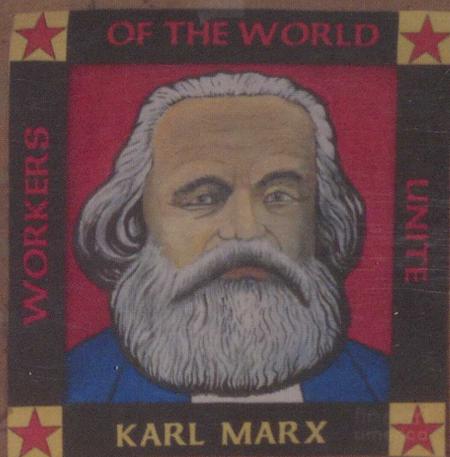
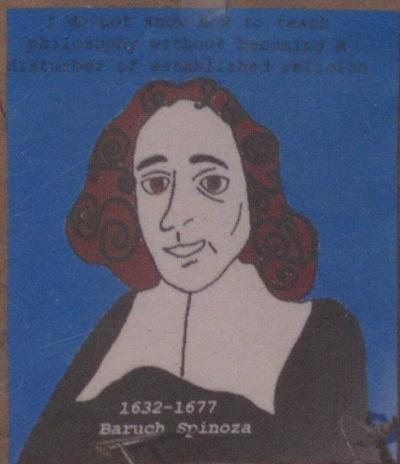


Etienne Balibar  
Fabio Bruschi  
Louis Carré  
Eva Mancuso  
Jean-Maurice Rosier  
Juan Domingo Sánchez Estop  
André Tosel

CM  
CAHIERS  
MARXISTES

## Spinoza, lecteur de Marx



Fév.-Mars 2015 **244**

---

## Les Cahiers Marxistes

Référant aux courants marxistes, la revue tend à considérer la société comme totalité ; à privilégier donc une approche multidisciplinaire critique et l'articulation entre théories et pratiques sociales. Les engagements y seront assumés comme clé de scientificité ou comme valeur philosophique et morale. La revue se conçoit comme lien entre chercheurs, citoyens actifs et responsables d'organisations sociales et politiques. Elle procède actuellement plutôt par thème.

---

Abonnement	(5 numéros)
pour la Belgique	40 EUR
pour l'Union européenne	50 EUR
hors Union européenne	60 EUR

au compte BE 91-0011-0476-0076 des CM  
av. Derache, 94 b.6, 1050 – Bruxelles  
Ou par carte Visa / Mastercard

Tél / fax : 0032-2-647.91.27

E-mail : [cmarx@ulb.ac.be](mailto:cmarx@ulb.ac.be)

Site web : [www.cahiers-marxistes.be](http://www.cahiers-marxistes.be)

---

## Comité de rédaction

Mateo Alaluf, Jacques Aron, Claire Billen, Francis Bismans, Albert Carton, Barbara Delcourt, Pascal Delwit, Xavier Dupret, Pierre Gillis, Michel Godard, Serge Govaert, Jean-Jacques Heirwegh, Nadine Plateau, Jean-Maurice Rosier, Christian Vandermortten.

## Rédacteurs en chefs

Pierre Gillis & Michel Godard

## Mise en page

Joe Gom

Les Cahiers Marxistes sont publiés par FREE asbl avec le soutien du GReMSS de l'Institut de Sociologie de l'ULB.





• <i>Edito</i>		3
<hr/>		
• Les tics de Spinoza	<b>Jean-Bernard Pouy</b>	11
• Variations marxistes sur un thème de Spinoza	<b>André Tosel</b>	15
• Althusser : le détour par Spinoza	<b>Jean-Maurice Rosier</b>	25
• Notes sur Spinoza, Marx et le sujet de la politique	<b>Louis Carré</b>	31
• Le Politique, la Politique : de Rousseau à Marx, de Marx à Spinoza	<b>Etienne Balibar</b>	39
• Le Spinoza «politique» d'Althusser Matérialité de l'idéologie et transformation subjective	<b>Eva Mancuso</b>	53
• Faire le vide Intervention intellectuelle et idéologie entre Spinoza et Althusser	<b>Fabio Bruschi</b>	67
• Althusser et Spinoza. Une redécouverte – marxiste ? – de Spinoza	<b>Juan Domingo Sanchez Estop</b>	85
<hr/>		
• <i>Lectures</i>		105



## Spinoza, lecteur de Marx

Spinoza est un philosophe bien singulier. Nous sommes prêts à parier plus d'un radis sur l'affirmation qu'il est le seul philosophe figurant dans toutes les histoires de la philosophie moderne, dont le nom est aussi familier aux lecteurs de polars – enfin, à certains d'entre eux. En 1977, dans *Les tueurs sont tristes*, Steve Knickmeyer (Super Noire, n°65) crée le personnage de Straight, flic reconverti en tueur à gages, qui choisit Oscar Spinoza comme pseudo. Dans *La Spinoza connection* (*The Burglar Who Studied Spinoza*, 1980), Lawrence Block met en scène le détective Bernie Rhodenbarr, qui enquête pour démasquer l'assassin d'Abel, son ami adepte de Spinoza. Johnny Spinoza, création d'Arnaud Le Gouëfflec, détective privé (qualifié de «ramifié» par son auteur), est le héros d'une parodie de polar flirtant avec la philosophie (*Les discrets*, Ginkgo éditeur, 2007). Chez Jacques Teissier, dans *Le cauchemar de Spinoza* (Editions Le Manuscrit, 2010), Spinoza est le surnom du capitaine David Kellerman – ex-prof de philo, qui vient d'intégrer la police criminelle de Montpellier – dont les investigations sont hantées par le fantôme du philosophe judéo-néerlandais né en 1632, et mort jeune, à 45 ans, en 1677.

*Le problème Spinoza*, d'Irvin Yalom, fait dans un genre littéraire différent en confrontant Spinoza à Alfred Rosenberg, idéologue du nazisme, qui a décidément beaucoup de mal à comprendre et à admettre l'évidente admiration dont Goethe, son idole, faisait preuve à l'égard d'un artisan juif polisseur de lentilles. Dur à avaler pour un des organisateurs de la solution finale !

C'est chez Jean-Bernard Pouy, auteur fétiche de la Série Noire, créateur du personnage du Poulpe aux éditions Baleine, et par ailleurs ancien prof de philo, que cette singularité est assumée et revendiquée en pleine subjectivité, clairement et avec bonhomie. La *Revue littéraire* a publié en 1998 une courte mise au point intitulée «Les tics de Spinoza», dans laquelle **Jean-Bernard Pouy** expose sans fard l'affection qu'il voue au philosophe, déclaration qui mérite bien une

réédition, question de situer le personnage. Il faut dire que ce n'était pas une première de sa part : Jean-Bernard Pouy est l'auteur d'un *Spinoza encule Hegel*, datant de 1983, dont le titre nous rapproche des préoccupations qui nous ont amenés à ouvrir le chantier qui a débouché sur la livraison des *CM* que vous avez entre les mains. Chez Pouy, la lutte des classes est détournée en lutte de gangs, motards, valeureux spinozistes tenant de la primauté à l'éthique contre méprisables esthéticiens hégéliens, relent des affrontements idéologiques dont les couleurs ont éclaboussé mai 68.

La philo dans la rue : l'époque valait le détour, et elle a laissé des traces. Moins dans la rue, ce n'est pas une surprise, que dans des œuvres qui ont marqué notre formation philosophico-politique. Bien sûr, bien des philosophes se réclament de Spinoza sans pour autant relever d'une unique école de pensée, loin s'en faut. Parmi eux, les chercheurs que Louis Althusser a fédérés, il y a une cinquantaine d'années, ne sont pas les derniers à avoir revendiqué la filiation, dont l'envergure et la centralité continuaient à faire question pour nous.

## **Dans les pas d'Althusser**

La conjoncture nous a fourni l'occasion de tenter d'éclaircir la question : dans le champ philosophique, la figure de Spinoza, après avoir été victime d'ostracisme et parfois réduite à celle d'un disciple de Descartes, bénéficie aujourd'hui d'un intérêt certain, et plus particulièrement, à nouveau, chez ceux qui se réclament peu ou prou du marxisme. Ce retour à Spinoza, «*un Marx sans barbe*» comme l'écrivait Plekhanov (à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle), suscite bien entendu des interrogations au-delà de la distance temporelle qui sépare les deux philosophes. Comment expliquer cette présence de Spinoza dans l'actualité de la recherche marxiste ? Nous avons dès lors adressé quelques questions à des philosophes parties prenantes de cette résurgence dont nous nous réjouissons, en espérant bien que

les réponses apportées éclaireraient cette rencontre improbable au départ entre Spinoza et Marx.

**André Tosel** est un protagoniste-témoin de première qualité pour éclairer notre lanterne. Auteur d'importants travaux qui ont marqué le chemin qui relie Spinoza à Marx (travaux souvent cités, d'ailleurs, dans plusieurs des autres contributions que nous avons le bonheur de proposer à votre lecture), André Tosel nous aide utilement à nous y retrouver dans le foisonnement du «spinozo-marxisme», depuis les premières allusions chez Louis Althusser jusqu'aux développements bien plus récents d'un Frédéric Lordon.

L'un de nous (Jean-Maurice Rosier) évoque à son tour ce trajet philosophique, en centrant son propos sur Louis Althusser, dont personne ne s'étonnera que la figure soit présente en filigrane ou plus directement dans les pages de notre numéro.

## Multitude ?

Une fois la présentation d'ensemble de la problématique faite, on peut entrer dans une analyse plus détaillée des concepts spinoziens dont des marxistes contemporains – ceux du XX<sup>e</sup> siècle, en tout cas – estiment qu'on peut les voir à l'œuvre chez Marx.

Le premier thème est celui de la définition du sujet – ou plutôt du non-sujet – de la politique. **Louis Carré** est très percutant à ce propos, et sa conclusion a la force d'un mot d'ordre : «*Prolétariat et 'troupeau', multitude et lumpenproletariat, même combat !*». Le prolétariat de Marx, qui ne se laisse pas cerner par une opération classificatoire mode zoologistes des Lumières, est pensé sur le même mode que la multitude dont parle Spinoza. Il rejoint ainsi **Etienne Balibar**, qui élargit la discussion en y incluant Rousseau et Fichte, dans un article que nous rééditons, datant d'une vingtaine d'années et qui ne fait pas son âge. Balibar y désigne «*le problème ou l'objet que Spinoza et Marx ont eu en commun, toute question de sources ou d'influences directes*

*mise à part : le problème des 'masses' et de leur rôle déterminant dans l'histoire».*

Nous en venons ainsi au second thème, sans doute plus explicitement «althussérien», qui surgit de la difficulté à penser la matérialité des effets idéologiques – que l'intervention de la raison ou de la science n'anéantit manifestement pas. Ni chez Marx, ni chez Spinoza, l'idéologie ne se réduit à l'erreur. Cette problématique est au centre de la contribution d'**Eva Mancuso** («Le Spinoza 'politique' d'Althusser – Matérialité de l'idéologie et transformation subjective»), et elle est largement traitée par **Fabio Bruschi** («Faire le vide – Intervention intellectuelle et idéologie entre Spinoza et Althusser»), sur un mode plus épistémologique et au départ des catégories dont usait Spinoza, ce qui l'amène à se dire que *«si Althusser s'est tellement intéressé à Spinoza, c'est parce que, avant telle ou telle thèse philosophique particulière, il partageait avec lui une même idée du travail philosophique»*. **Juan Domingo Sánchez Estop** le rejoint en évoquant ce que d'aucuns ont appelé leur *«marranisme»* philosophique – les Juifs d'Espagne, dits marranes, avaient en effet *«développé tout un art du double langage et de l'expression entre les lignes qui leur permettait, sous les dehors de leur adscription forcée à l'Eglise catholique, de maintenir certains éléments de la religion israélite et de l'identité juive»*. Althusser, face à la direction du PCF, et Spinoza, face aux autorités religieuses et à la philosophie scolastico-cartésienne, ont en commun d'avoir transcendé ce procédé défensif pour lui faire produire de nouveaux concepts théoriques et définir ainsi un nouveau champ de problèmes.

## De la reproduction ?

Les travaux relativement récents qui replacent Baruch Spinoza au cœur de leurs développements (Antonio Negri il y a trente ans, Frédéric Lordon depuis moins longtemps, une quinzaine d'années) semblent avoir moins marqué les philosophes plus jeunes qui nous ont aidés à explorer notre sujet. Peut-être parce que nous avons focalisé notre questionnement sur le spinozisme de Marx, ou, paradoxalement, sur

le «marxisme» de Spinoza, et que le retour de Negri ou de Lordon vers Spinoza joue à saute-mouton au-dessus de Marx, dans la mesure où nous nous reconnaissons plus difficilement dans la lecture de Marx pratiquée par ces auteurs, qui vont parfois jusqu'à l'écarter ?

Nous avons, lors de sa première édition il y a vingt ans, dit dans ces colonnes tout le bien que nous pensions du livre qu'Etienne Balibar avait consacré à *La philosophie de Marx*, publié à La Découverte. La nouvelle édition qui vient d'en être proposée s'ouvre par une préface originale de l'auteur, intitulée «Du marxisme althussérien aux philosophies de Marx ? Vingt ans après». Si ce texte ne mentionne pas le nom de Spinoza, sa teneur est cependant loin d'être étrangère à notre propos – les «objets» philosophiques évoqués dans la citation qui suit sont, une fois prises en compte les explications avancées par nos contributeurs, ceux qui balisent le chemin qui mène de Spinoza à Marx. Un demi-siècle après «*l'expérience d'écriture philosophique collective à laquelle [il avait] été étroitement associé*» (lors de l'écriture de *Lire 'Le Capital'*), Etienne Balibar avance modestement mais fermement une conclusion qui, parlant de Marx et de ce qu'il appelle sa «vacillation» entre les exigences de la révolution et celles de la science, concerne aussi l'aventure philosophique dont notre numéro entend rendre compte, et dont EB a été un acteur important : «*Je crois pouvoir dire, aujourd'hui autant qu'hier, que Marx a couru effectivement ce risque [celui de faire apparaître les objectifs de la révolution comme impossibles] au bénéfice de la science aussi bien que de la révolution, créant entre elles, dans leur interface insaisissable autrement que par ses effets, un champ d'intervention critique et de création conceptuelle qui a très peu d'équivalents dans l'histoire de la pensée moderne. Je le réitère ici, même si beaucoup de choses ont changé dans la façon dont je chercherais aujourd'hui à penser pour mon propre compte ou à travers de nouvelles lectures les 'objets' philosophiques dont il s'occupe : la subjectivité politique collective (ou mieux : relationnelle, trans-individuelle) qu'il appelle la praxis, l'effet de méconnaissance inhérent aux rapports sociaux de domination (qu'il appelle alternativement idéologie et fétichisme, en privilégiant tantôt le rapport des individus et des classes à l'Etat, tantôt*

leur rapport à la forme marchandise et monétaire), l'effet en retour sur la logique individualiste et utilitariste du capitalisme de ses propres effets destructeurs (qu'il avait appelé en français, dans *Misère de la philosophie*, le 'mauvais côté' par où l'histoire 'avance' si elle avance)».

**Jean-Maurice Rosier**  
**Pierre Gillis**

Nous avons trouvé notre inspiration pour illustrer ce numéro spinozo-marxiste chez Jean-Bernard Pouy : c'est de son inoubliable *Spinoza encule Hegel* que sont extraites les citations qui accompagnent les images que nous pouvons nous faire de la «FAS, Fraction Armée Spinoziste». Pas de Moto Guzzi, désolés pour l'infidélité à l'engin fétiche de Julius Puech, le leader des spinozistes, mais des motos et des motards glanés aux 24 heures des Açores, dans «L'équipée sauvage» (1953), dans «Orphée – les motards» (Jean-Philippe Charbonnier, 1949), dans «Hell Ride», ... et ailleurs.

La une de couverture est composée d'images-citations provenant de BLOG.15MINUTEPHILOSOPHERS.COM (Spinoza) et pour celle de Karl Marx, de Paul Helm, sur <http://fineartamerica.com/art/all/karl%20marx/canvas%20prints>

### **Baruch Spinoza (1632-1677)**

Baruch Spinoza naît dans une famille de la communauté juive portugaise d'Amsterdam, le 24 novembre 1632. Son prénom «Baruch», qu'il latinise en Benedictus, Benoît (Bento en portugais), signifie «béni» en hébreu. A cette époque, la communauté juive portugaise d'Amsterdam est essentiellement composée de Marranes, c'est-à-dire de juifs de la péninsule ibérique convertis obligés au christianisme, mais ayant, pour la plupart, maintenu secrètement une certaine pratique du judaïsme. Beaucoup se sont réfugiés dans les Provinces Unies, qui sont à l'époque un exceptionnel foyer de culture et de tolérance. Descartes y vivra de 1629 à 1649. Le XVII<sup>e</sup> siècle y sera appelé le *Gouden Eeuw*. Rembrandt de 1606 à 1669.

Spinoza fréquente l'école juive élémentaire de sa communauté, le *Talmud Torah*, acquérant ainsi une bonne maîtrise de l'hébreu et de la culture rabbinique. A la mort de son père, en 1654, il reprend sa maison de commerce avec son frère Gabriel.

A cette époque, il fréquente l'école du philosophe républicain et «libertin» Franciscus van den Enden, ouverte en 1652, où il apprend le latin, découvre l'Antiquité, notamment Terence, et les grands penseurs des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, comme Galilée, Hobbes, Bacon, Grotius, Machiavel, et Descartes. Il y fréquente des chrétiens libéraux, des libres-penseurs, des protestants.

Le 27 juillet 1656, Baruch Spinoza est frappé par un *herem*, terme que l'on peut traduire par excommunication, qui le maudit pour cause d'hérésie, de façon particulièrement violente et, chose rare, définitive. Il quitte Amsterdam d'abord pour Leyde, puis pour La Haye.

Après le *herem* encouru par Spinoza, il est interdit aux membres de la communauté juive de lire ses écrits et de lui parler. Il apprend alors à façonner des instruments d'optique, et vivra de la vente des verres de lunette qu'il taille et polit. Il publie ses premiers écrits. En 1670, son *Traité théologico-politique*, publié anonymement, suscite un scandale et est interdit en 1674. Guillaume d'Orange s'est emparé du pouvoir et change le climat de tolérance et le régime politique qui avaient cours auparavant. Spinoza décide de ne plus rien éditer.

En 1676, il rencontre le philosophe Leibniz et poursuit ses méditations philosophiques dans une ambiance difficile, car il passe pour un athée, un impie, un panthéiste... Il meurt de tuberculose à 45 ans, en 1677, et ses amis publient ses œuvres à titre posthume.

La grande thèse théorique de Spinoza est qu'il n'y a qu'une seule substance, infinie et unique, Dieu, qui se confond donc avec le monde, l'univers lui-même : «*Deus sive Natura*» (Dieu, c'est-à-dire la Nature). Cette thèse est à la fois panthéiste et athée, les Eglises de son temps ne s'y trompent pas. Panthéiste, car elle identifie Dieu et le monde. Athée car elle nie l'existence d'un Dieu moral, créateur, transcendant.

L'autre thèse, théorico-politique, concerne la démocratie, qu'il appelle de ses vœux, qui est en plein débat dans les Provinces Unies de son temps, et qu'il désigne sous les rôles de la *multitudo*, des masses.

### Trois coups de chapeau

Le philosophe français Pierre Bayle, qui a vécu peu après lui (1647-1706), qualifie Spinoza comme «*le plus grand athée qui ait jamais été*».

Nietzsche : «[...] *J'ai un précurseur et quel précurseur ! Je ne connaissais presque pas Spinoza [...]. Sur ces choses ce penseur, le plus anormal et le plus solitaire qui soit, m'est vraiment très proche : il nie l'existence de la liberté de la volonté ; des fins ; de l'ordre moral du monde. [...]*», Friedrich Nietzsche, Lettre à Franz Overbeck, Sils-Maria, le 30 juillet 1881 (cité dans *le Magazine Littéraire*, n° 370, consacré à Spinoza, traduction de David Rabouin).

Gilles Deleuze le surnommait le «*Prince des philosophes*».

### Spinoza cycliste

sous le regard de Bernard Chambaz, *Petite philosophie du vélo*, Flammarion, Champs essais, Paris, 2014.

*Conatus* fait partie de ces mots qui sont comme un premier col avant qu'on l'ait gravi. S'il est préférable de ne pas le prendre à la légère, il ne s'agit pas non plus de se laisser impressionner. On dira simplement qu'il est la puissance de vivre, voire d'exister. En latin, il renvoie à l'effort, la poussée, la tendance, la tension. Le latin ne dit pas les pédales, Spinoza non plus, mais il définit le *conatus* comme l'effort d'un être pour persévérer dans son être. (p.58)

*Humilitas* : rien n'empêche (qu'elle) se conjugue avec une pointe d'orgueil. D'après Spinoza, l'humilité est un état d'âme qui correspondrait assez bien à l'état latent du cycliste, quelle que soit son allure. Même en montagne, quand la route s'élève dans des paysages devenant sublimes, nous demeurons au ras de pâquerettes ou le nez au milieu des cailloux. Et puis, sans vouloir la minimiser, elle est une attitude prudente, voire nécessaire quand on sait que le coup de pompe guette à tout instant car, selon la formule consacrée, il y a des jours où l'on a beau aimer le vélo, eh bien, le vélo ne nous aime pas. (p. 106)

(rédigé avec l'aide des deux sites [http://fr.wikipedia.org/wiki/Baruch\\_Spinoza](http://fr.wikipedia.org/wiki/Baruch_Spinoza) et <http://sos.philosophie.free.fr/spinoza.php#section2Spinoziste>).

