985, p. 51.

⁶⁹ E. Balibar le souligne : *plebs, vulgus, multitudo* sont réservés à l'aspect négatif, antagoniste et violent, destructeur de la vie sociale, par opposition à l'aspect positif du droit naturel que désigne le *populus*, l'ensemble des *cives*. Dans le chapitre XVI en particulier, Spinoza ne parle jamais ni de *multitudo* ni de *plebs* ni de *vulgus*, notamment pas à propos de la démocratie, qu'il présente comme l'état « le plus naturel », c'est-à-dire à la fois comme une forme d'Etat parmi d'autres (*l'imperium populaire*) et comme la vérité originäre des différentes constitutions. Mais alors que *vulgus* (foule ignorante, pleine de préjugés) et *plebs* (masse du peuple par opposition aux gouvernants) sont présents d'un bout à l'autre du *TTP*, *multitudo*, qui représente l'unité des deux aspects, n'intervient qu'en trois points stratégiques.

justes : la manipulation des hommes peut les transformer en « foule féroce » (*TTP*, XVIII). Si Spinoza soutient donc qu'il faut limiter la violence de l'Etat afin de ne pas faire surgir la violence des masses, il affirme simultanément que toute révolution est par nature nuisible et qu'il faut conserver la forme de l'Etat existant⁷⁰. Cette « crainte des masses » se fait plus évidente encore dans le *TP*, écrit après l'événement tragique de 1672 (la révolution orangiste et l'assassinat des frères de Witt), où la *multitudo* devient le concept fondamental de la politique spinoziste. Selon E. Balibar, Negri a raison de souligner l'importance cruciale désormais accordée à la multitude, le droit naturel étant assimilé à la puissance de la masse au sens d'une composition de forces⁷¹. La connexion entre *multitudo* et *imperium* permet de souligner la divergence entre Hobbes et Spinoza : le second traite d'emblée du rôle de la multitude dans la constitution de l'Etat en entendant par là, non l'abstraction du peuple, mais la réalité historique et politique de la masse et des foules en mouvement. Mais à la différence de Negri, E. Balibar insiste sur le problème de l'unité ou de l'unanimité des hommes qui se trouve dès lors posé : l'existence de l'Etat est celle d'un individu d'individus qui ne peut exister sans se donner « comme une âme », c'est-à-dire comme une volonté : « le corps de l'Etat doit être dirigé comme par une seule âme, et c'est pourquoi la volonté de la cité doit être tenue pour la volonté de tous »⁷². Or cette unanimité n'est pas acquise mais doit être conquise – ce qui appelle une analyse des conditions qui rendent possible la représentation de la multitude dans l'Etat, et son pouvoir de *décision* effectif. C'est ce point que sous-estime Negri qui redoute de réintroduire un élément de *potestas* éminente, volontariste, dans l'*imperium*, au détriment de la *potentia*, immanente, de la *multitudo*, de même qu'il omet l'aporie de la théorie spinoziste – la vertu civique ou l'amour des lois étant réintroduits à titre de condition de conservation de l'Etat face au risque de dissolution, loin de ce que Spinoza avait d'abord voulu élaborer (un ordre sans vertu)⁷³. Ce que Negri omet n'est donc pas seulement l'anthropologie, à savoir la théorie des passions de la multitude alors qu'elles sont au fondement de la matérialité des processus historiques, mais sa conséquence politique (visée d'un Etat fort, capable d'assurer la sûreté autant que la liberté). Pour que la multitude puisse se gouverner elle-même, il faut qu'elle puisse gouverner ses passions et subordonner la visée de l'intérêt particulier à celle de l'intérêt public. Dès lors, deux solutions se présentent : soit le pouvoir (*potestas*) polarise les affects des individus, dirige leurs mouvements d'amour et de haine en définissant le juste et l'injuste, la forme sous laquelle les hommes se conservent en combinant leur puissances individuelles (*Ethique*, IV, 37, scolies) ; soit – et l'on est alors au plus proche d'une théorie de la

⁷⁰ A cet égard, une lecture récente va jusqu'à invoquer le conservatisme politique spinoziste : « Il ne s'agit pas de conserver ce qui existe, mais de faire exister ce qui se conserve » (F. Zourabichvili, *Le Conservatisme paradoxal de Spinoza*, Paris, P.U.F., 2002, p. 262).