## Les tics de Spinoza

Jean-Bernard Pouy\*

C'est comme ça. Il y a des noms qui s'imposent tout seuls, Rimbaud, Caravage ou Johnny Thunders<sup>1</sup>. Il en va de même si l'on veut labourer le champ philosophique. Où va se nicher la mythologie absurde qui nous est si chère ? Dans Héraclite ou Aristote ? Chez Merleau-Ponty et Heidegger ? Non. Dans ces exemples pris au hasard, aucune image idiote ne nous monte à l'esprit. C'est un jeu : si on mettait un peu de moteur dans la métaphysique, Hegel roulerait en Solex, Marx bloquerait les frontières en trente-huit tonnes, Kant conduirait une grosse Mercedes Diesel sièges en cuir.

Mais Spinoza, le bon Baruch, impossible de le voir autrement que figé cuir, tête dans le vent, au guidon d'une moto Guzzi rouge,

---

\* Extrait du *Magazine Littéraire*, n°370, 1998, consacré à Spinoza.

<sup>1</sup> Note CM : à l'intention de nos jeunes lecteurs, Johnny Thunders (1952-1991) était un *rockeur new-yorkais*, particulièrement créatif.

mille centimètres cubes, flamboyante et lustrée. C'est ainsi. Ça ne s'explique pas, c'est de l'ordre du transcendant. Spinoza, ne me demandez surtout pas pourquoi, c'est beaucoup plus *rock and roll* que Deleuze<sup>2</sup>. L'histoire de la philosophie, épistémologie et autres équipes de seconde division, c'est comme le reste, ça comporte des seconds couteaux, des rôles annexes, de la figuration, quelquefois des gueules qu'on n'oublie pas. Les stars, ces cerveaux en roue libre qui impriment durablement le cortex liquide des générations, ont quelque chose en plus. Prenez Wittgenstein, qui adorait faire la vaisselle, qui écrit sous les grenades dans une tranchée de la guerre de 14, comme Evariste Galois, la nuit avant le duel fatidique. Très fort.

En plus c'était le frère du pianiste à une seule main, pour qui Ravel...<sup>3</sup>. Spinoza, lui, polissait des verres de lunettes. Imparable. C'est bien le seul qui est devenu artisan après avoir refusé d'être mandarin d'université. Avec des anecdotes pareilles, il enfonce nettement Descartes et son poêle, Rousseau et l'Assistance Publique, Platon et ses roustons dans la caverne ou bien Voltaire et son fauteuil à lumbago. Je pressens malgré tout que Spinoza pourrait être sévèrement concurrencé par un type comme Malebranche (ça me scie), mais presque plus personne ne le lit. Alors, quand il a fallu choisir une référence majeure<sup>4</sup>, que faire, comme disait le barbichu de Leningrad. Si à l'époque, en 68, on pouvait trouver que la révolution tombait dans l'Esthétique (Hegel), il fallait lui opposer l'Éthique. C'est aussi con que ça. Donc Spinoza. Les tics de Spinoza. Les triques aussi. Et c'est ainsi que Baruch se retrouve accolé au fondement hégélien. Manière de répéter qu'il n'y a personne derrière lui, et que parmi les frères Ripolin de la philo, il est le dernier, celui qui ne craint rien.

Spinoza, un patronyme qui ne fleure pas les plaines embrumées du Nord, tous ces lebbenitze, obbze, ficht, d-kart, quante, non, un blaze

---

<sup>2</sup> Et Luc Ferry ou Comte-Sponville ne savent même pas faire la différence entre une Fender et une Gibson.

<sup>3</sup> En plus Witt et Spi ont tous les deux écrit un *Tractatus*, logico-philosophicus pour le premier, théologico-philosophicus pour le second.

<sup>4</sup> Tout auteur de littérature populaire se doit de travailler dans la référence ou la citation, manière de montrer que, même s'il a choisi un genre mineur, ce n'est pas pour cela que c'est un imbécile inculturé.

rond, méditerranéen et qui peut facilement rimer avec pizza (un atout poétique essentiel). D'ailleurs, je ne suis pas le seul plumitif spécialisé en crimes littéraires à m'être intéressé à ce personnage défiant le temps. Spinoza apparaît bizarrement dans de nombreux polars<sup>5</sup>, généralement lu par le tueur en série juste avant qu'il ne débite une victime au couteau électrique. Voilà, Baruch est électrique. C'est de l'ordre de l'impensé radical. On ne peut pas tuer quelqu'un de sang-froid juste après avoir lu Bachelard.

En plus le batave au nom de torero a un avantage certain : il s'est opposé aux Eglises et en a subi les conséquences. Excommunié tous azimuts. Très fort. Moderne. Libertaire. Un plus. Il vivait en Hollande. Descartes, qu'est-ce qu'il a fait en Hollande ? Son *cogito/ergo* sent déjà bon la fumette, c'est tout<sup>6</sup>. Spinoza, lui, a pensé. La Hollande, l'autre pays de la philosophie<sup>7</sup>. Au contraire d'Hegel, il est seul, n'a pas généré d'école, et on n'a jamais vu des bandes de jeunes gens énervés se nommant les « Jeunes Spinozistes ». C'est pour ça qu'il était évident qu'il puisse quand même y avoir un jour une fraction-armée se réclamant de lui<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Par exemple, *Les Tueurs sont tristes* de Steve Knickmeyer (Série Noire) ou *la Spinoza Connection* de Lawrence Block (Seuil).

<sup>6</sup> Comme l'a magnifiquement démontré Frédéric Pagès dans une étude autant célèbre que récente (1001 Nuits).

<sup>7</sup> Berceau, plus tard, de Pannekoek et des situationnistes.

<sup>8</sup> *Spinoza for ever*.



Un Hegel ne vaut pas un quart de litre de super

## Variations marxistes sur un thème de Spinoza

Correspondance avec André Tosel

*Dans l'effort pour construire une philosophie marxiste, dans cette tentative pour différencier Marx de Hegel, pour «dépolluer» la dialectique en éliminant les contaminations idéalistes, peut-on attribuer à la référence à Spinoza le statut d'une garantie contre d'éventuelles tentations téléologiques ?*

Spinoza a pu être invoqué sous plusieurs aspects, non convergents dans la perspective de la ou d'une théorie marxiste. Il a pu être considéré au début du XX<sup>e</sup> siècle comme théoricien d'une conception du monde moniste et immanente, donnant au matérialisme dialectique un cadre ontologique, permettant de refuser les interprétations néo-kantiennes de la pensée de Marx. Ce fut la tentative du socialiste et philosophe russe Georges Plekhanov se réclamant du Engels des manuscrits de la *Dialectique de la nature*. Cette tentative risquait de produire une ontologie matérialiste et naturaliste, gouvernée par le principe de la conversion de la nécessité en liberté, donc par une téléologie objective. Cette dernière pouvait faire du communisme le dernier mot d'une odyssée de la nature se faisant histoire, de la nébuleuse au communisme en construction, comme le soutint le *diamat* soviétique. Ce monstre théorique avait perdu en chemin la critique spinozienne de la métaphysique et de la superstition théologico-politique qu'à la même époque évoquait l'italien Antonio Labriola. Celui-ci connaissait la pensée spinozienne, qui insistait sur la dimension non naturaliste mais spécifique et référentielle de la pensée de Marx penseur d'une *praxis* qui, tout à la fois dans la nature, à côté d'elle et au-dessus d'elle, produit le terrain artificiel de l'histoire.

Les deux penseurs (Plekhanov et Labriola) admettaient la dialectique de la contradiction et ne la réduisaient pas à une logique des oppositions. Mais si le premier avait confiance dans la négation de la négation, le second était plus circonspect : il faisait du monisme une simple «*tendance formelle*» qui devait être spécifiée en prenant en compte la pluralité des sciences, sans réductionnisme. L'histoire demeurait une «*tragédie du travail*» sans garantie autre que celle de possibles en suspens et s'ouvrait la voie d'une analyse des processus historiques et de leur contingence. Quel Spinoza pour quelle pensée de Marx ? Cette première division des usages de Spinoza dans l'interprétation de Marx ne sera pas la seule ...

C'est l'apport d'Althusser d'avoir renouvelé le rapport de Spinoza à Marx en faisant de Spinoza un moyen théorique majeur d'une *emendatio intellectus* marxiste, d'une purification et d'une réforme de l'entendement marxiste, notamment de son rapport non élucidé à la dialectique de Hegel considérée comme la théorie d'un procès sujet immanent à la succession de ses formes temporelles et articulé par le développement d'une contradiction spéculative simple. C'est aussi l'apport d'Althusser d'avoir montré l'irréductibilité du rapport imaginaire aux rapports sociaux, d'avoir pensé l'idéologie sur l'analogie du premier genre de connaissance spinozien : s'il est vain de compter sur une mythique transparence du social à chaque esprit pour espérer la disparition de ce rapport imaginaire, ce rapport peut en revanche être indéfiniment transformé par la constitution des notions communes œuvres de la raison et par la compréhension de l'essence singulière des choses singulières. C'est enfin l'apport d'Althusser d'avoir proposé sur la base de la référence à la causalité modo-substantielle l'idée d'une causalité structurale, celle de la cause immanente absente de ses effets, ouvrant ainsi une logique de surdétermination contre toute dialectique des contradictions simples propres à un tout unifié par un principe s'exprimant en chacune des déterminations de la pratique. Spinoza a ainsi été un moyen de déconstruction d'une vulgate marxiste dominée par un hégélianisme du pauvre. Certes cela n'épuise pas «la question Hegel», mais ce spinozisme althussérien a été libérateur en ce qu'il a tenté d'ouvrir

en même temps un chantier théorique de reconstruction pour une pratique philosophique à hauteur des défis de l'époque.

*Lorsqu'Althusser écrit que «l'idéologie interpelle les individus en sujets», on devine la possibilité d'une filiation somme toute naturelle avec l'articulation que Spinoza propose entre déterminisme et liberté, et avec sa critique du libre arbitre. Mais ce lien est-il suffisant pour inscrire Marx dans la descendance directe de Spinoza ?*

Spinoza a toujours soutenu que la conscience réflexive de la servitude des passions tristes n'est pas une connaissance adéquate produisant une transformation du rapport des sujets aux autres sujets dans les institutions produites avec leur trans-subjectivité. Marx dans sa théorie des fétichismes et des niveaux de l'abstraction réelle cherche à penser la manière dont les rapports sociaux produisent dans leur apparaître un efficace qui est partiellement celui d'une illusion que la critique ne peut dissoudre : les sujets continuent à prendre pour des rapports de sujets les rapports de choses et à se constituer ou s'accepter comme choses ou instruments (machines à extorquer ou à produire de la survaleur au service du capital). Il faudrait remettre en cause le modèle de la nécessité comprise se faisant liberté que l'on attribue traditionnellement à Spinoza et dont Marx aurait hérité. L'effet d'émancipation subjective ou de désidéologisation partielle repose sur un déplacement et une transformation des affects qui n'est pas intellectualiste, mais pratique. Spinoza et Marx ont affronté la même difficulté pour penser les effets de subjectivation émancipatrice et c'est peut-être du côté de la psychanalyse qu'il faut chercher ce que tous deux ont cherché : un gain de la puissance de penser et d'agir du plus grand nombre.

*Louis Althusser relisait Marx en osmose avec les préoccupations épistémologiques de notre époque et a introduit dans le référentiel marxiste*

*les concepts de coupure, de lecture symptomale, de surdétermination... Cette audace théorique, par ailleurs porteuse de critique politique, caractérise-t-elle aussi les emprunts analogiques qu'Althusser effectue dans les œuvres de Spinoza ?*

Oui. Spinoza pensait du point de vue d'une démocratie-processus, non pas d'une démocratie-régime qu'il n'idéalisait pas en fin de l'Histoire, mais pensait comme un problème constitutif du politique, celui des rapports entre les masses soumises aux passions, aux affects, et l'ordre des institutions elles aussi prises dans les jeux inter- et trans-subjectifs des affects. Althusser a en définitive compris que le complexe théologico-politique s'était reformé en des conditions nouvelles au sein de l'expérience du communisme historique. Voilà pourquoi il affirme l'éternité de «*la forme idéologie*» sous la variation de ses contenus, tout en maintenant que ces contenus peuvent être asservissants ou inégalement émancipateurs et porteurs de transformations positives en certaines conditions historiques (question de l'humanisme pratique anti-stalinien, mais lié à une certaine idéologisation des droits de (*l'homo œconomicus*)). C'est la réalité de la société soviétique érigée en modèle qui est l'objet de l'inquiétude réformatrice d'Althusser qui se veut comme son Spinoza. Ceci dit, l'insistance sur la démocratie-processus est plus le fait des élèves devenus penseurs indépendants d'Althusser comme Etienne Balibar. Ce dernier réhabilite la tradition du libéralisme éthico-politique, du droit d'avoir des droits revu par Hannah Arendt et cherche à reformuler une théorie du «*devenir sujet*» qui hérite de Spinoza, bien sûr, mais aussi de Locke pour qui Althusser n'avait pas de sympathie particulière. Althusser est demeuré le critique permanent de l'idéologie du sujet juridique et de son rapport à l'Etat comme le prouve la discussion sur la dictature du prolétariat qui hante sa pensée. Il n'a pas manifesté beaucoup d'intérêt pour le *Traité politique* dont Alexandre Matheron proposait à la même époque une lecture novatrice. Mais sous son rapport de plus en plus étroit à Machiavel, fondateur d'une politique fondée sur un matérialisme de la rencontre et de l'aléatoire, Althusser fait agir Spinoza en réduisant

la place du nécessaire supposé de Spinoza et en présentant un portrait un peu énigmatique de l'ontologie spinozienne. Rien n'a à justifier pour Spinoza le fait qu'il y ait quelque chose plutôt que rien. Les choses sont et sont prises dans le mouvement infini de leur production, sans autre fondement que les modes de relation qui les font être en tant que choses singulières finies, comme êtres singuliers finis, simultanément corps et esprit, se composant, se décomposant et se re-composant. On entre alors dans un autre paradigme que celui du premier Althusser déconstructeur de tout marxisme antérieur plus que reconstruteur.

C'est Antonio Negri, non Althusser, qui a implanté en terre marxiste le Spinoza politique en le situant comme figure majeure d'une ontologie politique du «*pouvoir constituant*», mêlant les études de Matheron à l'élaboration anti-dialectique de Deleuze, excluant plus radicalement l'hégélianisme au profit de la lignée de Machiavel. Mais cette fois Negri présente une construction de la politique fondée sur le pouvoir de résistance des multitudes et de leur capacité à se rapprocher les acquis du capitalisme cognitif. Ce qui réintroduit une théorie du primat relativement économiciste et nécessaire des forces productives.

*Le communisme de la raison, le droit défini par la puissance de la multitude, la séparation du politique et du religieux sont des principes de la démocratie idéale, travail inachevé par Spinoza et compatibles en tout cas avec la vulgate marxiste. Peut-on accorder à Spinoza le mérite d'avoir «dénaturalisé» et donc politisé le rapport au religieux, précédant ainsi la dénaturalisation des rapports économiques qui est au centre de l'œuvre de Marx ? Il reste que Marx pose le problème du dépérissement de l'Etat, ce que n'envisage pas Spinoza chez qui l'institution est nécessaire pour construire un «affect commun». Comment, dès lors, concilier ces problématiques ?*

C'est là un point essentiel. La dénaturalisation du rapport au religieux et sa traduction en termes de puissance politique est bien comparable à la dénaturalisation des rapports économiques et à sa traduction en termes de réappropriation de puissance humaine par les subalternes qui sont privés du monde produit par leur activité. La question du fétichisme fait le pont entre ces deux moments. La question de l'Etat se pose, en effet.

Les interprétations se divisent une fois encore. Negri rejoint Althusser dans son anti-étatisme de principe alors que Balibar et d'autres (Laurent Bove) tentent de reformuler la question du politique en reformulant la question des institutions politiques (Etat et parti). La question de l'Etat recouvre celle des institutions politiques du commun et elle ne peut être éludée, surtout à une nouvelle époque de transformation des territorialisations, comme l'Union européenne. Il est évident qu'il est difficile en effet de concilier ces problématiques, et la référence à Spinoza ne saurait être considérée comme une panacée. Elle a été un moyen de voir plus clair en Marx ou de voir autrement. Et c'est une référence divisée. Balibar et Negri sont des pro-européens convaincus en ce qu'ils voient dans l'Union européenne la possibilité d'un nouvel espace à construire permettant de dépasser les nationalismes et les racismes et d'instaurer une forme d'universalisme cosmopolitique, successeur de feu l'internationalisme prolétarien. De son côté, Lordon est plus circonspect en ce que pour lui l'espace politique européen est une forme de contrainte qui oblige les Etats à organiser la dénationalisation au profit de zones régionalisées d'accumulation financière et de la mise en concurrence sauvage de la force de travail transnationale, en assumant le risque de nouveaux conflits nationalitaires et de racisation des conflits.

### *Le retour du naturel*

La référence à Spinoza sert des programmes théoriques et politiques différents et l'invocation d'une philosophie de l'immanence absolue se dit en plusieurs sens. Spinoza est invoqué pour dessiner une autre voie, mais celle-ci se sépare en plusieurs chemins. Il donne un espace théorique de référence commune à ces chemins singuliers et des éléments différents peuvent servir de boîte à outils dans le frayage de

ces voies. Il en fut ainsi dans une autre constellation historique avec la division entre le Spinoza théoricien radical des Lumières françaises (Diderot, le curé Meslier) et le Spinoza spéculatif post-kantien invoqué de manière contradictoire par les grands de l'idéalisme allemand (dans le *Pantheismusstreit*, le conflit du panthéisme) que sont Fichte, Schelling, Hegel, jusqu'au Spinoza matérialiste du renversement opéré par Feuerbach, lui-même assimilé par le jeune Marx.

*De Boltanski à Lordon, le nouvel esprit du capitalisme ne peut se comprendre qu'en prenant en considération les nouvelles techniques du management. Cette nouvelle exploitation passionnelle peut s'articuler sur la problématique spinoziste des «affects» et du «conatus». Peut-on encore, de ce point de vue, parler de la libération du prolétariat, idée qui risque alors de relever de la «fantasmagorie» ?*

Cette nouvelle référence à Spinoza tente de construire une théorie des affects sociaux expliquant la prise de la logique du capitalisme sur les subjectivités et permettant de comprendre comment le capitalisme se fait désirer, supporter (à tous les sens du terme, y compris sportif). Elle reste à tester, mais dans notre misère intellectuelle elle a le grand mérite d'entrer dans une analyse fine des mécanismes du *management* et de parier sur la résistance des masses subalternes, sur les limites incompressibles de ce que l'on peut imposer en matière de soumission réelle sous et par le capital. Je crois que de toute manière, toutes ces élaborations sont contraintes de compliquer la contradiction du capital et du travail par la prise en compte des différenciations anthropologiques qui ont toujours «réalisé» concrètement et historiquement la logique pure et abstraite du capital. C'est un problème récurrent dans le marxisme : comment prendre en compte les nations et les nationalismes, les empires et les impérialismes, les régions et les régionalismes, les ethnies et les racialismes, les religions et les confessionnalismes ? La problématique des *conatus*, de leur composition intersubjective et trans-subjective,

de leur puissance de production d'affects du désir inscrits dans les rapports sociaux (imitation positive ou négative, contamination des amours et des haines) permet de penser l'articulation avec la logique pure du capital producteur et destructeur de mondes. Voilà pourquoi la catégorie de masses subalternes, originairement élaborée par Gramsci, utilisée par Spinoza dans un sens complexe, est aujourd'hui plus opératoire que celle de classes univoquement définie, ou en tout cas tout autant nécessaire.

*Plus anecdotiquement : la promotion de Spinoza est-elle le prix à payer pour légitimer la place de Marx dans un courant matérialiste que la spiritualité universitaire rechigne à reconnaître, problème spécifique à la philosophie académique française ?*

Oui et non. Spinoza en France a été depuis longtemps, en effet, l'objet à la fois d'une attention soutenue et d'un refoulement virulent dès le XVIII<sup>e</sup> siècle et après la Révolution française, tout comme le courant du matérialisme radical et la pensée dialectique de Hegel. Le spiritualisme relativement laïc du libéral Victor Cousin qui a dominé l'Université française a vu en lui, en accord cette fois avec le catholicisme, l'ennemi subversif, porteur d'un autre laïcisme et d'un panthéisme révolutionnaire. Plus tard, sous la Troisième République, en réaction contre ce spiritualisme, se forma un idéalisme néokantien, qui eut à se confronter à Spinoza pour défendre l'esprit critique et la liberté de conscience. Ce fut le cas de Léon Brunschvicg, politiquement radical-socialiste, affrontant Spinoza à Pascal. Cette époque donna lieu à une remarquable poussée d'études spinoziennes dominées par les ouvrages de référence de Victor Delbos, chrétien et républicain laïc qui était partagé entre Spinoza et Kant auquel il consacra une étude fondamentale. Histoire ancienne donc.