⁷¹ Ch. Ramond l'interprète comme politique *more arithmetico*, la démocratie étant avant tout caractérisée par la « loi du nombre » (introduction à Spinoza, *Traité politique*, Paris, P.U.F., 2005).

⁷² *TP*, III, 5. Dans son ouvrage de référence, P.-F. Moreau définit précisément le problème de l'Etat de la façon suivante : comment faire pour que tous les hommes, soient, malgré l'autonomie de leur *mens*, conduits comme par une seule âme ? Afin de créer l'union des esprits et des cœurs, il convient de mettre en place des mécanismes qui assurent que le corps politique pourra se donner cette identité que le corps biologique possède spontanément, grâce à son haut degré de composition et à son intégration fondée sur la différenciation. Pour subsister, assurer la sécurité et la liberté, les hommes doivent donc coopérer, se répartir les tâches, créer une multitude de fonctions et d'institutions qui sont comme les organes de l'Etat (*Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, P.U.F., 1994, p. 454). Pour une interprétation à la fois « individualiste » (anti-holiste) et « physicaliste », voir L. J. Rice (« Individual and Community in Spinoza's Social Psychology », in *Spinoza : Issues and Directions*, The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference, E. Curley et P.-F. Moreau éd., E. J. Brill, Leiden, 1990, p. 271-285).

⁷³ Comparer : « Si la nature humaine était disposée de telle façon que le plus grand désir des hommes se portât sur ce qui leur est le plus utile, il n'y aurait besoin d'aucun art pour maintenir la concorde et la fidélité. Mais comme il est certain que les dispositions de la nature humaine sont tout autres, l'Etat doit être réglé de telle sorte que tous, aussi bien ceux qui gouvernent que ceux qui sont gouvernés, fassent de bon ou de mauvais gré ce qui importe au salut commun, c'est-à-dire que tous, de leur propre volonté ou par force ou par nécessité, soient contraints de vivre selon les préceptes de la raison » (*TP*, VI, 3) ; et, plus loin : « Car les lois sont l'âme de l'Etat. Aussi longtemps qu'elles demeurent, l'Etat subsiste nécessairement. Mais les lois ne peuvent demeurer inviolées si elles ne sont sous la protection de la raison et des affections communes aux hommes » (*TP*, X, 9).

multitude – chacun développe sa propre puissance en utilisant celle des autres, ce qui conduit à une forme de solidarité objective. C'est ici que l'on retrouve l'idée selon laquelle la multitude est synonyme d'échanges et de libre communication entre des singularités irréductibles⁷⁴. La constitution du corps politique se conçoit à partir de la communication qui se réalise dans la connaissance rationnelle, *la vie sociale pouvant être pensée comme activité de communication*. Il reste que cette « voie joyeuse » du spinozisme n'est pas celle que retient le *TP*, où il s'agit toujours de trouver les moyens de « contenir la multitude » grâce à l'appareil d'Etat – fût-il engagé dans un processus de démocratisation. Parce qu'il faut faire émerger une union des cœurs et des esprits autour de l'intérêt commun afin que la multitude puisse pacifiquement se gouverner elle-même, Spinoza imagine différents modèles d'équilibre des pouvoirs, différents systèmes hiérarchiques de conseils qui optimisent les possibilités de délibération et de décision rationnelles. La conclusion de E. Balibar est sans équivoque : la science politique spinoziste se constitue *à la fois* du point de vue de l'*imperium* (sécurité, régulation de l'obéissance et des délibérations) et du point de vue de la *multitudo* (décision effective, concentration de sa puissance d'agir). Sur ce point, Negri a tort d'affirmer que la pensée spinoziste de la « constitution », en tant qu'elle se présente comme développement de la puissance de la multitude, ne fait aucune place à l'idée de médiation. Si le philosophe récuse finalement la médiation juridique de type contractuel comme fondement réel ou imaginaire de la souveraineté, ce n'est que pour mieux développer, dans le *TP*, l'analyse de la médiation institutionnelle – ce qui fait de lui l'un des premiers théoriciens modernes de l'appareil d'Etat.