C'est dans les années 1960 que l'intérêt pour Spinoza se relance. Les études universitaires sérieuses sont nombreuses et inspirent des appropriations qui ont des visées plus « engagées », dont celle

d'Althusser pour le marxisme. Mais c'est avant tout la recherche de Gilles Deleuze – *Spinoza et le problème de l'expression* – qui fait date et qui compose un Spinoza anti-dialectique, porteur de ce qu'il faut nommer un paradoxal spinozisme-nietzschéisme démocratique, qui est la véritable source de Negri. L'insistance sur la subversion spinozienne devient un lieu commun qui permet d'acclimater dans une université dominée encore par un idéalisme spiritualiste des positions philosophiques critiques et éventuellement marxisantes. Mais ce serait une erreur de réduire ce mouvement à une feuille de vigne posée sur le vilain sexe du matérialisme marxiste ou anarchiste, permettant de l'acclimater et d'introduire un peu d'air dans la philosophie académique française.

Qui pose la question doit, même anecdotiquement, prendre en compte une conjoncture particulière qu'il faut certes réfléchir après coup et situer en ses limites. Mais il serait imprudent et peu généreux de se donner une position de surplomb. Il faudrait aussi interroger les conjonctures académiques d'autres nations et en particulier les philosophies académiques anglo-saxonnes, dominées par une orientation analytique savante, qui est souvent une dénégation totale de l'histoire et de ses conflits, de son tragique. Même si les X spinozismes marxisants sont de la philosophie bricolo, ils méritent une critique sérieuse. Chacun fait ce qu'il peut là où il lui est donné d'exister et de penser dans une conjoncture donnée. Il reste à savoir quels déplacements producteurs d'émancipation intellectuelle, morale et politique ont produit les spinozismes français dans une période où pendant longtemps la référence à Marx a été forclosée. A suivre donc. Histoire ouverte...



Les Hégéliens, y en a vraiment marre ! Ça va chier pour leurs poines !

## Althusser : le détour par Spinoza

Jean-Maurice Rosier\*

On a beaucoup glosé sur la référence au discours d'autrui et dans le cas qui nous occupe, on ne peut parler d'une surcharge citationnelle de Spinoza par Althusser. L'évocation souvent est peu explicite et on peut comprendre que cette pratique discrète relève de la déformation académique, milieu où la citation obligée relève de l'appartenance au champ du discours universitaire, une marque de scientificité en somme. Pour penser aux extrêmes, écrit Matheron<sup>1</sup>, reprenant Rancière, « *il faut soulever la pierre tombale qui cache le réel* ». On peut donc y voir également le signe d'une déformation professionnelle chez un professeur qui, parce que membre du PCF, n'était pas autorisé à s'éloigner des écrits autorisés : ceux de Marx, bien sûr, et de la tradition militante surtout. Qu'on se rassure, à l'époque il n'est pas question d'hérésie, ni de lorgner les bas-côtés du parcours établi. Spinoza est reconnu par Marx lui-même comme un matérialiste conséquent et Plekhanov, le maître de Lénine, avait écrit que le matérialisme dialectique est une variante du spinozisme. Althusser peut donc affirmer sans crainte dans sa biographie que « *Marx a pensé dans les pensées de Spinoza* »<sup>2</sup>. Ce diagnostic figure dans nombre de travaux, tels ceux de Bertell Ollman : dans ses écrits sur

---

\* Professeur honoraire de l'Université libre de Bruxelles, membre du comité de rédaction.

<sup>1</sup> François Matheron, *Cours d'Althusser sur Machiavel*, Seuil, 2007.

<sup>2</sup> *L'avenir dure longtemps*, Stock, 1992, p.201 ; voir aussi les pp.209 et suivantes, pp.348 et 359. Même orientation chez Matheron, qui affirme dès 1949, en « bon stalinien », travailler Spinoza comme précurseur de Marx (Multitudes web, novembre 2000).

la dialectique<sup>3</sup>, ce dernier démontre que la philosophie des relations internes, qui joue un rôle dans l'abstraction marxiste du capital comme processus, place Marx sous l'influence de Spinoza, au sens où chez Spinoza, les parties qui s'associent pour former la totalité sont «*les modes de la nature*».

C'est Perry Anderson<sup>4</sup> qui va se charger de quitter l'hypothèse du passé personnel, du jardin secret et l'on pourrait ajouter de la pratique conventionnelle stalinienne. Pour lui, l'hommage appuyé d'Althusser à Spinoza dans *Lire 'Le Capital'*<sup>5</sup> par exemple, témoigne de la conjoncture caractérisée par une stagnation de la pensée marxiste en l'absence de tout projet socialiste en Europe, pensée qui alors s'oblige par défaut à un recours forcé à la problématique philosophique traditionnelle. De même, Raymond Aron ironisera sur ce «*marxisme imaginaire*» qui atteste de la vitalité de la pensée bourgeoise, car écrire que la science marxiste de l'histoire prend pour modèle la connaissance spinoziste de l'éternel ne peut que procurer une satisfaction intellectuelle aux agrégés de philosophie<sup>6</sup>. C'est oublier que Spinoza est le penseur qui dénonce toute légitimité religieuse du pacte politique, donc toute conception téléologique de l'histoire dont s'accommodait le marxisme stalinien.

C'est avec la publication d'*Eléments d'autocritique*<sup>7</sup> qu'Althusser rend cohérentes ses références spinozistes. Elles ont d'abord servi à le dédouaner de l'accusation d'avoir importé dans le marxisme le modèle structuraliste d'où la dynamique historique est absente. Elles ont ensuite conforté les thèses althussériennes dans la dispute idéologique, à l'intérieur du PCF, contre la tendance humaniste et eclectique qui s'exprime en termes de sujet, d'essence, d'origine et de finalité. La sortie du dogmatisme stalinien a vu s'affronter deux courants prétendant à l'hégémonie : d'une part, Roger Garaudy qui aime citer Fichte et qui penche, comme des penseurs de l'Europe de l'Est, pour un humanisme socialiste et une ouverture dans tous

<sup>3</sup> Edition Syllepse, 2005.

<sup>4</sup> Perry Anderson, *Sur le marxisme occidental*, Maspero, 1977, pp. 90-95.

<sup>5</sup> Maspero, 1968, p. 128.

<sup>6</sup> Raymond Aron, *Marxismes imaginaires*, Gallimard, collection Idées, 1970, p. 199.

<sup>7</sup> Hachette, 1974, chapitre 4.

les domaines (rappelons-nous le «*Réalisme sans rivage*» où sont dénoncées les directives de Jdanov) ; de l'autre, Althusser et ses disciples avec des exigences de scientificité marquées par une neutralité bienveillante à l'égard des décisions politiques du parti. On connaît la suite de l'histoire de cette lutte par philosophes interposés, Fichte contre Spinoza, l'arbitrage de la direction du PCF aboutissant à l'ostracisme de Garaudy et à la reconnaissance d'Althusser comme philosophe communiste, mais pas comme idéologue du parti. L'ouvrage *Positions*<sup>8</sup>, édité sous le label du parti, témoigne de cette demi-consécration. Descartes, pour éviter la censure, disait «*s'avancer masqué*». Confronté à l'orthodoxie marxiste dominante, Althusser n'a-t-il pas usé du même stratagème en convoquant Spinoza, détour obligé pour éviter l'assaut frontal dans un rapport de force défavorable ?

Mais revenons à Spinoza. Pour Eric Marly<sup>9</sup>, les emprunts de vocabulaire effectués par Althusser relèvent de l'imposture. Déjà en 1925, en URSS, Spinoza nourrissait les débats entre mécanistes et dialecticiens dans leur lutte pour l'hégémonie idéologique, avant la bolchevisation de la philosophie dès 1930. Althusser, quant à lui, concède que le détour par Spinoza pour lire Marx est responsable d'une déviation théoricienne dans sa réflexion. Cette déviation s'est concrétisée dans sa tentative précipitée de bricoler une philosophie qui permet la compréhension de la démarche de Marx dans *Le Capital*, alors que cette philosophie n'est pas explicitée dans cet ouvrage où se mêlent la science de l'histoire et l'histoire concrète. Réponse trop rapide aux errements du XX<sup>e</sup> Congrès du PCUS, dira Jacques Rancière<sup>10</sup>.

Bien évidemment, le compte n'est pas nul et la philosophie nécessaire, car elle permet selon le propos d'Althusser de «*ne plus se raconter d'histoire*». Dans la correspondance qu'il entretient avec Franca<sup>11</sup>, Althusser répète avec sincérité que Spinoza est le plus grand de tous

<sup>8</sup> Editions sociales, 1976.

<sup>9</sup> Eric Marly, *Althusser, un sujet sans procès*, Gallimard, 1999.

<sup>10</sup> Jacques Rancière, *La leçon d'Althusser*, Gallimard, 1974, p. 115.

<sup>11</sup> Louis Althusser, *Lettres à Franca*, Stock, 1998.

(p. 579), qu'il est son maître unique (p. 528). Preuve encore de cette admiration, la création d'un groupe de réflexion en 1967 qu'il baptise «*groupe Spinoza*».

Dans sa préface à l'ouvrage posthume d'Althusser *Initiation à la philosophie* (PUF 2014), Guillaume Sibertin-Blanc explique la nécessité, dans la pratique philosophique, du détour ou du recours (à Spinoza, mais aussi à ces philosophes qui dérangent la tradition idéaliste). Il ne s'agit pas simplement d'opposer le matérialisme à l'idéalisme et d'inverser l'effet de domination d'une tendance sur l'autre, ce qui ne dérange pas la logique interne du champ philosophique. Au contraire, la pratique marxiste de la philosophie se doit de lutter contre les déterminations idéologico-politiques (l'extériorité) qui permettent la fermeture du champ philosophique, *enclosure* organisée parce qu'elle résulte de la domination de classe. Recourir à Spinoza, c'est se donner les moyens d'opérer une rupture pour faire émerger ce que la tradition hégémonique refoule ou occulte sans retomber dans les illusions d'une philosophie matérialiste dialectique. La philosophie marxiste, si elle existe, viendra en effet aussi de la lutte dans les autres pratiques.

On peut esquisser la lecture particulière que fait Althusser des réponses apportées par Spinoza aux problèmes philosophiques de son temps : déterminisme, structure du préjugé, nouveau modèle de pensée basée sur les mathématiques. Tout d'abord la philosophie non apologétique de Spinoza, qui échappe à la tentation de vérité (le vrai fondant lui-même ses propres normes), l'amène à soutenir l'autonomie du travail intellectuel et à rejeter justement la police de la vérité, celle du *dia-mat* voilant les interventions de l'autorité politique. Ensuite, la critique de l'illusion chez Spinoza permet à Althusser d'avancer dans l'élaboration de sa conception de l'idéologie et dans sa critique de l'idéalisme et de l'empirisme<sup>12</sup> – et par là même d'établir les conditions de la production théorique. Enfin Spinoza a construit un système avec une double causalité<sup>13</sup> : celle du tout sur chaque partie (causalité structurale, celle de la nature naturante pour parler comme Spinoza), et l'efficace propre à chaque niveau. Pour Althusser, ce

<sup>12</sup> «Se servir de Spinoza pour combattre l'empirisme et l'idéalisme», dans *Positions*, Ed. Sociales, 1971, pp. 151-153.

<sup>13</sup> Pierre-François Moreau, *Spinoza*, Seuil, 1975, p.128.

tout complexe avec ses connexions causales est celui de Marx, si ce n'est qu'il peut y avoir surdétermination et toujours détermination de la sphère économique en dernière instance. Une telle perspective condamne l'historicisme et l'économisme ou le rabattement des instances sur une temporalité unique, le reflet mécanique comme le reflet expressif et surtout évite de répéter les erreurs à la Lyssenko.

On peut douter de ces analogies, car il existe d'autres détours productifs chez Althusser pour appréhender la scientificité du marxisme : la coupure empruntée à Bachelard, la totalité sociale découverte chez Montesquieu et l'idéologie comme une sorte d'inconscient où se lit l'influence de Lacan, et puis encore Machiavel ... On devine qu'il est *a contrario* d'autres approches possibles de Spinoza, comme celle de Frédéric Lordon, qui entend construire une économie politique spinoziste<sup>14</sup> en prenant au sérieux les développements de Spinoza sur le désir et les affects en général ... Mais ceci est une autre histoire, comme de s'interroger si le marxisme a besoin d'une philosophie ou d'une nouvelle pratique de la philosophie, dilemme de conclusion du dernier ouvrage publié du vivant d'Althusser<sup>15</sup> et qui justifie les propos d'Etienne Balibar expliquant qu'Althusser «*détruisait, dé-construisait ou défaisait ce qu'il avait fait*»<sup>16</sup>. Alors, détour ou non par Spinoza ? Qu'importe, mais détour par Althusser pour un marxiste, certainement.

---

<sup>14</sup> Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude, Marx et Spinoza*, La Fabrique, 2011.

<sup>15</sup> *Sur la philosophie*, Gallimard, 1994.

<sup>16</sup> Etienne Balibar, *Ecrits pour Althusser*, La Découverte, 1991, p. 61.



Les Spinozistes ne doivent, en aucun cas, prendre un train en marche

## Notes sur Spinoza, Marx et le sujet de la politique

Louis Carré\*

*« Associer, c'est régner par le droit du nombre ; mais le nombre, pour être fort, doit être grand. Agglomérer sans but, ce n'est pas unir, c'est embarrasser ».*

*La Voix des Femmes*, journal quotidien, socialiste et politique,  
organe des intérêts de toutes  
3 avril 1848

De prime abord, il peut paraître étrange, voire aberrant, de croiser Spinoza et Marx sur le thème du sujet de la politique. L'un et l'autre ne sont-ils pas précisément de ceux qui ont dénoncé dans le sujet une « *illusion* » (Althusser) et qui, au nom de l'immanence et de la détermination « *en dernière instance* » des bases matérielles de la société, ont refusé d'accorder au politique et à l'Etat une quelconque transcendance et autonomie ?

1. Sans chercher à nier la présence d'une critique spinozienne et marxienne du sujet et de la politique, il faut souligner que de cette critique découle aussi une **autre** forme de subjectivité que celle traditionnellement admise dans la pensée philosophique moderne, ainsi qu'une **autre** manière de concevoir le politique que celle qui le fait dériver de l'Etat. Spinoza contre Descartes, Marx contre Hegel : le sujet spinozien et marxien n'est ni une substance pensante à part la nature (la *res cogitans* cartésienne) ni une « *idée* » ou une

---

\* Philosophe, chargé de recherche FRS-FNRS, ULB.

«conscience de soi» aspirée dans un devenir téléologique («l'esprit» hégélien). Loin de fonder à lui seul un «empire dans un empire», le sujet résulte en revanche d'une composition de rapports, d'un nœud de relations, d'une suite de rencontres. Pour le dire dans les termes de la sixième thèse sur Feuerbach, «l'essence humaine n'est point chose abstraite, inhérente à l'individu isolé. Elle est, dans sa réalité, l'ensemble des relations sociales»<sup>1</sup>. Spinoza récuse pour sa part les philosophes pour lesquels «l'âme humaine n'est pas produite par des causes naturelles, mais est créée immédiatement par Dieu dans un tel état d'indépendance par rapport au reste des choses qu'elle a un pouvoir absolu de se déterminer» (TP II, 6)<sup>2</sup>. L'«illusion» idéologique du sujet classique consiste en la croyance en un sujet existant indépendamment des rapports qui le constituent. De même, «l'illusion politique» (Marx) consiste à poser l'Etat comme une entité subsistant au-dessus des rapports de force dont il est constitué.

2. L'autre sujet d'une autre politique porte un nom : «multitude» (Spinoza), «prolétariat» (Marx). Quel type de politique se trouve nécessairement engagé par la «multitude», par le «prolétariat»? On pourrait la baptiser «politique du plus grand nombre». Spinoza indique de quoi il s'agit lorsqu'il retrace dans son *Traité politique* la constitution de la multitude : «Si deux individus s'unissent ensemble et associent leurs forces, ils augmentent ainsi leur puissance et par conséquent leur droit ; et plus il y aura d'individus ayant aussi formé alliance, plus tous ensemble auront de droit» (TP II, 13)<sup>3</sup>. Cette politique du plus grand nombre, qui, chez Marx, prend la forme du devenir révolutionnaire des masses, ne doit toutefois pas être confondue avec une politique de la grande majorité. Dans le cas de la première, il s'agit d'intensifier la multitude en sa commune puissance d'agir ; dans la seconde, il n'est question que de compter isolément les voix et les opinions des uns et des autres. On remarquera au passage la différence qu'il y a entre la démocratie intensive de Spinoza et de Marx et nos démocraties bourgeoises.

<sup>1</sup> Voir le commentaire, à bien des égards «spinozien», de cette thèse par Etienne Balibar dans son épilogue à *La philosophie de Marx*, La découverte, Paris, 2014.

<sup>2</sup> Le *Traité politique* (abrégé en TP, suivi des numéros de chapitre et de paragraphe) est cité à partir de Spinoza, *Traité politique* (trad. E. Saisset, révisée par L. Bove), Livre de poche, Paris, 2002.

<sup>3</sup> Cf. Ch. Ramond «La loi du nombre (ou la démocratie comme 'régime absolu')», in Spinoza, *Œuvres*, V. *Traité politique*, PUF, Paris, 2004, pp. 7-43.

3. Si le sujet de la politique (la «*multitude*», le «*prolétariat*») ne tire sa consistance que de l'ensemble des rapports dont il est composé, rien n'empêche, dans des circonstances données, sa décomposition. Tout sujet est fini dans la mesure même où il persévère dans son être. C'est donc en toute conséquence qu'on trouve chez Spinoza la thèse d'une multitude réduite à l'état inerte de troupeau : «*une cité où la paix n'a d'autre base que l'inertie des sujets, lesquels se laissent conduire comme un troupeau et ne sont exercés qu'à l'esclavage, ce n'est plus une cité, c'est une solitude*» (TP V, 4). A cette thèse d'une décomposition de la multitude fait écho chez Marx la description du *lumpenproletariat* en termes de «*déchet*», de «*rebut*»<sup>4</sup>, et «*écume de toutes les classes*». Qu'il s'agisse de «*troupeau*» ou de *lumpenproletariat*, le sujet de la politique semble être réduit à un état de totale impuissance. Pour Spinoza comme pour Marx, ces figures de non-sujet ne sont pourtant que des figures-limite. Car être sujet, c'est-à-dire être pris dans un ensemble de relations, c'est toujours à la fois subir **et** agir, affecter **et** être affecté, produire des effets **et** être le produit d'effets. L'impuissance **totale** relève du même cas limite que la puissance **totale**. Il n'y a pas de sujets **totale**ment désubjectivés ; il n'y a que des processus en cours de subjectivation, de désubjectivation et de resubjectivation. Autrement dit, même dans le cas limite où une multitude ou une classe paraît condamnée à l'inaction, à l'inertie et à l'esclavage, il subsiste en elle une capacité **réelle**, réelle parce que naturelle et non illusoire, de résistance. Une telle capacité, Spinoza la désigne par «*l'affect d'indignation*» qui fait basculer «*l'état civil*» en «*état de guerre*» (TP IV, 4). Ou encore, comme il l'écrit dans le *Traité théologico-politique*, «*jamais les hommes ne se sont dessaisis de leur droit et n'ont transféré leur puissance, au point qu'ils ne restent plus du tout redoutables aux personnes mêmes ayant fait l'acquisition de ce droit et de cette puissance*»<sup>5</sup>.

4. Le sujet de la politique a nécessairement une histoire : histoire de sa composition, décomposition, recomposition, sous un ensemble donné de rapports. La question de savoir si cette histoire a un sens relève du même type d'illusion que celle entretenue par le sujet classique et

<sup>4</sup> Note CM : *lumpen* en allemand = chiffon, guenille, ... ; *verbe* = vagabonder ; composés = / racaille.

<sup>5</sup> Spinoza, *Traité théologico-politique*, in *Œuvres*, Gallimard, Paris, 1954, chapitre XVII, p. 843.

par l'autonomie absolue de l'Etat. L'idée d'un sens de l'histoire ou d'un progrès historique laisse supposer qu'il existerait, avant même toute constitution d'un ensemble de rapports, une forme idéale, essentielle, à laquelle le sujet devrait se conformer.

S'il fallait malgré tout donner sens à l'histoire du politique, ce serait tout au plus celui que lui confère la loi « naturelle », strictement immanente, du plus grand nombre. C'est ainsi que l'ordre rationnel d'exposition dans lequel Spinoza nous présente dans le *TP* les trois formes de régime (monarchie, aristocratie, démocratie) épouse le mouvement réel d'une « massification » du politique. Comme « *les rois ne sont pas des dieux, mais des hommes* » (*TP* VII, 1), ils ne règnent jamais seuls, mais toujours accompagnés d'un nombreux conseil. En raison de la « crainte » qu'elle éprouve à leur égard (*TP* VIII, 4), l'aristocratie doit quant à elle toujours compter sur les plébéiens qu'elle gouverne. La démocratie, enfin, est le règne « *entièrement absolu* » de la multitude (*TP* XI, 1). A travers son analyse des régimes, Spinoza nous donne en quelque sorte à voir la « nature » profonde du politique qui est de reposer sur « *la puissance de la multitude* » (*TP* II, § 17) : la multitude se « politise » à mesure que les régimes défilent dans l'exposé *more geometrico* du *TP*.