Peut-on dès lors faire de Spinoza le maître à penser d'une théorie contemporaine de la démocratie absolue ? Ne faut-il pas bien plutôt déceler dans sa doctrine, évolutive et inachevée, une contradiction qui risque d'affecter le concept de démocratie lui-même ? Selon E. Balibar, l'absence de chapitre sur la démocratie dans le *TP* ne relève pas tant d'une contingence historique (liée à la mort de l'auteur) que d'une nécessité conceptuelle. *La crainte des masses, dans son ambivalence, est au cœur de l'aporie*. L'aporie est inévitable dès lors qu'il faut, d'un côté, élargir constamment l'accès aux institutions (en termes d'époque : démocratiser l'aristocratie ou libéraliser la monarchie), et, dans le même temps, ne pas perdre de vue que la masse terrorise lorsqu'elle ne craint pas. D'un côté, tout Etat stable est absolu dans la mesure où sa structure réalise la tendance démocratique – la démocratie est l'exigence immanente à tout Etat ; de l'autre, la démocratie elle-même ne se définit que comme une aristocratie parfaite (ayant achevé son processus de démocratisation). Or cette interprétation subtile du texte permet de faire surgir la difficulté associée au concept de multitude dans les usages contemporains du spinozisme politique : *le problème est bien celui de la constitution (réelle, imaginaire) de la multitude, dans l'horizon de la communication des affects, le risque persistant étant celui d'une manipulation des foules ou d'une identification produite par des idéologies aliénantes ou intégristes* – constitution « négative » de la multitude, que A. Negri et M. Hardt semblent négliger et dont l'auteur du *TTP*, redoutant les faux prophètes, a au contraire pris toute la mesure. Spinoza, en un mot, nous livre l'énoncé d'un problème qu'il laisse sans solution : comment penser, dans les conditions actuelles, la démocratisation réelle des institutions et de la culture, comment penser la connaissance commune et la maîtrise des conditions d'existence comme pratiques collectives, comment imaginer une communication qui, sans être communion, soit génératrice de coopération et non de conflit ?

La controverse permet ainsi d'éclaircir le concept de multitude dans ses dimensions parfois occultes. Dans sa réponse à E. Balibar, A. Negri accorde qu'il a trop peu mis en lumière, dans ses précédents travaux, la dynamique de la multitude ontologiquement constitutive et trop peu souligné les processus qui s'ouvrent à partir de cette subjectivité⁷⁵. Le retour aux usages du concept chez Spinoza est donc l'occasion d'une clarification conceptuelle : si la définition

⁷⁴ E. Balibar, *Spinoza et la politique*, op. cit., p. 115.

⁷⁵ A. Negri, *Spinoza subversif*, op. cit., p. 77.