Mais ceci n'empêche pas le philosophe d'Amsterdam de considérer également les tendances inverses au cours desquelles « *les démocraties se changent en aristocraties et les aristocraties en monarchies* » (*TP* VIII, 12). C'est l'intrusion fortuite d'étrangers sur le territoire national qui pousse les démocraties à distinguer entre une classe de citoyens et de non-citoyens. Or, ajoute Spinoza, « *tandis que le nombre des étrangers s'accroît tous les jours, celui des citoyens au contraire diminue par beaucoup de causes. Souvent des familles viennent à s'éteindre ; d'autres sont exclues de l'Etat pour cause de crimes ; la plupart, à cause du mauvais état de leurs affaires privées, négligent la république, et pendant ce temps-là un petit nombre de citoyens puissants ne poursuit qu'un but : régner seuls. Et c'est ainsi que par degrés l'Etat tombe entre les mains de quelques-uns, et puis, par l'effet des intrigues, d'un seul* » (*TP* VIII, 12).

Cette tendance historique au plus petit nombre, inverse à celle du plus grand nombre, n'est pas sans rappeler l'analyse marxienne de la « ligne descendante » suivie par la révolution de 1848 : de la « république sociale » à la « république démocratique », de la « république parlementaire » au coup d'Etat du 2 décembre 1851, les événements relatés dans *Le 18 brumaire* débouchent sur le goulot du bonapartisme, sur « le despotisme d'un individu ». Marx remarque : « la société semble maintenant avoir rétrogradé en deçà de son point de départ ; en fait, il lui faut d'abord créer le point de départ révolutionnaire, la situation, les conditions, les rapports sociaux qui, seuls, rendent vraiment possible la révolution moderne »<sup>6</sup>. En conclusion du Livre I du *Capital*, est évoquée l'idée d'une accélération révolutionnaire du cours de l'histoire qui recoupe le mouvement d'une « massification » de la politique chez Spinoza. Le lent et séculier processus d'accumulation capitaliste (« l'expropriation de la masse par quelques usurpateurs ») fait place à la possibilité réelle d'une rapide révolution prolétarienne (« l'expropriation de quelques usurpateurs par la masse »)<sup>7</sup>. Pourtant, comme le montrent à leurs manières les luttes des classes en France analysées à chaud par Marx, le processus historique garde ses lourdeurs, ses inerties, ses pesanteurs propres, qui sont faits d'autant de retards et de reculs.

A lire Spinoza et Marx, il y aurait comme un apparent décalage entre la théorie de l'histoire (la loi du plus grand nombre) et la pratique historique (la pesanteur des structures de domination). Ce décalage n'est cependant pas de l'ordre d'une nouvelle illusion. Car il s'agit moins d'ordonner aux pratiques réelles de rattraper les retards qu'elles ont accumulés vis-à-vis de la pure théorie que de mettre celle-ci constamment à l'épreuve de celles-là. Autrement dit, c'est la pratique qui juge ultimement de la théorie, et non l'inverse. C'est ce qu'Althusser, reprenant à son compte la définition par Spinoza du vrai comme *index sui*, entendait par « le critère de la pratique ». Et c'est sans doute aussi ce que Marx (et les situationnistes à sa suite) entendait par « créer la situation » révolutionnaire, au sens non pas de créer de toutes pièces une situation à partir du cerveau « délirant » de quelques idéologues, mais de puiser à même les ressources

<sup>6</sup> Marx, *Les Luttes de classes en France*, Gallimard, Paris, 2002, p. 180.

<sup>7</sup> Marx, *Le Capital* I, in *Œuvres* I. Economie, Gallimard, Paris, 1965, p. 1240.

réelles des masses, dans une conjoncture historique donnée. «Créer la situation», c'est précisément ce en quoi consiste le sujet de la politique. Et pour cela, nul besoin d'un idéal à atteindre, puisque du nombre, de la masse, il y en a forcément au travail dans l'histoire.

5. La pesanteur de l'histoire renvoie à celle des structures de domination. «*Les hommes – écrit fameusement Marx – font leur propre histoire, mais ils ne la font pas de plein gré, dans des circonstances librement choisies ; celles-ci, ils les trouvent au contraire toutes faites, données, héritage du passé*»<sup>8</sup>. A quelques siècles d'intervalle, Spinoza lui avait donné par avance la réplique : «*c'est un point certain que les séditions, le mépris ou la violation des lois doivent être imputés moins à la méchanceté des sujets qu'à la mauvaise organisation de l'Etat. Les hommes ne naissent pas propres ou impropres à la condition sociale, ils le deviennent*» (TP V, 2). La mise en parallèle de ces deux passages montre déjà les limites de l'interprétation de Toni Negri suivant laquelle «*pouvoir et puissance constituent un antagonisme absolu*»<sup>9</sup>. Les rapports qu'entretiennent, d'une part, la *potestas* des institutions en général et de l'Etat en particulier et, de l'autre, la *potentia* de la multitude ne sont pas «absolument» antagoniques, sauf à considérer, comme tend à le faire Negri, que le sujet de la politique est pur de tout élément institutionnel, immunisé contre toute forme de pouvoir, libre de toute attache et de toute condition, ce qui ferait de lui – nous l'avons vu – un non-sujet. L'ensemble des rapports en lesquels consiste un sujet contient aussi (et surtout) des rapports de type institutionnel. En ce sens, les institutions forment les supports dont les sujets sont les suppôts (les Träger dirait Marx). L'Etat, la religion, le capital se présentent comme de formidables machines à produire des sujets, des fabriques à assujettissement<sup>10</sup>. L'histoire carbure aux masses autant qu'à l'idéologie dominante, aux sujets politiques autant qu'aux sujets idéologiques. Le sujet de la politique travaille les institutions dans la mesure où le sujet de l'idéologie est travaillé par elles.

<sup>8</sup> Marx, *Les Luittes de classes en France*, op. cit., p. 176.

<sup>9</sup> T. Negri, *L'Anomalie sauvage – Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Ed. Amsterdam, Paris, 2007, p. 344.

<sup>10</sup> Au sujet du sujet de l'idéologie, voire les réflexions récentes de P. Macherey, *Le sujet des normes*, Ed. Amsterdam, Paris, 2014.

Ceci amène, tant Spinoza que Marx, à envisager l'hypothèse paradoxale d'une certaine «matérialité» des illusions, des imaginaires, des idéologies, véhiculés par les structures institutionnelles de domination. L'illusion d'un Etat incarnant la «volonté générale» du peuple surgit dès lors qu'il se trouve découplé de sa base conflictuelle. La dissolution des idéologies dominantes ne se décrète donc pas à coup «d'ontologie» et d'affirmation du «*pouvoir constituant*» de la multitude comme semble le présumer Negri, mais au travers d'un lent travail de sape de leurs bases matérielles. Supprimer les illusions du pouvoir dominant et les modes de subjectivation qui les accompagnent, cela s'opère non pas par opposition du sujet illusoire de l'idéologie au sujet réel de la politique mais par réduction matérialiste du premier au second. Ainsi, pour Marx, on ne se défait de l'illusion bien réelle de l'Etat qu'en le ramenant aux conflits matériels qu'il camoufle. D'où sa définition désillusionnée et désillusionnante du meilleur régime politique : «*La meilleure forme de l'Etat est celle où les antagonismes sociaux ne sont pas estompés, et ne sont pas jugulés par la force, c'est-à-dire par de simples artifices, donc en apparence seulement. La meilleure forme de l'Etat est celle où ils entrent en lutte ouverte et trouvent ainsi leur solution*»<sup>11</sup>.

6. La démocratie est le régime «*le plus naturel*», dicit Spinoza dans le *Traité théologico-politique*. La démocratie est «*l'énigme résolue de toutes les constitutions*», dicit le jeune Marx dans le *Manuscrit de Kreuznach* (1843). Rien d'étonnant à ce privilège accordé à la démocratie par ces deux penseurs des masses, même si le privilège en question ne relève pas d'un choix arbitraire, mais découle directement, «naturellement», de la loi du plus grand nombre. Reste que la «*démocratie*» au sens où l'un et l'autre la comprennent entraîne avec elle une série de tensions et d'apories intimement liées à leur conception du sujet de la politique (la «*multitude*», le «*prolétariat*»). C'est l'idée chez Spinoza que «*s'il y a une souveraineté absolue (imperium absolutum), c'est celle que possède la multitude toute entière*» (TP VIII, 3). Notons l'usage du «si» par Spinoza, comme s'il envisageait ici une limite du politique qui fonctionnerait en même temps comme son jalon. Car, au fond, à quoi ressemblerait un régime

<sup>11</sup> Marx, «La Révolution de Juin», in *Œuvres IV. Politique*, Gallimard, Paris, 1994, p. 18.

politique basé sur «*la multitude toute entière*», si la plupart du temps la multitude est celle qui craint le régime ou qui en est craint (TP VII, 27) ? De son côté, Marx proclame la «*dictature du prolétariat*» comme moment transitoire «*vers l'abolition de toutes les différences de classes tout court, vers l'abolition de tous les rapports de production sur lesquels elles reposent, vers l'abolition de toutes les relations sociales qui correspondent à ces rapports de production, vers le bouleversement des idées qui naissent de ces relations sociales*»<sup>12</sup>. Comme le souligne Etienne Balibar, le prolétariat est «*par définition la négation de toute politique, identifiée à une illusion/abstraction idéologique*»<sup>13</sup>. Dans la «*démocratie*» et la «*société sans classes*», le sujet de la politique semble tendre vers sa propre dissolution, au sens d'une perte progressive de sa qualité constitutive d'être de rapports. Il n'est plus multitude faisant face à *l'imperium*, ni protagoniste de la lutte des classes, puisque *l'imperium* est désormais fondé en son nom et que les classes ont été supprimées. Bien que l'un le subisse et que l'autre l'active, le sujet (la multitude démocratique, le prolétariat) et le non-sujet (le «*troupeau*», le *lumpenproletariat*) de la politique poursuivent un même processus de dissolution en «*masse*» du sujet.

7. Une fidélité théorique et pratique à une politique spinozienne et marxienne demanderait à mettre l'accent, au sein de la loi du plus grand nombre, moins sur la quantité («*le nombre*») que sur l'intensité («*le plus grand*»), en vue d'une critique des «*illusions*» démocratiques bourgeoises dont nous sommes les inertes sujets. Prolétariat et «*troupeau*», multitude et *lumpenproletariat*, même combat !

<sup>12</sup> Marx, *Les Luttes de classes en France*, op. cit., p. 122.

<sup>13</sup> E. Balibar, *La crainte des masses – Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, Paris, 1997, p. 182.

# Le Politique, la Politique : de Rousseau à Marx, de Marx à Spinoza

Etienne Balibar\*

1. En 1925, en complément de ses études et de ses éditions savantes de Rousseau, on publiait à Manchester un recueil posthume d'études de C-E. Vaughan – *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau* – qui allait devenir un classique de l'enseignement de la philosophie politique<sup>1</sup>. Plusieurs générations y découvraient, disposées autour du «*centre absent*» signalé par le nom du philosophe genevois, les doctrines de Spinoza, de Locke, de Vico, de Burke, de Fichte, de Mazzini et d'autres. Or nous nous trouvons aujourd'hui à la même distance du *Manifeste du parti communiste* (rédigé en 1847), du *Capital* (dont le Premier Livre paraît en 1867), ou de l'*Anti-Dühring* (1878) que la première génération de «marxistes» par rapport au *Discours sur l'origine et les fondements de l'égalité parmi les hommes* (1754) ou au *Contrat social* (1762). Et l'on pourrait se demander si le contraste entre «l'avant Marx» et «l'après Marx» ne constitue pas – ainsi que naguère le rapport à Rousseau – le centre absent de nos lectures de la tradition politique, dans lesquelles nous cherchons des clés pour le présent, y compris pour ce qui concerne Spinoza.

---

\* Article publié pour la première fois dans *Studia Spinozana*, vol. 9, 1993, «Spinoza and Modernity: Ethics and Politics» (Special Editorial Team : Etienne Balibar ; Helmut Seidel ; Manfred Walther), Königshausen & Neumann, Würzburg.

<sup>1</sup> Vaughan C-E, *Studies in the history of political philosophy before and after Rousseau*, edited by A-G. Little with portrait and memoir; Volume I: From Hobbes to Hume; Volume H: From Burke to Mazzini. New and cheaper edition, Manchester University Press, 1939.

Du fait de leurs effets politiques contradictoires – révolutionnaires, contre-révolutionnaires – «rousseauisme» et «marxisme» ont eu dans leurs siècles respectifs des postérités d'importance comparable<sup>2</sup>. Mais l'analogie a des bases plus précises. Dans une phrase célèbre qui figure au début du *Contrat social* (I, 5), Rousseau s'était demandé «ce qui fait qu'un peuple est un peuple», quel est donc le principe de son unité interne. Question préalable à toute réflexion sur la constitution d'un gouvernement. De leur côté Marx et Engels, en réfléchissant sur le rôle de la lutte des classes, des mouvements de masses et de la «conception du monde» socialiste et communiste, déplaçaient l'interrogation : du problème de l'unité interne d'un **peuple**, telle qu'elle est instituée dans l'Etat, vers le problème de l'unité révolutionnaire **du peuple**. Mieux encore, ils se posaient la question du «peuple du peuple», qu'ils cherchaient à retrouver dans la classe ouvrière sous le nom de «*prolétariat*». Ils semblaient ainsi radicaliser la pensée politique démocratique **moderne**, avec sa tension interne caractéristique entre «*insurrection*» et «*constitution*» que l'œuvre de Rousseau met particulièrement en lumière<sup>3</sup>. Mais d'un autre point de vue, ils en prenaient tout simplement le contrepied.

Qui veut évaluer le degré d'originalité de la théorie marxienne de la politique, la nature exacte de la coupure qu'elle a représentée, et les contraintes qu'elle impose à qui vient après elle (en sorte que nous sommes tous, irréversiblement, des «post-marxistes»), doit donc nécessairement se reporter au précédent rousseauiste.

Sur un point essentiel Rousseau avait rompu avec toutes les théories antérieures de la «constitution». La législation étant désormais l'expression de la souveraineté populaire, devenait immanente. Et il s'avérait impossible de continuer à penser la politique comme un ensemble de règles ou comme un «art» du gouvernement et des gouvernants (fussent-ils collectifs). De ce fait la lecture et l'usage de ses prédécesseurs changeaient complètement de sens. De même

---

<sup>2</sup> Par leurs siècles, j'entends ceux qui viennent après-coup : le XX<sup>e</sup> siècle aura été le «siècle de Marx» comme le XIX<sup>e</sup> avait été le «siècle de Rousseau» : ce qui pourrait nous donner à penser qu'un oubli de Marx dans les décennies à venir n'est guère plus probable qu'une disparition de l'intérêt pour Rousseau ne l'était au XIX<sup>e</sup> siècle.

<sup>3</sup> Balibar Etienne, «Citoyen Sujet – Réponse à la question de J-L. Nancy : Qui vient après le sujet?» dans *Cahiers Confrontation*, n°20, 1989.

Marx et Engels (pratiquement inséparables l'un de l'autre sur ce point) rompirent avec les représentations des forces motrices et du sens de l'histoire en termes de volonté ou de fins de la raison. Il devint impossible de penser la politique de façon purement «idéologique». Loin d'atténuer cette rupture, la «crise du marxisme» qui se déploie sous nos yeux n'a fait qu'en souligner la portée.

2. A cet égard je crois pouvoir soutenir l'idée générale suivante. Quand on passe de Rousseau à Marx un renversement s'opère. Si Marx a radicalisé l'engagement démocratique de Rousseau, de façon parfaitement consciente (songeons notamment à ses fréquentes allusions à la théorie rousseauiste de la propriété privée comme origine de l'aliénation), ce fut à la condition de **renverser le sens même de la notion de politique**. Rousseau est le représentant par excellence d'une conception de **l'autonomie du politique**. C'est même lui qui, en dissociant «souveraineté» et «gouvernement», et en déplaçant la première des «gouvernants» aux «gouvernés», a permis que cette conception survive à l'âge classique. De son point de vue la politique peut bien avoir des conditions, elle peut bien avoir affaire à une matière sociale complexe faite «de passions» et «d'intérêts», elle n'en est pas moins, en dernière analyse, rationnellement **fondée sur elle-même**, en tant qu'activité ou pouvoir «constituant» du peuple et des individus qui le forment<sup>4</sup>. On a donc une sorte de «cercle vertueux» : la politique présuppose une autonomie des concepts et des décisions dont elle crée elle-même les conditions<sup>5</sup>. Cette autonomie du politique a certes des antécédents dans une ancienne tradition républicaine centrée sur la figure du **citoyen**. On en trouve également la trace chez Spinoza, dans le *Traité théologico-politique* et surtout dans le *Traité politique*, lorsque Spinoza définit la démocratie comme l'Etat «*le plus naturel*», *omnino absolutum*, dans lequel chaque individu jouit «*d'autant de droit que de puissance*» (*tantum jus quantum potentia*). Avec les révolutions

<sup>4</sup> Plus on s'accordera avec Negri pour souligner l'importance de la notion du pouvoir constituant dans la politique moderne, plus on s'étonnera de le voir systématiquement exclure Rousseau de la tradition dont il est le principal représentant ! Cf. Negri Antonio, *L'anomalie sauvage : Pouvoir et puissance chez Spinoza*, trad. de l'italien par François Matheron, PUF, Paris, 1982 ; et *Il Potere Costituente : Saggio sulle alternative del moderno*, SugarCo Edizioni, Carnago (Varese), 1992.

<sup>5</sup> Ce que suggère Althusser dans son article de 1966, c'est que *le Contrat social* peut être lu comme une tentative aporétique (et peut-être désespérée) pour recréer les conditions de l'autonomie politique, qui sont aussi les conditions de l'autonomie de la politique (Althusser Louis, «Sur le Contrat social (les Décalages)», *Les Cahiers pour l'Analyse*, n°8, 1966, pp. 5-42).

américaine et française il apparut clairement qu'elle devient effective seulement si elle exprime une autre autonomie : celle du «peuple» lui-même, émergeant comme sujet collectif, imposant la souveraineté populaire dans un acte d'**insurrection** permanente. Mais précisément Marx, imprégné de cette tradition, en a complètement renversé l'expression théorique : il expose une conception de **l'hétéronomie de la politique**. Pour lui la «vérité» et la «réalité» de la politique ne résident pas **en son propre sein**, dans sa propre conscience de soi ou son activité, mais **en dehors d'elle-même**, dans ses conditions et ses objets «extérieurs». Cette extériorité de la politique la constitue intrinsèquement.

Il y a là un aspect fondamental du **matérialisme** de Marx (alors que la conception rousseauiste de l'autonomie du politique, comme trace permanente de l'insurrection constituante, est à l'origine du renouvellement de l'idéalisme). Il serait tout à fait erroné de comprendre pour autant ce matérialisme comme un réductionnisme ou un économisme vulgaire. Marx, on le sait, a identifié dialectiquement **le procès politique**, où s'insère l'activité des individus et des groupes sociaux, avec le développement des contradictions de **son autre** : **l'économique** au sens large du terme. S'agit-il donc d'anéantir ou de dénier l'existence de la pratique politique ? Au contraire, il s'agit de la **reconstituer** d'une façon qui soit plus effective. Elle devient alors «*politique de classe*», c'est-à-dire qu'elle est pensée comme une pratique sociale qui, de part et d'autre (du point de vue de la classe dominante comme de la classe révolutionnaire), doit en permanence transgresser les limites institutionnelles du politique reconnu. Il ne peut en aller autrement, s'il est vrai que l'exploitation et la domination, donc l'antagonisme impliqué dans le rapport social de production, étendent leurs conséquences à la totalité des aspects de la vie sociale dans la société. Ainsi s'explique le paradoxe apparent que nous héritons de Marx : pour inscrire effectivement **l'autonomie du peuple** – son autodétermination et son émancipation – au centre de **la politique**, un démocratisme radical doit renoncer à soutenir l'autonomie **du**

**politique.** Marx définit le peuple du peuple comme classe ouvrière révolutionnaire. Il construit autour de cette identification une théorie de l'hétéronomie de la politique : sans doute la plus puissante et la plus complète dans la philosophie moderne, fondée sur une identification matérialiste provocante de la politique et de son autre, l'économie<sup>6</sup>.

Un siècle après Marx, nous ne pouvons méconnaître que cette formulation radicale de l'hétéronomie de la politique ait déterminé un changement d'époque. Tout le débat politique en a été déplacé (y compris dans la tradition libérale). Cependant il est non moins clair que c'est justement ce **court-circuit** de la politique et de l'économie (dont la contrepartie historique a été l'importance centrale de la « politique du travail » dans le fonctionnement même de l'Etat), qui est aujourd'hui remis en question par la crise du marxisme et les transformations sociales qui la sous-tendent. On ne s'étonnera pas dans ces conditions que revienne au premier plan l'idée d'une « philosophie politique » comme théorie de l'autonomie du politique. La question est donc posée d'un retour à Rousseau ou, de façon légèrement différente, à Locke, ou à Kant – plus rarement à Spinoza, dont on sent bien qu'il se laisse malaisément ramener à ce point de vue. Question philosophiquement cruciale, mais qui est loin d'être tranchée, bien qu'elle traverse toute une partie des travaux contemporains.