constitutive, dynamique, et démocratique de la multitude dans le *TP* s'oppose à l'abord sociologique du *TTP*, encore faut-il admettre le caractère insaisissable du concept – l'insaisissabilité matérielle du sujet-multitude – dont on ne peut qu'éprouver les effets (la puissance de la multitude fonde l'*imperium* ou le préserve à travers la création et la légitimation du droit). C'est précisément ce paradoxe d'un *processus sans sujet* du droit qui est au cœur de l'analyse négriste, désormais moins dogmatique : « même si elle est insaisissable, la *multitudo* est donc sujet juridique, imputation nécessaire du social, hypothèse d'unité et de construction politique (*TP*, 3/7). Mais en même temps la multitude reste un ensemble insaisissable de singularités. Tel est le paradoxe crucial – celui qui se forme entre nature physique, multiple, insaisissable de la *multitudo*, et sa nature subjective, juridique, créatrice du droit et de la constitution. Ce rapport est insoluble. On constate ici l'impossibilité radicale de conduire cette image de la *multitudo*, et les effets juridiques qu'elle implique, vers la volonté générale de Rousseau »⁷⁶. On distinguera donc différents usages du concept de multitude : *puissance physique*, dimension matérielle inépuisable du flux social ou force des *conatus* seule capable d'affiner le niveau des associations, de développer les compositions ; *puissance naturelle ou animale* qui donne lieu, dans l'état de nature, au règne de la peur, de la violence, de la guerre entre les *cupiditas* – sans qu'il soit facile, dès lors, d'amener à l'unité ces processus complexes voire contradictoires. Face à ses objecteurs, Negri ne dissimule plus qu'il est délicat, à ce niveau, de définir la multitude comme sujet politique sans convoquer la médiation des institutions. La *multitudo* apparaît comme « un enchevêtrement continu et contradictoire de passions et de situations – et puis, à travers une nouvelle dislocation, une accumulation de volonté et de raison qui, en tant que telle, constitue les institutions. Mais, c'est seulement imparfaitement que ce processus permet que la puissance des sujets se déploie dans la perspective de situations constitutionnelles concrètes et constitue ici un élément d'imputation juridique et politique définitive. En somme, la formation du sujet politique est posée comme tendance dans un enchevêtrement indéfini de croisements subjectifs. De ce point de vue, la pluralité a le pas sur l'unité »⁷⁷. Mais la question, alors, n'est que repoussée d'un cran : car peut-on aller au-delà de la coexistence tolérante des singularités pour envisager un projet politique commun ? A trop vouloir mettre à distance le paradigme rousseauiste de la volonté générale, Negri n'en vient-il pas finalement à identifier la rationalité du commun à une forme – très libérale au fond – de tolérance des différences ? « La non-solution du problème du sujet politique devient fondation de la tolérance, du respect des consciences, de la liberté du philosophe. La *multitudo*, 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 liberté. Chaque singularité est fondement »⁷⁸. Aussi la reconnaissance de la nature aporétique du concept de multitude – aporie qui affecte le régime démocratique – laisse-t-elle le lecteur sur sa faim. Si la démocratie spinozienne peut être conçue comme une pratique sociale des singularités, le véritable projet, selon Negri lui-même, reste celui de la *convergence des désirs*, dans la mesure où, sous l'égide de la raison, ces désirs sont susceptibles de se réorienter du bien individuel au bien collectif. L'auteur semble ainsi faire retour à une interprétation plus orthodoxe du spinozisme qui invoque la formation des mœurs, la *pietas*, conduite morale contraire à la superstition, qui transforme la *cupiditas* en *virtus*, « âme » de la multitude. Mais alors, c'est l'usage contemporain – postmoderne – du terme qui devient problématique, sauf à en faire un usage résolument heuristique⁷⁹.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 55.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 59.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 60.

⁷⁹ Dans la lignée d'Althusser, la perspective de la *praxis* doit l'emporter ici sur une pensée formaliste des droits de l'homme, hantée par l'opposition entre démocratie et totalitarisme, incapable de se déprendre d'un humanisme caduc : « En montrant qu'individualité et multitude sont indissociables, Spinoza montre aussi par avance l'absurdité des théories du totalitarisme, qui ne voient dans les mouvements de masses que la figure d'un mal historique radical, et ne savent lui opposer que la foi dans l'éternel recommencement de la conscience humaine et dans la capacité d'instituer le règne des Droits de l'Homme. Bien loin lui-même d'être un démocrate au sens que nous pourrions donner à ce terme, Spinoza se trouve peut-être fournir par là à notre actualité des indications et des moyens de

*

Ce cercle était-il inéluctable ? Devait-on aller chercher dans la physique sociale de Spinoza les prémisses du concept de multitude, pour s'apercevoir qu'il ne coïncide pas avec l'esprit de l'auteur et que, dès que l'on revient à une rigueur plus grande, il ne permet plus d'appréhender le monde contemporain ? Devait-on chercher Spinoza comme ancêtre de Marx prémuni de ses possibles dérives pour revenir, *in fine*, à la conscience de ses insuffisances ou de ses contradictions ? A l'évidence, la lecture négriste fait apparaître l'avantage du spinozisme sur le marxisme, qui peut rendre raison de l'engouement qu'il suscite : si « la vraie politique de Spinoza, c'est la métaphysique »⁸⁰, si ce sont les choses (et donc les hommes) *par nature* qui deviennent autoproductrices, alors il n'est plus besoin d'une avant-garde révolutionnaire pour mettre en ordre le peuple ou pour le *mettre en marche* dans le sens de l'Histoire. Mais cet avantage pourrait se révéler factice, ou porteur d'illusion : car il ne reste plus, contre les mises en garde de Spinoza lui-même, que l'*espoir* qu'un autre monde, manifestement possible, devienne effectivement réel. C'est bien l'aporie qui est ici féconde et ce débat aura du moins eu le mérite de mettre en lumière la difficulté de la « greffe » du foucaudo-deleuzisme (hybride déjà instable⁸¹) sur le spinozo-marxisme (qui l'est tout autant⁸²). Les deux auteurs revendiquent en effet ces inspirations elles-mêmes diverses, hétérogènes et multiples : si Foucault a permis de faire apparaître, à la place de la souveraineté et de l'obéissance, l'instance matérielle de l'assujettissement et les processus de subjectivation (illustre précédent dans le projet politique de s'opposer à l'entreprise de Hobbes

pensée contre la sujétion qui sont plus durables que s'il avait réussi à décrire les institutions de la démocratie. Sa crainte des masses n'est pas de celles, totalement irrationnelles, qui paralysent l'intelligence et ne peuvent servir qu'à stupéfier les individus. L'effort de comprendre qui l'habite est suffisant pour qu'elle puisse servir à résister, à lutter, et à transformer la politique » (« Spinoza, l'anti-Orwell », art. cit., p. 99).

⁸⁰ *L'Anomalie sauvage*, *op. cit.*, p. 328.

⁸¹ La lecture deleuzienne de Foucault comme philosophe de la multiplicité, notamment celle des rapports de force dans la *Volonté de savoir* permet de mesurer les convergences et les divergences : selon Foucault lu par Deleuze, le pouvoir est diagrammatique, il procède à l'émission et à la distribution de singularités. A la fois locaux, instables et diffus, les rapports de pouvoir n'émanent pas d'un point central ou d'un foyer unique de souveraineté mais relèvent d'une stratégie anonyme. En un mot, les rapports de pouvoir sont des rapports différentiels qui déterminent des singularités (affects). L'actualisation qui les stabilise, qui les stratifie, est une intégration, c'est-à-dire une opération qui consiste à tracer « une ligne de force générale », à relier les singularités, à les aligner, à les homogénéiser, à les mettre en série, à les faire converger. A cet égard, il n'est pas d'intégration globale, mais seulement des intégrations partielles, chacune en affinité avec tels rapports ou tels points singuliers. Les facteurs intégrants, agents de stratification, constituent des institutions : Etat, famille, marché... qui ne sont que des pratiques, « des mécanismes opératoires qui n'expliquent pas le pouvoir, puisqu'elles en supposent les rapports et se contentent de les « fixer », sous une fonction reproductrice et non productrice. Il n'y a pas d'Etat, mais seulement une étatisation » (Deleuze, *Foucault*, Paris, Les Editions de Minuit, 1986, p. 82).

⁸² F. Fischbach est récemment parvenu à en livrer une impressionnante synthèse : « Le problème pour Marx est de déterminer à quelles conditions l'activité productive des hommes pourrait permettre ce qu'aucune forme de société n'a permis jusqu'ici, à savoir l'autoactivation de leur être, l'affirmation individuelle et collective de leur puissance d'agir, une affirmation que Spinoza dirait « joyeuse » et que Marx qualifie plus volontiers de « jouissance » » (*op. cit.*, p. 145). La question est la suivante, et on peut la rapprocher, dans un tout autre registre, de celle de Negri et Hardt : comment en finir avec des conditions sociales qui ont pour effet de retourner contre les hommes leur propre activité productive, et ainsi de transformer en impuissance, négation, passivité, appauvrissement et peine ce qui est au contraire l'élément même de l'augmentation de leur puissance, de leur affirmation, de leur activité, de leur enrichissement et de leur jouissance ?

dans le *Léviathan*⁸³), Deleuze et Guattari on en effet su saisir la productivité du social⁸⁴ – bien qu'ils ne soient parvenus, selon eux, qu'à l'articuler superficiellement⁸⁵.