3. C'est ici qu'une confrontation avec la pensée de Spinoza peut s'avérer décisive. Lire Spinoza dans son texte et dans son contexte, mais aussi tenter de mettre en œuvre des concepts et des orientations « spinozistes » dans la réflexion sur la politique moderne, ne serait-ce pas le moyen, tout à la fois, de comprendre ce qui est en jeu dans les antinomies de la politique marxienne, et ce qui les rattache aux dilemmes classiques de l'insurrection, du pouvoir constituant et de l'institution étatique ? Dès le XVII<sup>e</sup> siècle, en identifiant le « sujet politique » non pas à la **nation** ou au **peuple**, mais à une entité plus originaire, la **masse** ou « *multitudo* », *multitudo*, Spinoza dans ses trois grandes œuvres de maturité – *l'Ethique*, le *Traité théologico-politique*

---

<sup>6</sup> Il ne faut donc jamais séparer, chez Marx, la critique « économique » du politicisme et la critique « politique » de l'économisme : ce que j'ai essayé de décrire ailleurs comme le court-circuit caractéristique du marxisme et de sa théorie des luttes de classes (Balibar Etienne, « L'idée d'une politique de classe chez Marx », in *Marx en perspective*, Bernard Chavance (ed.), Editions de l'EHESS, Paris, 1985, pp. 497-526).

(TTP) et le *Traité politique* (TP) inachevé – a déjà rencontré à sa façon toutes les questions que soulève le dilemme de l'autonomie et de l'hétéronomie, au croisement de la politique et de l'ontologie.

L'importance unique que revêt pour nous la philosophie spinoziste, comme j'avais essayé de le montrer ailleurs, ne vient pas seulement de ce qu'il confère à la *multitudo*<sup>7</sup> une fonction constituante dans l'Etat (en définissant le droit naturel des citoyens comme *potentia multitudinis*). Elle vient de la façon dont il enquête sur l'ambivalence du phénomène des «mouvements de masses» dans l'histoire. Que les mouvements de masse à base sociale et religieuse constituent la base nécessaire du consensus «démocratique» nécessaire à la conservation des Etats (*imperia*), et **en même temps** la menace de destruction la plus forte pesant sur leur existence (à travers ce que le TP, VII/25, appelle le «*retour à la masse*»), telle est la question politique cruciale – imposée par la conjoncture des crises et des révolutions de l'âge classique – qui oblige de remonter à une «ontologie» (ou mieux : à une «*étiologie*») de la multitude. Les mouvements populaires ne doivent pas être pensés comme les fantômes d'un «état de nature» que le droit et l'autorité politique s'emploieraient à conjurer, mais comme la **réalité** même de la politique dans l'histoire<sup>8</sup>: une réalité qui se construit et évolue dans l'élément de **l'imagination**. Cependant l'attention théorique sans égale que Spinoza, parmi les théoriciens classiques, a portée à cette base imaginaire de la politique, ne va pas sans une profonde ambivalence de sa part. *Terrere nisi paveant* : l'expression de Tacite (*Annales*, I, 29) reprise dans le TP (VII/27) et sous une forme légèrement différente dans *l'Ethique* (E 4P54S : *Terret vulgus, nisi metuat*<sup>9</sup>), a toujours conservé chez lui une signification à la fois explicative et normative.

<sup>7</sup> Je pense que la meilleure traduction française du terme *multitudo* est le pluriel «les masses» (cf. Balibar Etienne, «Spinoza, l'anti-Orwell – la crainte des masses» dans *Les Temps Modernes*, n°470, 1985, pp. 353-398).

<sup>8</sup> C'est aujourd'hui seulement qu'on commence à comprendre, par delà trois siècles de lectures «métaphysiques», que Spinoza est un grand théoricien (anti eschatologique) de l'histoire. Cf. notamment :

Tosel André, *Du matérialisme de Spinoza*, Editions Kimé, Paris, 1994 ;

Albiac Gabriel, *La synagogue vide – Les sources marranes du spinozisme*, trad. de l'espagnol, PUF, Paris, 1994 ;

Moreau Pierre-François, *Spinoza : L'expérience et l'éternité*, PUF, Paris, 1994.

<sup>9</sup> Note CM : «*La foule a de quoi terrifier à moins qu'elle ne craigne*» (trad. La Pléiade, OC, p. 536).

Sans doute faut-il voir ici l'une des causes qui confèrent un caractère aporétique à ses définitions juridiques de la démocratie, dans laquelle il nous invite pourtant à voir l'Etat «*le plus naturel*» et «*le plus absolu*». L'aporie de la démocratie chez Spinoza (qui tient tout entière dans l'impossibilité de définir une fois pour toutes des mécanismes institutionnels permettant à la multitude souveraine de contrôler elle-même ses passions, ou de **ne pas se terrifier elle-même**) explique les conséquences, tantôt conservatrices, tantôt révolutionnaires, que l'on a pu tirer de ses arguments. Mais c'est elle aussi qui pour nous fait tout le prix de sa philosophie. Sans elle on ne pourrait lire chez Spinoza ni un concept matérialiste de la liberté, étroitement lié à sa conception originairement «trans-individuelle» de la nature humaine<sup>10</sup>, ni surtout une dialectique de la «communauté» dans l'histoire, qui repose sur la mise en évidence des rapports de présupposition mutuelle entre l'**identification** affective et la **communication** rationnelle (fondée sur l'utilité réciproque), dépassant d'emblée, par conséquent, l'opposition de la *Gemeinschaft* et de la *Gesellschaft*, de «l'individualisme» et du «holisme», dont la plupart des discussions contemporaines sur l'essence du politique demeurent tributaires.

Sans doute Spinoza avait-il une conception très démocratique des fonctions complémentaires de la liberté collective et des libertés ou droits individuels (en particulier le droit à la pensée et à l'expression). L'une et les autres, en effet, s'enracinent pour lui, en dernière analyse, dans la puissance constructive et vivante du *conatus* trans-individuel<sup>11</sup>. Il n'en était pas moins conscient des formidables difficultés qu'elle comporte dans la pratique. Et il avait une représentation très négative des «révolutions», qu'il pensait toujours selon le mode ancien, comme des changements de la forme du régime ou de la personne des gouvernants, accompagnés de révoltes populaires. De là sans doute son incapacité (et la nôtre, quand nous le suivons) à mettre en valeur un autre aspect de la politique démocratique : l'aspect de **négativité** impliqué dans toute insurrection contre la domination (ou l'aliénation) et la discrimination (ou l'inégalité) **organisées** dans un «appareil» ou

<sup>10</sup> Comme ce sera plus tard le cas chez Marx, au terme de sa critique de «l'essence humaine». Cf. Balibar Etienne, *La philosophie de Marx*, La Découverte, Paris, 1993.

<sup>11</sup> Note CM : pour mémoire, voir intro de ce numéro.

un ensemble d'appareils d'Etat. Or c'est précisément cette négativité que présuppose l'universalité de la politique moderne.

4. J'ai proposé ailleurs<sup>12</sup> une expression unique pour désigner cette double insurrection : la **proposition de l'égaliberté**. Les textes révolutionnaires modernes (et particulièrement la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*), posent que liberté et égalité sont en principe inséparables, voire identiques, dans la forme logique d'une négation, ou mieux, d'une double négation : pas de liberté sans égalité, pas d'égalité sans liberté. Ils fondent sur cette identité une nouvelle définition du citoyen qu'on pourrait aussi (par contraste avec la citoyenneté locale et exclusive du *zôon politikon* aristotélicien et du *civis romanus*, mais aussi avec la citoyenneté morale de la *cosmopolis* stoïcienne et la citoyenneté transcendante de la *civitas dei* agustinienne) appeler une citoyenneté pratique « infinie ».

Cependant la proposition de l'égaliberté ne constitue rien moins qu'un axiome stable, la *Grundnorm* d'un ordre juridique autorégulé. Une fois **énoncée** (matériellement inscrite et périodiquement répétée dans l'histoire<sup>13</sup>) elle ne peut plus être ignorée. Mais elle ne peut pas davantage être réalisée dans des institutions sans contradictions ni conflits. Et ces contradictions ont concerné indissociablement les deux grandes médiations de l'égalité et de la liberté dans les institutions de la politique moderne : la propriété et la communauté (*ownership* et *membership*). Car chacune d'entre elles donne lieu à un conflit ouvert : communauté **nationale** contre communauté **de classe** (dont la forme idéale est l'internationalisme prolétarien, seul internationalisme effectif aux yeux de Marx, qui a donné sa formulation classique à cette antithèse dans le *Manifeste*), propriété **capitaliste** (ou monopoliste) contre propriété fondée sur le **travail personnel** d'autre part (chacune d'entre elles dénonçant l'autre comme « expropriation »).

<sup>12</sup> Balibar Etienne, *Les frontières de la démocratie*, La Découverte, Paris, 1992. Note de l'éditeur : voir aussi *CM*, n°185, juillet 1992, « Vive l'Egaliberté ! ».

<sup>13</sup> Une des répétitions les plus manifestes, et les plus décisives, étant précisément l'*Adresse inaugurale* de la Première Internationale, en 1864 : « *l'émancipation des travailleurs sera l'œuvre des travailleurs eux-mêmes* », où l'on retrouve exactement l'expression du droit universel à la politique qui découle de la proposition de l'égaliberté.

Le discours de la lutte de classes (qu'il soit bourgeois ou prolétarien) n'a rien fait d'autre au long de deux siècles que croiser de diverses façons ces deux antithèses<sup>14</sup>.

La confrontation des formes opposées sous lesquelles a été pensée la **communauté**, et par conséquent la figure du **sujet collectif** ou **sujet de l'histoire** à l'époque moderne, nous intéresse ici plus particulièrement<sup>15</sup>. Après le détour par Rousseau, un détour par Fichte serait ici le plus éclairant. En dépit de ce que suggèrent trop de lectures rapides, encore fréquentes aujourd'hui (notamment en France, où continuent de régner à cet égard de solides préjugés nationalistes), Fichte dans les *Discours à la nation allemande* de 1808 n'a rien de commun ni avec le culturalisme, ni avec l'historicisme, encore moins avec le racialisme : sa présentation de «*l'élection du peuple allemand*» recueille le double héritage de la Réforme et du Jacobinisme, elle est profondément universaliste. Elle constitue donc un élément de réflexion privilégié pour quiconque veut sortir des alternatives abstraites comme «l'individualisme» et du «holisme», ou celle du «rationalisme» et de «l'irrationalisme», afin de comprendre le rôle que jouent les catégories de l'universalisme moral (ou de l'universalisme **symbolique**<sup>16</sup>) dans la formation et l'idéalisation des identités collectives qui reposent sur les notions dialectiques d'activité et de subjectivité. Mais ce qui vaut pour la **nation** fichtéenne vaut, en termes quasiment identiques, pour le **prolétariat** marxien, en tant que force qui crée l'avenir au sein même du présent, par la «*dissolution de l'état de chose existant*», dont elle n'est que l'expression consciente.

<sup>14</sup> Il s'agit là, notons-le, des conflits reconnus comme tels qui s'expriment **ouvertement** dans le discours politique. D'autres sont refoulés ou marginalisés : en particulier les expressions sociales de la différence sexuelle et de la différence intellectuelle, c'est-à-dire des grandes divisions anthropologiques qui ressortent après-coup, et nous donnent aujourd'hui le sentiment d'être entrés dans l'âge d'une politique «postmoderne».

<sup>15</sup> L'expression «sujet de l'histoire» semble directement appelée par toute comparaison entre les grandes philosophies de l'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle, pour autant qu'elles associent le thème de l'**action** ou de la **pratique** et celui de la **conscience** ou de l'**esprit collectifs** : qu'il s'agisse de l'**humanité** kantienne, de la **nation** fichtéenne, du **peuple** hégélien ou du **prolétariat** marxien. Cependant elle ne figure chez aucun de ces auteurs. C'est Lukacs, dans *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923), qui l'a inventée et l'a imposée à toute la philosophie contemporaine, y compris dans son interprétation des classiques.

<sup>16</sup> Milner Jean-Claude, *Les noms indistincts*, Seuil, Paris, 1983.

5. A nouveau nous pouvons ici nous retourner vers Spinoza, dont la philosophie agit comme un révélateur des fonctions ambivalentes de l'universalisme en politique, et donc dans la philosophie. Spinoza ne peut certainement pas être représenté comme **anti-universaliste** (en dépit de ce que tendent parfois à suggérer quelques comparaisons rapides avec Nietzsche). Pour autant il n'est pas non plus un tenant de l'universalisme, dans sa figure classique issue de l'humanisme et de l'*Aufklärung*. Le concept auquel nous renvoie, en dernière analyse, sa pensée du trans-individuel, ou de la nature en tant que réseau infini de toutes les relations actuelles entre individus (y compris les individus humains), n'est pas celui d'universalité mais de **singularité**. Hors de toute téléologie, l'universel apparaît chez lui, non comme une essence, mais comme une représentation plus ou moins inadéquate, rationnelle ou passionnelle, des conflits ou des rencontres constructives (*convenientiae*) entre essences singulières. C'est pourquoi, précisément, il peut nous donner les moyens de comprendre la contradiction qui est susceptible de s'élever entre des conceptions «formelles» et «substantielles», «négatives» et «positives», de l'universalité. Par exemple entre l'idée révolutionnaire du droit universel à la politique (*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, Adresse inaugurale* de l'Internationale) et la représentation elle-même universaliste de la communauté nationale (*Discours à la nation allemande*). Ou encore la contradiction qui se développe au sein même de la catégorie marxienne du prolétariat, qui participe manifestement des deux façons de comprendre l'universalité.

Cette fonction critique de la philosophie spinoziste revêt certainement une importance cruciale aujourd'hui, alors que l'universalité est devenue «réelle», par ce qu'on appelle la «mondialisation» de l'économie, de la politique et de l'information (*Globalization*) : non pas toutefois au sens d'une harmonisation ou pacification des luttes de classes et de nations (ou de communautés ethniques et religieuses), mais plutôt – malheureusement – au sens d'une extension au monde entier des antagonismes qui en découlent. Elle n'est pas moins décisive en ce qui concerne notre usage du concept de **révolution**. La métaphore du «renversement» du pouvoir établi n'a jamais disparu,

on le sait, de son usage classique. Mais la signification moderne est bien davantage celle d'un procès continu qui mènerait de l'oppression à la résistance, de l'injustice subie à l'insurrection, et de celle-ci à la libération collective. Schème clairement téléologique : s'il ne conduit pas nécessairement à une théorie de la «fin de l'histoire» à travers la réalisation de ses «buts» c'est-à-dire à une nouvelle eschatologie, il n'en implique pas moins, nous l'avons vu, la représentation d'un sujet ✓ de l'histoire qui se constitue au cours de ces étapes successives. Ce *Lernprozess* ou *Bildungsprozess* est ainsi à la fois une construction et une libération du sujet par lui-même. C'est le cœur du grand «idéalisme» moderne (après Rousseau, de Kant à Fichte, à Hegel, à Marx lui-même), qui n'est pas un idéalisme de la représentation du cosmos et de son ordre parfait, un idéalisme des formes, des essences ou des idées, mais un idéalisme historique étroitement lié à la conjoncture et à l'idéal de la révolution. L'*Urvolk* fichtéen<sup>17</sup> est une expression pure de cet idéal révolutionnaire de l'activité du sujet (*Tätigkeit*), qui occupe à nouveau la place centrale dans les *Thèses sur Feuerbach* de Marx, jusqu'à la redoutable formule finale : «Les philosophes ont seulement interprété différemment le monde, ce qui compte, c'est de le **changer**».

6. Soyons ici, cependant, très attentifs à ne pas résorber la complexité, la tension entre des pôles opposés qui parcourt les textes philosophiques. Le «prolétariat» marxien, forme et agent de la «transformation du monde», est certainement une figure du sujet de l'histoire se constituant lui-même dans le procès de sa propre libération. Tout autant que l'*Urvolk* fichtéen, il est un concept «empirico-transcendantal» nommant une **communauté morale** investie de la mission de sauver l'humanité (une «élection» aurait dit Spinoza). Et de même, au cours des deux derniers siècles, nationalisme (ou patriotisme) et socialisme n'ont cessé de fonctionner symétriquement, comme des identités symboliques à la fois interpellantes et interpellées. Mais dans le **matérialisme** de Marx, dont j'ai dit plus haut que l'horizon est constitué par une théorie de l'hétéronomie de la politique, il y a aussi, très manifestement, un élément de **déconstruction de**

<sup>17</sup> Note CM. En allemand, *Urvolk* : peuple ancien, premier, original, authentique.

**la représentation du sujet**, qui porte également sur la figure du prolétariat.

Il faut noter ici que cette déconstruction découle inséparablement de l'analyse de l'exploitation comme forme d'organisation du procès de production «naturel-humain» (c'est souvent de ce côté-là que des historiens des idées ont cherché l'analogie entre Marx et Spinoza<sup>18</sup>), et du tableau concret des luttes de classes avec leur complexité politique propre, irréductible au simple développement de l'antagonisme ou de la «conscience de classe» (expression que Marx lui-même n'a d'ailleurs jamais utilisée). Althusser avait raison sur ce point (et raison d'y insister, en face de la dénégation massive dont cette originalité faisait l'objet chez les marxistes eux-mêmes) : à beaucoup d'égards le prolétariat de Marx est un **non-sujet dans l'histoire** plutôt qu'un **sujet de l'histoire**<sup>19</sup>.

Cependant une telle critique est-elle compatible avec les notions d'insurrection et de libération ? Plus précisément, est-elle compatible avec l'élément de vérité que les principes révolutionnaires cherchent à exprimer, par une condensation singulière du fait et du droit ? Comment penser qu'une proposition vraie puisse émerger dans des conditions historiques données, qu'elle soit énoncée **par et pour** une partie de l'humanité qui la renvoie alors à tous les autres hommes, sans que le groupe qui reconnaît la vérité, et qui s'y reconnaît lui-même, ne s'apparaisse en miroir comme **un sujet** ? Cette question n'est pas simple, et elle n'a jamais cessé de hanter les débats sur le marxisme et le socialisme. Mais elle recoupe exactement le problème qu'on peut poser en termes spinozistes à propos du rôle et de la nature des idéaux, des passions et des actions collectives. On le sait, un élément de spinozisme a souvent été imputé à Fichte, comme à d'autres philosophes de l'Absolu. De notre point de vue, il est plus pertinent d'analyser la nation fichtéenne comme une illustration

<sup>18</sup> Comme l'a bien vu Yovel, elle passe ici par la médiation de Feuerbach, et plus généralement de la tradition naturaliste (Yovel Yirmiahu, «Spinoza et Marx : l'homme-dans-la-nature et la science de la rédemption», dans *Spinoza et autres hérétiques*, 1989, trad. fr. Seuil, Paris, 1991).

<sup>19</sup> Ceci résulte, en particulier, de la façon dont Marx a pratiquement traité, sinon complètement théorisé, la «dialectique» des relations entre «masse» et «classe» dans ses œuvres de la maturité (cf. Balibar, *op. cit.* 1985). Un autre point de confrontation décisif avec Spinoza.

parfaite de la **communauté imaginaire** qui vient nécessairement redoubler la constitution autonome du peuple (*das Volk* devient *ein Volk*, et réciproquement). Il ne serait pas moins aisé de soumettre Marx à une déconstruction spinoziste analogue, en se fondant sur les expressions de la téléologie et donc sur le tableau imaginaire de la mission historique universelle du prolétariat qu'on peut trouver chez lui<sup>20</sup>.

Je crois pourtant que la critique deviendrait encore plus intéressante si, revenant à notre point de départ, elle prenait en considération le problème ou **l'objet que Spinoza et Marx ont eu en commun**, toute question de sources ou d'influences directes mise à part : le problème des «*masses*» et de leur rôle déterminant dans l'histoire. Cette comparaison nous conduit à l'idée que **Spinoza explique quelque chose qui reste inaperçu chez Marx** (et par conséquent elle peut expliquer chez Marx lui-même quelque chose qui est resté fondamentalement obscur, et lettre morte, pour la plupart des marxistes). Mais la contrepartie de cette idée est que **Marx explique quelque chose qui reste inaperçu chez Spinoza** (et par conséquent elle peut expliquer chez Spinoza lui-même quelque chose qui est resté occulté, volontairement ou non, chez la plupart des spinozistes). Il y a un élément d'analyse psychologique ou d'analyse du «*psychisme interindividuel*» chez Spinoza dans la théorie spinozienne des **identifications de masse** (à partir de *l'imitatio affectuum*), qu'on peut considérer non seulement comme la limite du marxisme, mais comme l'aporie intrinsèque de sa conception matérialiste de l'histoire.

Cependant celle-ci comporte aussi à l'évidence un concept des conditions économiques internes de la politique, et plus encore, de leurs antagonismes intrinsèques, qui échappe pour l'essentiel à Spinoza en raison de sa représentation utilitariste (et optimiste) de la composition des puissances individuelles dans la «*production*» de la société.

Cependant, de même que Marx fut assez dialecticien pour marquer dans ses analyses historiques la place nécessaire de l'imaginaire (sous le nom d'**idéologie** ou de **fétichisme**), de même Spinoza

<sup>20</sup> Albiac, *op. cit.* 1994.

fut assez dialecticien pour indiquer à l'occasion la nécessité des conditions réelles, économiques au sens large du terme, dans son analyse des effets politiques de l'imagination. C'est ce qui, par delà l'antithèse de l'autonomie et de l'hétéronomie du politique, nous amène à envisager, au moins comme une orientation de recherche, la complémentarité des questions de Marx et des questions de Spinoza comme un horizon privilégié pour la pensée actuelle de la politique.



Un groupe de Stals pourris, que les chiens de garde du Capital les bouffent !

# Le Spinoza «politique» d'Althusser

## Matérialité de l'idéologie et transformation subjective

Eva Mancuso\*

Althusser livre un premier bilan de son spinozisme en 1974 alors qu'il effectue l'autocritique du théoricisme de *Pour Marx* et de *Lire le Capital*. Spinoza y est accusé d'avoir contribué à précipiter la déviation théoriciste entraînant «l'oubli» de la question politique. Cette analyse a le défaut de laisser penser que le spinozisme est mobilisé uniquement lorsqu'Althusser, dans le cadre de débats autour des œuvres de Marx, s'efforce d'énoncer la philosophie marxiste afin de contrer les interprétations vulgaires qui en font l'héritier de Feuerbach et de Hegel. Pourtant, le spinozisme sous-tend également la démarche par laquelle Althusser se confronte plus directement aux problèmes surgissant dans la pratique concrète du mouvement révolutionnaire. Même si une grande part de son travail est à l'époque consacrée à la sauvegarde du marxisme scientifique contre ses formulations idéologiques, il commence dès les années 1960 à étudier les difficultés que l'histoire soviétique mettait au jour. Dans «Contradiction et surdétermination» (1962), Althusser réfléchit sur les éléments hérités de l'ancien régime que la Révolution de 1917 n'était pas parvenue à détruire et auxquels la politique marxiste continuait à se heurter. S'interrogeant sur la possibilité pour le mouvement révolutionnaire de transformer profondément la structure sociale, il questionne «*cette réalité qu'on appelle les 'survivances'*»<sup>1</sup>. Selon lui, c'est parce qu'elles ont une certaine existence matérielle, que les superstructures, et plus particulièrement les idéologies, survivent malgré la transformation de l'infrastructure économique. Or, lors de sa recherche sur le concept

---

\* Philosophe, Aspirante FRS-FNRS, Ulg.

<sup>1</sup> Althusser Louis, *Pour Marx*, La Découverte, Paris, 1986 (2005, p.114).

d'idéologie développée dans le sillage de cet article, c'est justement le sens de cette «matérialité» que Spinoza lui permet de préciser. J'aimerais dès lors montrer que tout un pan du spinozisme d'Althusser est sous-tendu par la question de la persistance, après la Révolution russe, de modes de vie et d'habitudes pouvant entrer en contradiction avec la mise en place d'une société communiste. Mon hypothèse est que réinsérer son «*détour par Spinoza*»<sup>2</sup> dans le cadre de sa réflexion sur l'existence matérielle des idéologies est nécessaire pour en saisir pleinement les implications, c'est-à-dire à la fois comprendre dans quelle mesure celui-ci a pu le conduire à négliger certaines questions marxistes primordiales et montrer les problèmes concrets qu'il lui a permis de poser et dont son texte autocritique ne donne qu'une image incomplète.

## **Un assujettissement inscrit jusqu'au plus profond des individus**

Il est possible de retrouver les problématiques exposées dans «*Contradiction et surdétermination*» (1962), en se tournant vers les moments où Althusser appréhende l'idéologie en tant que formation de la superstructure et pas seulement en tant que première étape du procès de connaissance. Dans *Eléments d'autocritique* (1974), où il suggère que Spinoza est en quelque sorte le premier penseur de l'idéologie, il insiste sur la matérialité de l'imaginaire mais ne parle pas du rôle qu'elle a joué dans sa propre réflexion sur l'idéologie en tant qu'instance sociale. Il explique principalement comment la théorie de l'imagination, par sa critique de l'illusion du sujet et de la fin, lui a permis de différencier la dialectique matérialiste de la dialectique hégélienne. Il affirme également que ses emprunts à Spinoza – qui, contrairement à Marx, ne concevait pas la contradiction – ont conduit à négliger la question de la lutte des classes dans l'idéologie, renforçant ce qu'il nomme sa «*déviaton théoriste*». L'ouvrage de 1974 est entièrement consacré à l'autocritique de cette tendance qui résulte avant tout de l'interprétation rationaliste de la rupture de Marx avec l'idéologie. Ce serait en effet la négligence de l'arrière-

---

<sup>2</sup> Althusser Louis, *Solitude de Machiavel*, PUF, Paris, 1998, p.183.

plan sociopolitique de la pratique théorique qui aurait parfois mené Althusser à thématiser une coupure entre La Science et L'Idéologie en général équivalant finalement à l'opposition rationaliste entre la vérité et l'erreur<sup>3</sup>. Il aurait ainsi reconduit une certaine tendance, présente selon lui dans les «*équivoques de L'idéologie allemande*»<sup>4</sup>, qui consistait à considérer les effets d'illusion de l'idéologie comme de simples défauts de connaissance<sup>5</sup>.

Pourtant, c'était justement en grande partie contre cette conception qui faisait de l'idéologie le «*nom marxiste de l'erreur*»<sup>6</sup> qu'Althusser se tournait vers le spinozisme dans les années 1960. On trouve en effet chez Spinoza une caractérisation de l'homme non pas comme un «*empire dans un empire*», mais bien comme une partie de la nature, X de sorte que si l'esprit humain produit des idées inadéquates, ce n'est pas en raison d'un défaut de sa volonté, mais parce qu'il se perçoit lui-même ainsi que les choses extérieures à travers les idées des affections de son corps<sup>7</sup>. L'imagination est donc matérielle d'abord en ce sens : en tant qu'effet du rapport des individus aux choses extérieures indiqué par l'état de leur corps, la production du vrai ne peut la faire disparaître. C'est pourquoi Althusser dira que l'imagination

<sup>3</sup> A l'époque, Althusser propose de «corriger» son théoricisme en définissant la philosophie comme une lutte de classe dans la théorie. Une telle conception lui permet d'affirmer qu'avant la coupure scientifique, Marx a changé de position théorique de classe sous l'effet des luttes politiques : la rupture philosophique avec l'idéologie bourgeoise a précédé la coupure scientifique. Prenant en compte la question de la lutte des classes dans le parcours de Marx et donc la dimension socio-politique de sa pratique théorique, il prétend rectifier par là l'interprétation rationaliste de la coupure. Mais en «injectant» ainsi de la lutte des classes dans la pratique théorique de Marx, il semble en réalité passer à côté des véritables difficultés engendrées par sa tendance «théoriciste».

<sup>4</sup> Althusser Louis, *Solitude de Machiavel*, op. cit., p.174.

<sup>5</sup> Althusser nuance toutefois son propos : il a malgré tout fait de la «*coupure épistémologique*» l'événement historique marquant la prise de distance de Marx vis-à-vis des systèmes conceptuels dans lesquels son objet était autrefois pensé, et a longuement travaillé à les mettre au jour en tant qu'idéologies théoriques, ce qui montre qu'il avait «*bien senti*» que l'enjeu [...] était la rupture avec l'idéologie bourgeoise». *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Dans le Livre II de l'*Ethique*, Spinoza explique que l'esprit humain n'est rien d'autre que l'idée du corps. Il en déduit ensuite que l'homme ne connaît son corps, son esprit et les corps extérieurs qu'à travers les idées des affections de son propre corps.

constitue «l'élément»<sup>8</sup> ou «le monde matériel»<sup>9</sup> dans lequel ils vivent. Cette conception de la matérialité de l'erreur lui permet de faire de Marx celui qui, rompant radicalement avec certaines idéologies théoriques, a produit une nouvelle conceptualité afin d'appréhender le «monde» de l'idéologie et non celui qui accède au Réel pour en dévoiler la Vérité. Tel était donc le rôle de ce «spinozisme» au sein de la réflexion sur le procès de connaissance qui sous-tendait, dans *Pour Marx*, la recherche de la philosophie marxiste<sup>10</sup>.

Mais la matérialité de l'imaginaire a également un sens politique et social qu'Althusser prendra en compte lorsqu'il réfléchira sur l'idéologie en tant que formation de la superstructure. Dans «Marxisme et humanisme» (1963) – seul article de *Pour Marx* où il met de côté la question de la «coupure» – il définit l'idéologie comme le rapport «vécu» des hommes à leurs conditions d'existence, la considérant comme le «monde» à travers lequel les hommes **vivent** leurs actions. Dans ce texte où l'on peut reconnaître les termes par lesquels il interprète l'imagination, son «spinozisme» se limite à penser cette «instance sociale» qu'est l'idéologie comme une structure imaginaire mais matérielle s'imposant aux individus de manière inconsciente et ne disparaissant pas avec l'avènement de la société communiste. Dans «Idéologie et appareils idéologiques d'Etat» (1970) qui prolonge la réflexion esquissée dans l'article de *Pour Marx*<sup>11</sup>, Althusser ne se contente pas d'emprunter à Spinoza sa théorie de l'imagination comme «élément» mais s'inspire également de la manière dont celui-ci pense les implications socio-politiques de ce «monde». Même si Althusser y mobilise d'autres penseurs, notamment Gramsci

<sup>8</sup> Althusser Louis, *Psychanalyse et sciences humaines*, LGF, Paris, 1996, p. 114.

<sup>9</sup> Althusser Louis, *Solitude de Machiavel*, op. cit., p.185.

<sup>10</sup> Pour Althusser, la philosophie marxiste n'est pas l'humanisme du jeune Marx mais correspond à la méthode employée lors de la production de la science marxiste exposée dans *Le Capital*. Théoriser la philosophie marxiste revient donc à conceptualiser le procès de connaissance par lequel Marx a rompu avec le milieu idéologique (feurbachien et hégélien) dans lequel sa pensée a commencé. Cette recherche était l'une des principales tâches qu'Althusser se donnait dans les années 1960 car elle devait permettre, selon lui, de mettre fin aux interprétations faisant de Marx un humaniste et/ou un économiste.

<sup>11</sup> Rancière, qui l'avait bien vu, reprochait à Althusser d'introduire dans ce texte «la notion d'appareil d'Etat» découverte lors de Mai 68 sans remettre en question ni «sa vieille théorie de l'imaginaire» ni ses conséquences politiques (*La leçon d'Althusser*, Paris, 1974 / La Fabrique, 2011, p. 139).

et Pascal, l'influence majeure de cette étude reste, à mes yeux, le spinozisme. Face aux critiques<sup>12</sup> dont il faisait l'objet depuis mai 68 et avant de développer la question de la lutte des classes dans la théorie, Althusser aurait tenté de «retrouver» la politique en s'appuyant sur le *Traité théologico-politique*, c'est-à-dire précisément là où sont tirées les conséquences politiques de l'épistémologie développée dans le deuxième livre de *l'Éthique* – auquel il avait beaucoup recouru lors de sa période «théoriciste». Mais la publication de cet écrit de 1970 est loin d'avoir fait taire ses détracteurs. Au contraire, Althusser a plus que jamais été accusé de penser les mécanismes d'assujettissement sans concevoir les moyens pour en sortir<sup>13</sup>. Beaucoup considéraient alors que son concept d'idéologie ne pouvait s'insérer dans une pensée de la transformation sociale radicale ayant pour finalité l'émancipation collective<sup>14</sup> – la lutte des classes et le mouvement de libération des masses ne trouvant pas leur place dans ce système.

S'efforçant dans l'article de 1970 de «compléter» la théorie marxiste de la superstructure, Althusser montre le rôle nodal joué par les appareils idéologiques d'Etat (religieux, scolaire, familial, juridique ou politique) au sein de la reproduction de la force de travail : en assurant son «*assujettissement à l'idéologie dominante*»<sup>15</sup>, ils lui font accepter sa place dans la division sociale-technique et la soumettent aux «*règles de l'ordre établi par la domination de classe*»<sup>16</sup>. Affirmer que l'idéologie est dotée d'une existence matérielle revient alors à considérer qu'elle concerne les idées seulement dans la mesure où leur existence est «*inscrite dans les actes de pratiques réglées par les rituels, définis en dernière instance par un appareil idéologique*»<sup>17</sup>. En tant qu'il est pris dans des pratiques et des appareils, l'individu n'est jamais, lorsqu'il pense ou agit, guidé par sa volonté ou son intention. Mais, s'il n'est pas un «*sujet constituant*», l'idéologie le pousse à se concevoir comme tel. C'est pourquoi Althusser dira qu'elle «*interpelle*

<sup>12</sup> Cf. «Sur la théorie de l'idéologie politique d'Althusser» (1969) (publié dans *La leçon d'Althusser, op. cit.*) où Rancière reproche à la théorie althussérienne de l'idéologie de rendre les masses incapables de se libérer sans l'intervention des intellectuels marxistes.

<sup>14</sup> Cf. Vincent Jean-Marie, «Le théoricisme et sa rectification» (1974) ; ou Poiron J.-M., «Althusser, l'idéologie, l'école» (1974) dans *Contre Althusser – Pour Marx*, Les éditions de la passion, Paris, 1999.

<sup>15</sup> Althusser Louis, *Sur la reproduction, op. cit.*, p. 267.

<sup>16</sup> *ibid.*

<sup>17</sup> *ibid.*, p.294.

*les individus en sujets*». On peut reconnaître ici l'idée de Spinoza selon laquelle, contrairement à ce que fait croire l'illusion au centre des mécanismes de l'imagination, les actes, les pensées et les affects d'un individu, étant produits au sein même des relations sociales, ne peuvent être rapportés à la libre volonté d'un sujet. Lorsqu'il pense la fonction politique de «l'interpellation», Althusser semble donc inspiré par la démarche du *Traité théologico-politique* consistant à montrer comment l'imagination en tant que structure sociale a besoin de produire des «sujets constitutants» pour subsister. Mais le spinozisme de ce texte althussérien ne s'arrête pas là : Althusser suggère lui-même, dans *L'avenir dure longtemps*, que sa pensée de la «matérialité de l'existence même de l'idéologie»<sup>18</sup> a été tout particulièrement influencée par l'analyse de la théocratie mosaïque développée dans le *Traité théologico-politique*. En retournant aux passages où, décrivant les rituels et les cérémonies qui rendent possible la constante obéissance des citoyens hébreux, Spinoza définit celle-ci comme une pratique, on retrouve effectivement les termes par lesquels Althusser expose les mécanismes des appareils idéologiques d'Etat. Ce ne serait donc plus seulement la théorie de l'imaginaire comme «monde» qui l'influencerait, mais également la pensée de l'obéissance comme pratique.

Cependant, Althusser qui ne théorise pas véritablement le rôle joué par le spinozisme dans son étude n'analyse jamais cette pensée de l'obéissance comme pratique. Etienne Balibar, qui a longuement travaillé en collaboration avec son ancien professeur, approfondira cette question au cours de sa propre réflexion sur Spinoza<sup>19</sup> élaborée dans les années 1980. Par sa conception paralléliste selon laquelle ✓ l'âme et le corps sont une seule et même chose comprise sous deux attributs différents, Spinoza rompt radicalement avec toute la tradition qui conçoit l'obéissance des sujets au prince depuis l'obéissance du corps à l'âme. Ne plaçant pas l'âme humaine à l'origine des mouvements du corps, celui-ci en vient à conceptualiser l'obéissance comme une pratique : «c'est d'abord une soumission des mouvements

<sup>18</sup> Althusser Louis, *L'avenir dure longtemps*, Paris, 1992 (Stock/IMEC, 2007, p. 482).

<sup>19</sup> Je me réfère tout particulièrement à la lecture de Balibar car elle me semble se construire dans le sillage de celle d'Althusser et aborder précisément les questions qui traversaient implicitement ou explicitement le spinozisme althussérien, que ce soit celle de l'idéologie, du rapport entre savants et ignorants, ou encore de l'obéissance.

cf. Islam

corporels à des rites organisés, une discipline collective qui ramène périodiquement les corps aux mêmes postures, et qui renforce leurs habitudes par des sensations présentes. Corrélativement, dans les âmes, c'est la soumission des enchainements d'idées aux modèles d'action et de pensée que fournissent des récits historiques et moraux perçus comme une vérité révélée»<sup>20</sup>.

Le *Traité théologico-politique* montre comment par «l'appareil» de la religion<sup>21</sup>, l'Etat implante dans le peuple «des habitudes de pensée (...) auxquelles [s'adapte] la complexion (ingenium) de chacun»<sup>22</sup>. Les affects et les affections à la base des actes et des pensées de l'individu se constituant dans les rapports sociaux, c'est-à-dire au sein des mécanismes de l'imagination, l'instauration d'une certaine «discipline collective» qui pousse l'individu à répéter certains enchainements – d'idées ou de postures – permet de graver l'obéissance au sein de sa «complexion propre»<sup>23</sup>. L'une des principales fonctions de l'Etat est de «créer une dévotion et une discipline qui soient comme une seconde nature»<sup>24</sup> afin d'éviter les troubles que provoque le *vulgus* et qui peuvent dégénérer en guerres civiles. Cette théorie de l'obéissance s'insère donc dans une pensée de la conservation de l'Etat selon laquelle dans la mesure où «toute révolution est par nature nuisible [...] il faut avant tout conserver la forme de l'Etat existant, quel qu'il soit, avec les habitudes de pensée qu'il a implantées dans l'âme populaire» (*populi animus*)<sup>25</sup>.

Lorsqu'il affirme que le rôle des rituels et des pratiques idéologiques est d'assurer la reproduction des rapports de production «chaque jour, dans la 'conscience', c'est-à-dire dans le comportement des individus-sujets»<sup>26</sup>, Althusser serait donc influencé par Spinoza. Construisant

<sup>20</sup> Balibar Etienne, *Spinoza et la politique*, Paris, 1985 (Puf, 2005, p. 108).

<sup>21</sup> Spinoza, *Traité théologico-politique*, Flammarion, Paris, 1965, p.21.

<sup>22</sup> Balibar Etienne, *La crainte des masses*, Gallilée, Paris, 1997, p. 72.

<sup>23</sup> Balibar définit la «complexion propre» de l'individu comme «la mémoire forgée par l'expérience de la vie et des rencontres, qui s'inscrit à la fois dans l'esprit (ou l'âme) et dans les dispositions du corps propre» (E. Balibar, *Spinoza et la politique*, op. cit., p.40).

<sup>24</sup> Balibar Etienne, *La crainte des masses*, op. cit., p. 72.

<sup>25</sup> *ibid.*

<sup>26</sup> Althusser Louis, *Sur la reproduction*, op. cit., p.303.

sa théorie des appareils idéologiques d'Etat à partir des thèses spinozistes sur les rituels et les pratiques d'obéissance, il inscrirait la soumission aux règles de l'ordre établi par la domination de classe au sein même de la «*complexion propre*» de l'individu. Penser la matérialité de l'idéologie reviendrait dès lors à la concevoir comme une pratique qui grave le consentement à la division sociale-technique du travail jusque dans les dispositions corporelles et les habitudes mentales de l'individu<sup>27</sup>. Mais si la servitude est à ce point ancrée dans l'individualité, comment les masses peuvent-elles s'en émanciper ? On se retrouve alors face aux difficultés que cela représente pour un marxiste de se tourner vers la pensée spinoziste. Chez Spinoza, dans la mesure où se libérer revient à connaître adéquatement les causes qui nous déterminent afin d'en acquérir une certaine maîtrise, le mouvement de libération semble être réservé à ceux qui sont mus par la raison. Dans le *Traité théologico-politique*, le seul salut pour le *vulgus* en tant que plèbe ignorante consiste à obéir aux lois de l'Etat et de la religion. Il paraît donc risqué pour un marxiste de recourir à un texte soutenant que l'obéissance des masses est nécessaire dans la mesure où elle permet de conserver l'Etat. S'inspirant du volet «politique» de la pensée d'un non-marxiste et implantant l'assujettissement au plus profond des individus, Althusser semble en quelque sorte s'empêcher de concevoir la lutte des classes et l'émancipation des masses. Le bilan de l'autocritique de 1974 viserait juste : penser avec Spinoza la matérialité de l'idéologie contribuerait à oblitérer la lutte des classes. Il n'y aurait donc pas de «Spinoza politique» d'Althusser ou du moins pas au sens marxiste du terme.

<sup>27</sup> Dans «Lettre à D... (n°2)» (1966) où il réfléchit sur les rapports du marxisme et de la psychanalyse, Althusser définit l'idéologique comme cette «*structure imaginaire qui existe non seulement sous la forme de concepts, mais aussi sous la forme d'attitudes, de gestes, de conduites, d'intentions, d'aspirations, de refus, de permissions, d'interdits, etc.*» (L. Althusser, *Ecrits sur la psychanalyse : Freud et Lacan*, Stock/IMEC, Paris, 1996, p.108). Il se demande ensuite «*si les formes idéologiques dans lesquelles sont vécus les rôles des personnages du milieu familial n'ont pas une influence déterminante dans la structuration de l'inconscient*» (*ibid.*, p. 110). L'hypothèse selon laquelle l'idéologie jouerait un rôle au sein même de la structuration de l'inconscient des individus montre, à mes yeux, qu'Althusser, tant à travers sa lecture de Spinoza que par le biais de son travail sur la psychanalyse, tente de comprendre jusqu'à quel point l'idéologie marque et détermine les individus. Notons par ailleurs qu'Etienne Balibar dans *Ecrits sur Althusser* (La Découverte, Paris, 1990) suggère que la pensée althussérienne de l'idéologie est autant freudienne que spinoziste.

sans  
raison ?

Il me semble néanmoins possible, si l'on est attentif à certains éléments qui restent en quelque sorte latents dans l'althussérisme, d'interpréter autrement ces «spinozismes». Soulignons d'abord que penser la matérialité de l'imagination, c'est aussi théoriser la «résistance de l'idéologie à son propre éclaircissement»<sup>28</sup>. Dans *L'avenir dure longtemps*, Althusser suggère que Spinoza ne lui a pas seulement permis de se distancier du *cogito* cartésien, mais également de la théorie «pédagogiste» des Lumières suivant laquelle on peut «se contenter de prêcher le vrai tout nu» et «attendre que son évidence anatomique 'éclaire'»<sup>29</sup>. Or, en s'opposant à l'idée de l'*Aufklärung* selon laquelle les individus doivent être éclairés par la vérité, il paraît également s'élever contre la thèse kautskyste, reprise par Lénine, de la prise de conscience apportée aux masses par les intellectuels du Parti. Faire de l'idéologie une structure matérielle s'inscrivant jusque dans l'inconscient des individus interdit en effet de considérer qu'une prise de conscience suffise à les sortir de la passivité. Par ce spinozisme, Althusser suggérerait donc que la prise de distance avec l'idéologie requiert une certaine transformation subjective impliquant les corps et les «esprits», c'est-à-dire une démarche plus longue et plus complexe qu'une simple prise de conscience.