Sur ce point, la lecture deleuzienne de Spinoza, telle qu'elle est restituée par M. Hardt dans son ouvrage sur Deleuze, est révélatrice : la question centrale du spinozisme, selon lui, serait celle des agencements immanents susceptibles d'organiser favorablement les rencontres entre désirs concurrents, sans imposer ni ordre transcendant ni dispositifs de pouvoir non démocratiques. Spinoza inspire car dans son œuvre, « le droit naturel n'est pas nié dans le passage au droit civil, comme il peut l'être dans une conception dialectique de la société, il est plutôt préservé et intensifié, de même que l'imagination se fortifie en devenant raison. Dans cette transformation, la multiplicité de la société est transformée en multitude. La multitude demeure contingente en ce qu'elle demeure ouverte aux antagonismes et aux conflits, mais dans sa dynamique d'accroissement de puissance elle atteint un plan de consistance, elle détient la capacité de convertir la normativité sociale en droit civil. La multitude est la multiplicité devenue puissante »⁸⁶. Dans la terminologie deleuzienne, le plan de consistance, donnant lieu à un corps sans organes, ignore la substance et la forme ; il réunit concrètement les hétérogènes et les disparates et assure la consolidation des multiplicités de type rhizomatique⁸⁷. *Consistance* ou *consolidation* et non *unification* ou *totalisation* : la multitude est assemblée à travers sa pratique comme un ensemble de désirs et de conduites – corps social sans organes dont la constitution ne nie pas la multiplicité des forces sociales qui la composent mais, au contraire, conduit cette multiplicité à un niveau supérieur de puissance d'agir. Cependant, M. Hardt ne dissimule pas la difficulté de cet « involontarisme »⁸⁸ ou de ce spontanéisme politique : l'art politique de l'assemblage doit encore être inventé. L'ouvrage s'achève par ce qui constitue le programme théorique des auteurs de *Multitude* et d'*Empire* : « Dans les pratiques sociales existantes, dans l'expression effective de la culture populaire, dans les réseaux de coopération du travail, nous devons chercher à discerner les mécanismes matériels d'agrégation sociale qui peuvent constituer des relations adéquates, affirmatives et joyeuses, et donc des assemblages puissants. Comblent le passage de la multiplicité à la multitude demeure pour nous le projet central pour une pratique politique démocratique »⁸⁹.

Or ce projet, le métissage du spinozisme, du marxisme et du foucauld-deleuzisme – composé instable de volontarisme et d'involontarisme – ne permet sans doute pas de le conduire à terme. Aussi faut-il conclure à la difficulté inhérente à l'ambition même de penser la multitude contre le peuple, dès lors que l'on que l'on doute de la bonté ou de l'innocence naturelle de toutes les multitudes⁹⁰, dès lors que l'on s'interroge sur l'efficacité d'une conception spontanéiste de l'organisation politique qui semble exclure le risque du conflit ou parier sur sa résolution immédiate (l'antagonisme entre les hommes et leurs désirs aurait-il soudain disparu ?). Selon D. Bensaïd, la notion de multitude, importée du machiavélisme et du spinozisme (de l'époque, donc, où la « plèbe » était pré-industrielle et non organisée en classes), est à la fois *théoriquement confuse, sociologiquement imprécise, philosophiquement obscure, et stratégiquement vide* : soit qu'il souligne la

⁸³ M. Foucault, *Il faut défendre la société*, Paris, Gallimard, 1997, p. 26 (voir p. 30).

⁸⁴ « En fin de compte, ce que Foucault ne réussit pas à appréhender, c'est bien la dynamique réelle de la production dans la société biopolitique. Au contraire, Deleuze et Guattari nous offrent une compréhension proprement poststructuraliste du biopouvoir, qui renouvelle la pensée matérialiste et s'ancre solidement dans la question de la production de l'être social » (*Empire*, *op. cit.*, p. 54).

⁸⁵ D'où la nécessité de s'en référer au néo-marxisme italien. Voir notamment P. Virno, *Grammatica delle moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, Rome, DeriveApprodi, 2002, qui oppose encore Spinoza et Hobbes.

⁸⁶ M. Hardt, *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, p. 110 (notre traduction).

⁸⁷ G. Deleuze, *Mille plateaux*, Paris, Les Editions de Minuit, 1980.

⁸⁸ Voir F. Zourabichvili, « Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique) », in *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Lusan, Synthelabo, 1998, p. 335-357.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 122 (notre traduction).

⁹⁰ Voir J. Rancière, « Peuple ou multitudes », *Multitudes*, n° 9, mai-juin 2002, p. 95-100.

fragilité conceptuelle de la définition dite « ontologique », au moment où, paradoxalement, les auteurs reviennent à Machiavel et Spinoza, en deçà de Hegel et Marx, pour mettre en scène le passage du moderne au postmoderne ; soit qu'il insiste sur l'impressionnisme du concept dont la fonction est de conjurer toute tentation d'hypostase unitaire du sujet de l'histoire (le Peuple, le Proletariat) ; soit qu'il dénonce le fétichisme d'une multitude érigée à son tour en grand Sujet mythique, miraculeusement préservé de toute contradiction, de toute aliénation ou de tout fanatisme, et voué à un destin héroïque ; soit qu'il condamne enfin l'erreur consistant à congédier la politique comme art des médiations en récusant l'autonomie du politique désormais confondu avec la lutte sociale – ce qui conduit, *in fine*, à la transsubstantiation suspecte du communisme en amour⁹¹.