Dans les années 1960, le problème qui intéresse Althusser est peut-être moins celui engendré par la résistance des effets de l'idéologie au sein de la lutte, malgré la prise de conscience apportée par le Parti, que celui posé par la persistance, après la Révolution, de certaines habitudes mentales et dispositions corporelles<sup>30</sup>. Dans «Contradiction et surdétermination» (1962), Althusser affirme que la transformation de la base économique ne suffit pas à révolutionner la structure de la société et en déduit que les autres instances sociales – politique

<sup>28</sup> Althusser Louis, *L'avenir dure longtemps*, op. cit., p. 482.

<sup>29</sup> Althusser Louis, *Solitude de Machiavel*, op. cit., p.204.

<sup>30</sup> Que l'idéologie est matérielle signifie chez Althusser qu'elle résiste tant à la transformation de la base économique qu'à la «prise de consciences». On peut remarquer qu'il s'élève ainsi à la fois contre le pédagogisme que rendait possible la conception marxienne de l'idéologie comme nom marxiste de l'erreur et contre l'économisme «autorisé» par une autre thèse de *L'idéologie allemande* – dont l'autocritique ne parle pas – qui faisait de l'idéologie le seul reflet de l'infrastructure matérielle.

et idéologique – doivent également être modifiées. En gravant avec Spinoza la matière de l'idéologie au plus profond des individus, il énoncerait une exigence supplémentaire : afin que les survivances soient véritablement détruites, devraient être révolutionnés non seulement l'appareil idéologique mais ses effets qui, en s'inscrivant jusque dans l'individualité, lui permettent de survivre un certain temps après l'instauration des nouveaux rituels et des nouvelles pratiques. La mise en place d'une société communiste parvenant à réaliser l'émancipation collective des masses nécessiterait donc un certain déplacement au sein de «l'individualité», c'est-à-dire une certaine «transformation subjective»<sup>31</sup>. Mais, jusqu'à quel point conceptualise-t-il cette transformation subjective dont il énonce en quelque sorte l'exigence et dans quelle mesure une telle réflexion lui permet-elle de concevoir l'émancipation des masses ?

### **Déplacer les habitudes de pensée et les dispositions du corps**

Dans la pensée spinoziste, la liberté n'équivaut pas à la réappropriation par le sujet de son essence «aliénée» mais plutôt à la conquête par l'individu de sa «*puissance d'agir*» c'est-à-dire à son devenir actif. Le passage du premier au deuxième genre ne correspond pas seulement au moment où l'individu commence à former des connaissances adéquates mais inaugure également une «transition éthique» faisant passer de la passivité à l'activité, par le biais de la production d'affects «actifs», dont celui qui est affecté connaît adéquatement la cause<sup>32</sup>. Le processus de connaissance en tant qu'il est éthique, c'est-à-dire

---

<sup>31</sup> Afin de prolonger le parallèle entre ce qu'Althusser tente de penser avec le spinozisme et ce qu'il cherche dans la psychanalyse, j'aimerais mentionner une phrase qu'il prêtait à son ami Jacques Martin et qui, détournant une célèbre citation de Lénine, affirmait : «*le communisme, c'est les soviets plus l'électricité (Lénine) plus la psychanalyse de masse*» (Louis Althusser, *Ecrits sur la psychanalyse : Freud et Lacan, op. cit.*, p. 176). Apparaissant dans les textes où il s'efforce de nouer les problématiques du marxisme avec celles de la psychanalyse, cette formule confirme, à mes yeux, qu'Althusser considère la transformation subjective – rendue possible notamment par la cure analytique – comme une condition nécessaire de la mise en place d'une société communiste.

<sup>32</sup> Gilles Deleuze a insisté sur cette dimension du procès de connaissance dans *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris, 1968.

qu'il rend possible la transition des affects tristes aux affects joyeux, et plus encore des affects passifs aux affects actifs, inaugure une nouvelle forme d'existence. Le spinozisme contient donc la théorie de la transformation subjective dont Althusser, après avoir inscrit avec celui-ci la passivité au plus profond des individus, avait besoin pour penser l'émancipation des masses. Pourtant, même s'il prétend avoir recouru à Spinoza afin de conceptualiser tant l'idéologie que la rupture avec ses effets<sup>33</sup>, il paraît négliger dans *Pour Marx* la différence entre l'activité et la passivité pour concevoir la coupure uniquement comme le processus par lequel l'individu qui rompt avec une idéologie théorique déterminée commence à produire des connaissances scientifiques.

Selon André Tosel dans *Du matérialisme de Spinoza* (1994), en se désintéressant de la question de la «transition éthique», Althusser n'a pas utilisé toutes les ressources que recèle le spinozisme pour penser l'émancipation collective des masses : «*le Spinoza d'Althusser a perdu toute dimension éthico-politique (...) Il est symptomatique que la partie positive de Spinoza, la 'pars construens', la théorie du procès d'éthisation (...) mise en évidence par les historiens et philosophes français – Matheron, Deleuze – n'est jamais évoquée*»<sup>34</sup>.

Aujourd'hui, contrairement à Althusser, la plupart des penseurs qui reviennent au spinozisme afin de penser le mouvement de libération des masses mobilisent la théorie de la composition démocratique des *conatus* développée dans le *Traité politique* et les Livres III et IV de *l'Éthique*<sup>35</sup>. Recourant à Spinoza pour penser l'augmentation de la puissance de la multitude par le biais de la production de passions joyeuses, ils prennent en compte la question de la transition éthique. Cependant, ils négligent le devenir actif, pourtant décisif dans le

<sup>33</sup> Dans *La soutenance d'Amiens* (1975), Althusser explique qu'il a conceptualisé la «*pratique théorique*» en s'appuyant sur la théorie spinoziste des trois genres de connaissance. Ce qui l'intéressait alors c'était surtout le rôle central joué par les «*abstractions scientifiques*». Pour lui, en théorisant le passage de l'Imagination à la raison, Spinoza aurait pensé la «*coupure épistémologique*» bien avant Bachelard. Dans «*Sur le jeune Marx*» (1960) où il critique la figure hégélienne du dépassement qui présuppose une «*continuité substantielle dans le processus*» (L. Althusser, *Pour Marx*, op. cit., p. 75), il recourait déjà à la discontinuité radicale marquant chez Spinoza le passage du premier au deuxième genre.

<sup>34</sup> Tosel André, *Du matérialisme de Spinoza*, Kimé, Paris, 1994, p.210.

<sup>35</sup> Cf. par exemple Frédéric Lordon, *Capitalisme désir et servitude : Marx et Spinoza*, La fabrique, Paris, 2012 et Antonio Negri, *L'anomalie sauvage*, 1982, (Ed. Amsterdam, Paris, 2007).

processus d'émancipation par lequel l'individu se saisit peu à peu de sa puissance d'agir, et conçoit le procès d'éthisation avant tout comme le passage des passions tristes aux passions joyeuses. Il est vrai que Spinoza lui-même n'a jamais pensé le devenir actif des masses, mais seulement celui des individus qui connaissent le monde par les causes. Et, s'il fait du procès de connaissance une démarche que chacun en droit peut entreprendre, dans la préface du *Traité théologico-politique*, il affirme destiner son livre aux philosophes et en déconseille la lecture au *vulgus* dont l'âme restera toujours subjuguée par la superstition et la crainte<sup>36</sup>.

J'aimerais essayer de montrer que même si Althusser s'est relativement détourné de la question éthique, il a pensé un certain déplacement qui, prenant en compte la différence entre la passivité et l'activité, ne se réduit ni à la coupure de la science avec l'idéologie ni au passage des affects tristes aux affects joyeux. À côté de la déviation théoricienne considérant la prise de distance avec l'idéologie exclusivement comme le résultat de la «*coupure épistémologique*», il existerait une autre tendance – plus souterraine – qu'il est possible d'esquisser à partir de la réflexion sur le théâtre brechtien. L'althusserisme est sous-tendu par une définition «*spinoziste*» de l'émancipation selon laquelle l'individu ne pourra jamais se réapproprier son essence, mais seulement devenir actif au sein des rapports dans lesquels il est pris<sup>37</sup>. Toutefois, Spinoza ne théorisant pas véritablement comment intégrer les masses dans le devenir actif, Althusser ne peut se contenter de reprendre telle quelle sa conception de la transition éthique. Il doit réfléchir sur les conditions à mettre en place afin qu'une certaine déprise critique vis-à-vis des effets idéologiques puisse avoir lieu chez «*ceux qui ignorent les causes*». La théorie marxiste n'ayant pas le pouvoir d'émanciper les individus de l'idéologie par sa seule vérité, c'est vers le théâtre – cette pratique impliquant tant les corps que les esprits – qu'Althusser choisit de se tourner.

<sup>36</sup> Cf. «*Spinoza l'anti-Orwell*» (publié dans *La crainte des masses*, op. cit.), où Balibar montre l'ambivalence de la position de Spinoza vis-à-vis des masses.

<sup>37</sup> «*les individus humains sont parties prenantes donc actifs dans ce rapport [économique, politique ou idéologique], mais d'abord en tant qu'ils y sont pris*» (L. Althusser, *Solitude de Machiavel*, op. cit. p. 228).

Dans «Le 'Piccolo, Bertolazzi' et Brecht» (1962), Althusser appréhende la théorie brechtienne de la distanciation depuis sa réflexion sur l'idéologie qu'il commence alors tout juste à développer : *«la matière, ou les thèmes du théâtre classique (la politique, la morale, la religion, l'honneur, la 'gloire', la 'passion', etc.), sont justement des thèmes idéologiques (...) Mais qu'est concrètement cette idéologie non critiquée sinon tout simplement les mythes 'familiers', 'bien connus' et transparents dans lesquels se reconnaît (et non pas : se connaît) une société ou un siècle ? (...) Avant de s'identifier (psychologiquement) au héros, la conscience spectatrice en effet se reconnaît dans le contenu idéologique de la pièce, et dans les formes propres à ce contenu. Avant d'être l'occasion d'une identification (à soi sous les espèces d'un Autre), le spectacle est, fondamentalement, l'occasion d'une reconnaissance culturelle et idéologique»*<sup>38</sup>.

La distanciation n'est pas seulement nécessaire pour briser l'identification psychologique du spectateur aux personnages mais également pour déconstruire les effets de reconnaissance-méconnaissance propres à l'idéologie engendrés lors de la représentation théâtrale. Par la distanciation, Brecht produit une critique de *«l'idéologie spontanée dans laquelle vivent les hommes»*<sup>39</sup> et fait surgir dans le spectateur *«une nouvelle conscience, vraie et active»*<sup>40</sup>. Althusser ne s'intéresse ni aux éléments techniques de la distanciation ni à la question de l'identification psychologique, mais au processus par lequel se forme, dans la conscience du spectateur, *«ce rapport critique très particulier»*<sup>41</sup>. Il reconsidère ce que la distanciation permet de produire : non pas, comme le pensait Brecht, une prise de conscience mais l'amorce de la production processuelle d'un *«rapport critique et actif»*<sup>42</sup> au «monde» idéologique. L'examen de la distanciation semble donc être un prétexte pour réfléchir sur la question de la prise de distance par rapport aux effets de «passivité» de l'idéologie. Il est sans doute impossible d'apporter aux masses, de l'extérieur, une prise de conscience susceptible de les libérer complètement des structures qui les déterminent, mais la représentation théâtrale *«matérialiste»*

<sup>38</sup> Althusser Louis, *Pour Marx, op. cit.*, pp.144-149.

<sup>39</sup> *ibid.*, p.145.

<sup>40</sup> *ibid.*, p.144.

<sup>41</sup> *ibid.*, p.147.

<sup>42</sup> *ibid.*, p.146.

peut engendrer chez le spectateur – en droit n'importe qui – un certain déplacement des effets idéologiques inscrits jusque dans ses habitudes de pensée et ses dispositions corporelles. Althusser semble ainsi prendre en compte la question spinoziste du passage de la passivité à l'activité, ainsi que la transformation subjective qu'elle implique et requiert («*la pièce est bien la production d'un nouveau spectateur*»<sup>43</sup>). Dans ce cadre, si l'intellectuel marxiste intervient encore dans le processus d'émancipation des masses, ce n'est plus que de manière très indirecte en thématisant les principes de mise en scène d'un théâtre matérialiste ayant pour finalité le déclenchement d'une certaine déprise critique chez le spectateur.

La réflexion d'Althusser sur la distanciation brechtienne indique que, dans les années 1960, il était préoccupé par la question de la mise en place de pratiques permettant d'initier un «devenir-actif» au sein des masses. Néanmoins, il n'a pas vraiment développé ces questions qui restent en quelque sorte latentes dans son œuvre et n'a jamais réfléchi sur les moyens par lesquels cette transformation subjective pouvait surgir dans un cadre plus politique, que ce soit celui des luttes contre l'exploitation ou de la construction de la société communiste. Ainsi s'il insiste, par ses spinozismes, sur le problème de la transformation subjective des masses, il n'y apporte pas véritablement de «solution». Ce serait toutefois un peu trop simple d'en déduire qu'il ne voulait pas penser l'émancipation des masses. Au contraire, toute la réflexion effectuée à partir de la lecture de Spinoza me paraît précisément consister à souligner ce qui devrait être pris en considération par le mouvement révolutionnaire pour que cette émancipation ait véritablement lieu et n'aboutisse pas à une nouvelle servitude. Le travail sur la matière de l'idéologie ne consiste donc pas à apporter aux dirigeants marxistes des solutions mais à les mettre face à des exigences dont ils ne tenaient pas compte.

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p.151.

# Faire le vide

## Intervention intellectuelle et idéologie entre Spinoza et Althusser

Fabio Bruschi \*

Tout le monde admet que Louis Althusser a joué un rôle de premier ordre dans la renaissance des études spinozistes en France, et tout particulièrement dans les travaux d'orientation marxiste, à partir des années 60. A la différence de celui de Gueroult, Matheron ou Deleuze, le rôle d'Althusser est néanmoins difficile à cerner, dans la mesure où il n'a jamais produit, malgré ses intentions affichées, des écrits exhaustifs, approfondis et systématiques sur Spinoza, mais s'est limité à le mentionner à chaque tournant essentiel de sa propre pensée, en laissant à ses collaborateurs les plus proches la tâche de développer ces indications<sup>1</sup>.

### Stratégies philosophiques

Ainsi, s'il résume sa nouvelle lecture de Marx en affirmant qu'il a tenté de cerner le détour que Marx opère par Hegel en opérant lui-même un détour par Spinoza<sup>2</sup>, les passages où Althusser traite explicitement de Spinoza sont rares, les plus substantiels se réduisant à quelques

---

\* Institut supérieur de Philosophie, UCL.

<sup>1</sup> Parmi ses collaborateurs les plus proches ayant exploré cette voie il faut mentionner en particulier Etienne Balibar et Pierre Macherey. Des lectures de Spinoza dans une veine plus ou moins althussérienne ont été proposées par Pierre-François Moreau, Bernard Pautrat, André Tosel et, plus récemment, par Warren Montag, Vittorio Morfino et Frédéric Lordon.

<sup>2</sup> Louis Althusser, *Éléments d'autocritique*, Hachette, Paris, 1974, p. 69.

renvois dans des moments clés de *Pour Marx et Lire Le Capital*, quinze pages dans les *Essais d'autocritique*, quelques pages dans les écrits tardifs sur le matérialisme de la rencontre et dans l'autobiographie.

Ces quelques références permettent de dresser une liste approximative des nœuds de la pensée d'Althusser où l'influence de la philosophie de Spinoza se fait ressentir de manière particulièrement nette :

(1) pour penser la causalité de manière à en produire un concept adéquat à l'objet que Marx, parfois dans des termes inadéquats, s'est efforcé d'analyser, à savoir la société et l'histoire, Althusser s'inspire du concept spinoziste de causalité immanente ;

(2) afin de penser la scientificité de la science et ses rapports avec l'idéologie, Althusser emprunte à Spinoza les principes de sa théorie de la connaissance, en insistant en particulier sur le rôle de l'imagination, et sur la coupure entre celle-ci et les deux autres genres, adéquats, de connaissance ;

(3) plus tardivement, il fait également appel à Spinoza pour repenser la causalité structurale en explicitant le rôle qu'y jouent la rencontre et l'aléatoire<sup>3</sup>.

Notre article abordera une question qui, tout en se situant au carrefour entre ces différentes problématiques et, en un certain sens, les sous-tendant toutes, n'a jamais été étudiée de manière approfondie par les commentateurs, au-delà de la simple reprise des thèses énoncées par Althusser lui-même. Nous essayerons de saisir les outils que Althusser et Spinoza nous fournissent pour cerner l'intervention intellectuelle, c'est-à-dire les effets que la philosophie, ou, faudrait-il plutôt dire avec Althusser, une certaine pratique de la philosophie – celle de la philosophie matérialiste – est censée produire lorsqu'elle intervient dans l'idéologie. Si cette problématique nous paraît particulièrement importante c'est qu'elle permet d'aborder un moment spécifique du

<sup>3</sup> Pour des perspectives générales sur le rapport entre Althusser et Spinoza voir Maria Giacometti, «Spinoza per Althusser», in *La cognizione della crisi - Saggi sul marxismo di Louis Althusser*, Franco Angeli, Milano, 1986 ; Peter Thomas, «Philosophical strategies : Althusser and Spinoza», *Historical materialism*, 10 (3), 2002. Une approche d'ensemble de la pensée d'Althusser d'un point de vue spinoziste est proposée dans Warren Montag, *Althusser and His Contemporaries - Philosophy's Perpetual War*, Duke University Press, Durham-London, 2013.

procès de connaissance tel que Spinoza et Althusser le comprennent<sup>4</sup>, sans doute le moment le plus crucial et le plus insaisissable, à savoir le saut du premier au deuxième genre de connaissance ou, en termes althussériens, la coupure épistémologique.

Nous nous proposons d'entrer dans notre problématique à partir de trois thèses althussériennes sur Spinoza dont il s'agira de penser les rapports et les conséquences :

(1) la thèse paradoxale, énoncée dans «Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre», d'après laquelle le véritable objet de la philosophie de Spinoza est le *vide*<sup>5</sup> – un vide qui, pour reprendre le commentaire de Vittorio Morfino, «a toutes les couleurs du monde, car il laisse surgir des cendres des grandes hypostases de la métaphysique la réalité dans toute sa facticité»<sup>6</sup>;

(2) l'idée d'après laquelle dans le *Traité théologico-politique* (TTP) Spinoza nous fournit un exemple parfait de connaissance de «troisième genre», à savoir la connaissance de l'histoire du peuple juif en tant que «singularité universelle», en même temps que s'y esquisse une théorie de l'idéologie fondée sur une conception matérialiste de l'imaginaire<sup>7</sup>; en commentant

---

<sup>4</sup> Quand bien même la présence de la théorie spinoziste des trois genres de connaissance dans la théorie des Généralités proposée par Althusser (cf. Althusser, *Pour Marx*, La Découverte, Paris, 1996, chap. «Sur la dialectique matérialiste») serait évidente, il serait hâtif de les superposer sans une analyse approfondie de leurs caractéristiques spécifiques. Ce n'est pas à une telle tâche de grande ampleur que nous nous attèlerons dans le présent article, nous concentrant sur une problématique partiellement distincte de celle des Généralités, à savoir sur le moment de l'articulation et de la disjonction entre idéologie, science et philosophie.

<sup>5</sup> Althusser, «Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre», in *Écrits philosophiques et politiques*, Tome I, Stock/IMEC, Paris, 1994, p. 563.

<sup>6</sup> Vittorio Morfino, «Il materialismo della pioggia di Louis Althusser – Un lessico», in *Incurioni spinoziste*, Mimesis, Milan, 2002, p. 151. Pour les citations dont il n'existe pas de traduction française publiée, la traduction est nôtre.

<sup>7</sup> L'argument selon lequel le TTP est un exemple de connaissance de troisième genre se trouve en particulier dans Althusser, «Soutenance d'Amiens», *Positions*, Editions sociales, Paris, 1976, p. 152 ; Althusser, «Le courant souterrain...», *op. cit.*, p. 566 ; Althusser, *L'avenir dure longtemps* suivi de *Les faits. Autobiographies*, Stock/IMEC, Paris, 2007, pp. 248 et 478. Pour l'idée que la conception spinoziste du premier genre de connaissance constitue la première théorie matérialiste de l'idéologie, voir, entre beaucoup d'autres, Althusser, *Éléments d'autocritique*, *op. cit.*, pp. 72-73.

ce passage d'Althusser, Pierre-François Moreau exprime à la fois sa perplexité face à des termes (troisième genre de connaissance, singularité universelle) que Spinoza n'emploie jamais dans le *TTP* et son étonnement face à celle qui pourrait, à son avis, être considérée comme l'intuition la plus profonde d'Althusser à l'égard de Spinoza<sup>8</sup>;

(3) la reconnaissance, que l'on trouve déjà dans les *Essais d'autocritique*, mais qui revient aussi plus tard, d'une affinité entre la stratégie philosophique de Spinoza et celle qu'Althusser lui-même essayait de réaliser et de conceptualiser ; pour expliquer la stratégie philosophique de Spinoza, Althusser reprend en effet sa propre conception de la philosophie comme guerre et de l'espace occupé par les différentes positions philosophiques comme champ de bataille et il affirme que Spinoza, au lieu d'attaquer ses adversaires de l'extérieur, s'installe au cœur même de leur forteresse, c'est-à-dire dans Dieu, et la combat de l'intérieur, en modifiant ainsi les coordonnées mêmes du champ de bataille<sup>9</sup>.