La question demeure donc en suspens. Faudra-t-il dire avec Deleuze, dans son dernier grand texte, *L'Epuisé* : « Il n'y a plus de possible : un spinozisme acharné »⁹² ? Ou l'acharnement sur le spinozisme deleuzianisé pour fonder un nouvel art politique est-il précisément voué à se heurter aux apories de la conjonction, sur un même plan d'immanence, d'une philosophie substantielle des corps et d'une théorie immatérielle des réseaux ? Sans doute faut-il s'y résoudre : les micro-pouvoirs foucaaldiens ou la micro-politique deleuzienne ne permettent pas d'isoler chez Spinoza de quoi penser l'agencement des multiplicités⁹³. Bien plus ambivalent que Negri à l'égard des institutions⁹⁴, Deleuze, au demeurant, n'a jamais tenté de faire entrer le philosophe dans le moule de sa propre conceptualité politique : son Spinoza reste sur ce point un « classique » penseur de la loi et de l'Etat⁹⁵. En dernière instance, on pourrait donc dire du Spinoza de M. Hardt et A. Negri quelque chose d'analogue à ce que dit E. Balibar du Hobbes de Carl Schmitt : les auteurs vont chercher chez lui des réponses aux questions que leur propre théorie n'a pas pu, ou su, résoudre⁹⁶ – et c'est finalement Spinoza qui *résiste* à l'usage que l'on tente d'en faire, lorsque l'on tente de l'enrôler sous des bannières idéologiques dont sa théorie le prémunit.

Céline Spector.

⁹¹ D. Bensaïd, *Un monde à changer*, Paris, Textuel, 2003, p.69-89. Voir « Antonio Negri et le pouvoir constituant », *Résistances*, Paris, Fayard, 2001, p. 193-212. Sur cette transsubstantiation du communisme en amour, on se reportera notamment aux toutes dernières pages de *Multitude*.

⁹² G. Deleuze, *L'Epuisé*, Paris, Minuit, 1992, p. 57.

⁹³ Voir Ph. Mengue, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé, 1994.

⁹⁴ Voir F. Zourabichvili, « Les deux pensées de Deleuze et Negri : une richesse et une chance », *Multitudes*, n° 9, mai-juin 2002, p. 137-141.

⁹⁵ G. Deleuze, « Société », in *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, 1981, p. 145-147 : « Etat (civil) dans lequel un ensemble d'hommes composent leur puissance respective de manière à former un tout de puissance supérieure. Cet état conjure la faiblesse et l'impuissance de l'état de nature, où chacun risque toujours de rencontrer une force supérieure à la sienne capable de le détruire. L'état civil ou de société ressemble à l'état de raison, et pourtant il ne fait que lui ressembler, le préparer ou en tenir lieu (*Ethique*, IV, 35 sc., 54, sc. 73 ; *TTP*, XVI). Car dans l'état de raison, la composition des hommes se fait suivant une combinaison de rapports intrinsèques, déterminée par les notions communes et les sentiments actifs qui en découlent (notamment liberté, fermeté, générosité, *pietas* et *religio* du second genre). Dans l'état civil, la composition des hommes ou la formation du tout se fait suivant un ordre extrinsèque, déterminé par des sentiments passifs d'espoir et de crainte. Dans l'état de raison, la loi est une vérité éternelle, c'est-à-dire une règle naturelle pour le plein développement de la puissance de chacun. Dans l'état civil, la loi borne ou limite la puissance de chacun, commande et interdit, d'autant plus que la puissance du tout dépasse celle de l'individu (*TP*) : c'est une loi « morale » qui fixe le bien et le mal, le juste et l'injuste, les récompenses et les châtements (*Ethique*, IV, 37, sc. 2) ». On comprend que dans sa préface à *L'Anomalie sauvage*, Deleuze souligne le caractère « anti-juridique » de la lecture de Negri – lecture qui n'est pas la sienne, bien qu'il dénonce sans cesse les illusions de l'Etat de droit.

⁹⁶ E. Balibar, « Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes », préface de l'ouvrage de C. Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*, op. cit., p. 48.