Cette dernière idée est tout à fait fondamentale dans la mesure où elle permet de comprendre que, si Althusser s'est tellement intéressé à Spinoza, c'est parce que, avant telle ou telle thèse philosophique particulière, il partageait avec lui une même idée du travail philosophique. C'est donc cette idée qu'il faut d'abord questionner si l'on veut saisir toute la portée du spinozisme d'Althusser. La deuxième référence est également importante parce qu'elle nous suggère que, si l'on veut comprendre dans quelle mesure Spinoza et Althusser partagent une même stratégie philosophique, c'est vers le *TTP* qu'il faut se tourner. C'est en effet dans cet ouvrage que l'on voit la connaissance, selon Althusser celle de troisième genre, à l'œuvre, et, ce qui est encore plus intéressant, qu'on la voit à l'œuvre pour ainsi dire au plus près de la pratique, c'est-à-dire en tant que Spinoza tâche de réaliser une intervention dans une conjoncture idéologique spécifique. Enfin, dans la première thèse on trouve une suggestion

---

<sup>8</sup> Cf. Pierre-François Moreau, «Althusser et Spinoza», in P. Raymond, *Althusser philosophe*, PUF, Paris, 1997, p. 86.

<sup>9</sup> Cet argument se trouve en particulier dans Althusser, *Éléments d'autocritique*, op. cit., p. 71 ; «Le courant souterrain...», op. cit., p. 563 ; et *L'avenir dure longtemps*, op. cit., pp. 482-484.

sur la manière dont Spinoza a mis en acte sa stratégie philosophique: par la production du vide au sein de l'espace plein de l'idéologie.

Ces thèses, qu'un spinoziste orthodoxe aurait peut-être du mal à accepter, donneront lieu à une lecture de Spinoza elle-même hérétique – suivant en ceci l'indication d'Althusser selon laquelle être un spinoziste hérétique fait partie du spinozisme<sup>10</sup>. Cet article se base sur le pari qu'une analyse du *TTP* à la lumière de ces indications peut nous fournir les bases pour élucider la manière dont Althusser a conçu l'intervention intellectuelle<sup>11</sup>. Nous nous proposons ainsi d'étudier ce que Spinoza **fait** dans le *TTP* pour ensuite remonter à la manière dont Althusser réfléchit le **faire** de la philosophie matérialiste. Suite à ce travail, nous concluons en montrant comment, dans ses études «classiques» sur la théorie de Marx, Althusser semble avoir relevé qu'une stratégie philosophique similaire y était bien à l'œuvre. Nous proposons ainsi non seulement de lire Spinoza «à la hauteur de» Althusser, mais d'achever le détour en lisant Althusser, et sa lecture de Marx, «à la hauteur de» Spinoza.

---

<sup>10</sup> Althusser, *Éléments d'autocritique*, op. cit., p. 65.

<sup>11</sup> On pourrait d'emblée opposer à cette perspective l'impossibilité de reconstruire une théorie générale de l'intervention intellectuelle chez Althusser. Althusser n'a-t-il pas, sur ce sujet plus que sur tout autre, sans cesse changé de position ? A cette question nous nous limiterons à répondre, sans doute de manière un peu abrupte, que, malgré tous ces déplacements, l'on retrouve de manière récurrente chez Althusser des notions comme celles de décalage, de prise de distance, de prise de position, qui renvoient toutes plus ou moins directement à l'idée de vide. Ainsi, nous pourrions soutenir que toute la pensée d'Althusser est traversée par le «courant souterrain» d'une même problématique, qui se manifeste néanmoins de manière éclatante seulement à la fin. Cet article prétend fournir une voie d'accès possible à cette problématique.

## Tensions dans l'imaginaire

Afin de traverser synthétiquement le *TTP* en essayant de combler le vide laissé par les indications sommaires d'Althusser, nous nous appuyerons principalement sur deux articles écrits par des penseurs plus ou moins directement liés à Althusser qui se sont concentrés sur cet ouvrage en en relevant l'importance pour une théorie du procès de connaissance et plus spécifiquement de l'intervention intellectuelle : un article récent d'Etienne Balibar intitulé «Spinoza's Three Gods and the Modes of Communication»<sup>12</sup> et un article plus ancien d'André Tosel<sup>13</sup> intitulé «Que faire avec le *Traité théologico-politique* ? Réforme de l'imaginaire religieux et/ou introduction à la philosophie ?». Ces deux auteurs relèvent qu'il existe chez Spinoza, notamment si on lit *l'Ethique* et le *TTP* ensemble, trois idées de Dieu profondément différentes. Balibar met explicitement en rapport ces trois idées avec les trois genres de connaissance. Tosel étudie ce que ces trois idées nous apprennent sur la façon dont Spinoza réfléchit le rapport entre philosophie et idéologie.

Rappelons d'abord à la suite de Balibar que dans le *TTP* Spinoza fait la distinction entre deux types de religion. La première se fonde sur la croyance en un *Deus sive Legislator sive Lex*<sup>14</sup> qui impose ses lois aux hommes – généralement par le biais d'un médiateur (par exemple Moïse) – en récompensant ceux qui les respectent et en punissant ceux qui les transgressent. Cette forme profondément superstitieuse de religion tire sa force des affects tristes, principalement de la crainte. Elle peut d'ailleurs servir à légitimer un pouvoir politique qui organise la dépossession de la puissance collective dans la mesure même où cette puissance se trouve déjà transférée vers le Dieu-Législateur. Spinoza insiste ainsi sur l'incompatibilité entre les pratiques soumises

---

<sup>12</sup> Etienne Balibar, «Spinoza's Three Gods and the Modes of Communication», *European Journal of Philosophy*, 2012.

<sup>13</sup> André Tosel, «Que faire avec le *Traité théologico-politique* ? Réforme de l'imaginaire religieux et/ou introduction à la philosophie ?», *Studia Spinozana*, 1995 ; réédité sous le titre «La transfiguration de l'imaginaire religieux et la philosophie», in Tosel, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, L'Harmattan, Paris, 2008.

<sup>14</sup> Balibar, «Spinoza's Three Gods and the Modes of Communication», *op. cit.* pp. 31 et s.

à ce type de religion et le comportement du philosophe. Il est important de souligner qu'une tension se manifeste au sein de cette religion entre l'idée de Dieu en tant que *Legislator* et celle de Dieu en tant que *Lex*. Selon cette deuxième déclinaison du premier type de religion, Dieu n'est pas tellement identifié avec un législateur concret, mais avec la loi ou le «légal», c'est-à-dire avec le lieu non anthropomorphique de l'énonciation d'une interpellation pure appelant une obéissance inconditionnelle. Cette figure d'une Loi sans Législateur, qui constitue le véritable point d'impossibilité du premier type de religion, rend possibles des basculements, des réformes internes à l'imaginaire qui le soutient, jusqu'à une remise en question des formes de pouvoir prétendant incarner cette légalité pure dans un individu particulier.

Le deuxième genre de religion se fonde sur la croyance en un *Deus sive Amor sive Homo*<sup>15</sup>. C'est un Dieu qui aime tous les hommes de manière universelle et inconditionnelle et que les hommes aiment en raison de cet amour qu'il manifeste à leur égard. Leur existence se trouve ainsi totalement justifiée en Dieu et leur obéissance à son égard se fonde principalement sur un affect joyeux (même si toujours passif) : l'espoir. Ce type de religion se fonde sur un *Credo* minimum universellement partageable qui impose la charité et la justice envers les autres hommes (en tant qu'aimés par Dieu) et qui garantit ainsi la paix sociale. Spinoza considère ce *Credo* comme pouvant être établi, dans les mêmes termes, par la raison naturelle elle-même et il va jusqu'à dire qu'au niveau du comportement il n'y a aucune différence entre celui qui croit de cette manière et le philosophe, bien que le premier n'agisse ainsi que sous la garantie de l'amour divin. Dans ce cas aussi, une tension interne à l'imaginaire religieux peut être reconnue. En effet, la croyance en un Dieu-Amour encore anthropomorphique peut basculer vers la croyance en l'Homme lui-même en tant que Dieu. Comme l'explique Balibar, cet imaginaire tend vers une sorte de religion humaniste selon laquelle «*pour un homme, Dieu n'est rien d'autre qu'un homme, ou un autre homme, donc sa relation avec un autre homme*»<sup>16</sup>. Dans la centralité de la relation réside le point non anthropomorphique de cette forme de croyance, dans la mesure où l'instance qui garantit le rapport humain n'est autre que ce rapport lui-

<sup>15</sup> Balibar, *ibidem*, pp. 34 et s.

<sup>16</sup> Balibar, *ibidem*, p. 34.

même. Ce croyant est ainsi tout simplement l'homme démocratique qui tâche par l'amour de son prochain de produire de plus en plus de prochains, c'est-à-dire d'élargir constamment les rapports de convenance réciproque avec d'autres hommes.

Il faut enfin souligner que, tout en étant profondément différentes entre elles et différenciées à leur intérieur, ces deux formes de religion relèvent toujours de l'imagination, du premier genre de connaissance, et produisent des formes de passivité. Nous nous référons à la fin du chapitre XIII du *TTP* où Spinoza affirme que la connaissance produite par la religion ne sert rien d'autre que l'obéissance. Dans ces deux premiers types de religion, les hommes restent donc pris dans le cycle de l'anthropomorphisme et du finalisme, dans une structure d'interpellation-assujettissement, et l'entendement demeure une puissance auxiliaire de la puissance imaginative. C'est pourquoi la suggestion de Balibar selon laquelle l'idée de Dieu comme Amour-Homme est l'idée structurante du deuxième genre de connaissance, alors que le Dieu Législateur-Loi structure le premier genre de connaissance<sup>17</sup>, doit être à notre avis pour le moins nuancée – le type de rapport social rendu possible par la religion humaniste constituant peut-être une condition nécessaire mais pas suffisante de la connaissance véritable, dans la mesure où l'imagination continue à y jouer le rôle dominant. Or, si un tel état de choses est dans une certaine mesure nécessaire, l'imagination ne pouvant pas être purement et simplement dissipée, la connaissance peut intervenir pour que les postures de passivité que l'imagination risque d'entretenir soient interrompues et transformées en des formes d'activité.

Nous arrivons à présent à la troisième idée de Dieu. Il s'agit ici de l'idée de Dieu comme Nature, comme Substance, comme acte nécessaire exprimant une puissance infinie et positive, que Spinoza présente dans *l'Ethique*. C'est l'idée d'«une totalité ouverte ou infinie (... qui) opère en soi-même en élargissant et en diversifiant infiniment ses modes»<sup>18</sup>, ou, pour prendre les choses par le biais opposé, l'idée d'une infinité d'individus multiples qui reproduisent leur singularité à travers la production de nouvelles interactions et combinaisons<sup>19</sup>. Ce

---

<sup>17</sup> Balibar, *ibidem*, p. 39.

<sup>18</sup> Balibar, *ibidem*, p. 30.

<sup>19</sup> Balibar, *ibidem*, p. 30.

qui nous intéresse dans cette troisième idée de Dieu c'est qu'elle se retrouve tout au long du *TTP* à l'état pour ainsi dire opératoire. Elle nous permet d'élucider comment la connaissance adéquate intervient pour travailler de l'intérieur l'imaginaire religieux afin de le rendre plus expressif de notre puissance d'agir jusqu'à ce qu'il puisse, en dernière instance, fournir les bases pour opérer le saut vers la philosophie.

## Faire le vide dans l'imaginaire

C'est ici que les réflexions de Tsel deviennent centrales. Selon Tsel, une connaissance qui s'appuie sur cette troisième idée de Dieu peut expliciter la genèse de tout lien théologico-politique en le mettant en rapport avec l'infinie puissance productrice de la Substance et en le révélant comme « fait, factuel et fictif »<sup>20</sup>, c'est-à-dire comme nécessaire et en même temps transformable. Cette intervention délie ainsi toute liaison donnée (Tsel joue ici sur le terme *re-ligio*) et rend par conséquent possible une réouverture de pratiques qui autrement tendraient à l'auto-référentialité. Elle permet aux sujets de ces pratiques de remettre en question les liaisons que l'imagination leur impose en les libérant (y compris leur imagination) pour la production d'autres liaisons<sup>21</sup>.

Il est important d'insister sur la manière dont cette intervention produit ses effets de déliaison. Elle procède en opposant la figure du *Deus sive Natura* et sa puissance de déliaison à la figure de l'Autre théologico-politique (c'est-à-dire aux deux premières idées de Dieu) qui capte la puissance de la multitude pour la stabiliser dans l'obéissance craintive ou amoureuse à un pouvoir garant. Ce faisant, elle tend à transformer cet Autre en une instance vide d'énonciation de la loi, ou, plus précisément, en un lieu qui, étant produit par la puissance de la multitude elle-même, ne peut être occupé par tel ou tel individu que de manière factuelle et fictive, parce que tous doivent l'occuper ensemble<sup>22</sup>. Le philosophe renvoie ainsi la multitude à sa propre puissance comme à la seule instance constitutive. Sa médiation

<sup>20</sup> Tsel, « Que faire du Traité théologico-politique ? », *op. cit.* p. 184.

<sup>21</sup> Tsel, *ibidem*, pp. 185-186.

<sup>22</sup> Tsel, *ibidem*, pp. 186-187.

(contrairement par exemple à la médiation opérée par Moïse) dévoile l'inconsistance du désir de l'Autre auquel la multitude est soumise et favorise des formes de désobéissance par lesquelles la multitude pourrait rechercher des nouveaux attachements qui augmentent sa puissance. C'est pourquoi, autant la médiation mosaïque, en entretenant le processus de transfert de puissance de la multitude à un Autre imaginaire, est une manière d'acquérir du pouvoir, autant la médiation philosophique, en interrogeant la capacité de l'Autre à constituer la puissance commune, est destinée à disparaître dans son intervention.

On remarquera que la connaissance adéquate s'appuie sur les points d'impossibilité internes de l'imagination (par exemple sur le Dieu comme Loi sans Législateur du premier type de religion ou sur le Dieu comme relation entre les hommes du deuxième type de religion), afin d'interrompre de l'intérieur de l'imagination les différentes formes de finalisme et d'anthropomorphisme qui l'habitent et afin de la faire basculer vers des formes plus expressives de la puissance de la multitude. S'il n'y a pas de continuité entre l'imagination et la connaissance adéquate, si l'intervention de cette dernière produit bien une interruption de la première, on ne peut donc pas non plus considérer que cette intervention opère de manière purement extérieure. Au contraire, elle adhère aux processus à l'œuvre dans l'imagination afin de les faire dévier de leur destination<sup>23</sup>. Par ailleurs, en déliant de cette manière des formes figées d'imagination, cette intervention ouvre également l'espace pour que la connaissance adéquate de certains individus prenne le dessus sur leur imagination, leur permettant ainsi de connaître génétiquement cette dernière en régénérant le geste du philosophe. Ce qui ne signifie pas bien entendu que l'imagination pourrait disparaître – c'est impossible – mais que, en étant soumise à l'entendement, elle se trouve constamment renvoyée à des processus de déliaison qui l'empêchent de se fermer sur elle-

<sup>23</sup> Tosel parle à ce propos de «deux domaines incommensurables et pourtant inscrits l'un dans l'autre» (*ibidem*, p. 183). Voir aussi Balibar, «Spinoza's Three Gods and the Modes of Communication», *op. cit.* p. 38. Cette idée pourrait être mise en rapport avec plusieurs intuitions d'Althusser, comme celle concernant l'existence de «concepts pratiques» qui, dans un langage idéologique, renvoient à l'extérieur de l'idéologie (*cf.* Althusser, *Pour Marx*, *op. cit.*, p. 255) ou encore celle selon laquelle «on ne pense en philosophie que sous des métaphores» (Althusser, *Éléments d'autocritique*, *op. cit.*, p. 79), entretenant ainsi rapport intrinsèque avec l'imaginaire.

même et qui favorisent sa réorientation dans un sens qui augmente la puissance d'agir des individus et des groupes<sup>24</sup>. → *new quoi ?*  
A.R.

Ainsi, si l'intervention intellectuelle peut favoriser ces basculements, c'est parce que, en opposant aux figures de l'Autre théologico-politique le *Deus sive Natura*, elle fait paradoxalement le vide de l'intérieur même de l'idéologie. Il faut toutefois bien comprendre en quoi consiste ce vide. Cette opération ne revient pas à dévoiler un élément de négativité qui pourrait garantir en avance le parcours nécessaire de la réforme interne de cet imaginaire. Elle ne renvoie pas non plus la multitude soumise à la puissance de l'imagination à une sorte d'indétermination originaire lui permettant de s'autodéterminer par sa libre volonté en fonction d'un ensemble de possibles. La croyance en une négativité conduisant nécessairement un processus vers son *telos* interne, ainsi que celle en une volonté libre de s'autodéterminer constituent bien au contraire les effets du fonctionnement de l'imagination elle-même et de sa tendance à totaliser l'être en fonction d'une figure quelconque du sujet – le sujet étant dans le premier cas le processus lui-même dans sa nécessité et dans le deuxième un individu supposé s'y soustraire. Spinoza au contraire ne fait que mettre en rapport une certaine forme d'individualité humaine nécessairement déterminée, par exemple celle d'un peuple, avec la productivité infinie et absolument positive de la Substance. Cette mise en rapport d'une détermination singulière de l'individualité humaine avec le tout intotalisable qu'est la substance produit l'évidement de la tendance propre à cette individualité à s'hypostasier comme un empire dans un empire. Suite à ce travail, elle ne peut plus se faire elle-même totalité, en s'illusionnant de pouvoir se détacher de la détermination de la nature, de pouvoir «s'indéterminer», ou de pouvoir saisir le principe téléologique de sa réalisation nécessaire. Le déterminisme spinoziste est ainsi une pensée où contingence et nécessité tendent à fusionner – se distinguant à la fois de toute nécessité prédéterminée et de toute contingence indéterminée<sup>25</sup>. En bref, la puissance infinie de Dieu se reflète au niveau de la plénitude de l'imagination propre à

<sup>24</sup> C'est ainsi que l'on peut relancer la puissance ontologique constitutive de l'imagination qu'Antonio Negri a pertinemment mise en valeur dans *L'anomalie sauvage – Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Ed. Amsterdam, Paris, 2007 (2e éd.), pp. 169-170.

<sup>25</sup> C'est ce qu'Althusser a essayé de mettre en valeur à travers un questionnement de la «nécessité de la contingence» qui court de *Pour Marx* jusqu'aux derniers écrits sur le matérialisme aléatoire.

un individu sous forme de vide, non pas en faisant du vide la vérité de cette individualité, mais en procédant à l'évidement de sa tendance à la totalisation par la mise en relief du caractère à la fois factuel et fictif de cette tendance, c'est-à-dire aussi de sa transformabilité. En effet, si, en tant que factuelle, cette tendance possède bien une nécessité propre, elle se révèle en même temps comme fictive et donc transformable lorsque cette détermination nécessaire est saisie comme le résultat d'une productivité qui ne cesse de se différencier de l'intérieur. En somme, le vide du plein imaginaire est lui-même plein, mais d'une plénitude qui démonte toute totalisation imaginaire<sup>26</sup>.

Nous avons insisté sur le fait que l'individualité mise en rapport avec la substance par l'intervention intellectuelle est une individualité humaine pour pouvoir relever que ce procès de pensée correspond du moins en principe à la connaissance de troisième genre<sup>27</sup>. On peut le montrer en intégrant la définition de ce genre de connaissance («*Le troisième genre de connaissance procède de l'idée adéquate de certains attributs de Dieu vers la connaissance adéquate de l'essence des choses*», *Ethique*, V, 25, démonstration<sup>28</sup>) dans l'ensemble des propositions de *l'Ethique* V, 21-33, où Spinoza démontre l'éternité de l'âme qui possède l'idée exprimant l'essence du corps humain sous l'aspect de l'éternité. Balibar explique en ce sens que l'amour intellectuel de Dieu (le troisième genre de connaissance) comporte toujours une dimension «*anthropotropique*»<sup>29</sup>, c'est-à-dire qu'il est toujours «centré» sur l'homme afin précisément de produire, comme

---

<sup>26</sup> Cette lecture contrecarre la tendance du dernier Althusser (que Montag relève dans *Althusser and His Contemporaries*, *op. cit.*, pp. 178-179) à faire du vide une sorte d'origine et/ou destin. En même temps, la plénitude du vide ne semble pas pouvoir tomber sous la critique de Rancière, qui accuse Althusser de remplacer le plein de l'idéologie avec le plein de la science (Jacques Rancière, «La scène du texte», in S. Lazarus, *Philosophie et politique dans l'œuvre de Louis Althusser*, PUF, Paris, p. 158). En effet, si l'on suit notre lecture de Spinoza, le plein auquel le vide renvoie est la puissance de la multitude émancipée de sa soumission à des liens exclusifs ou totalisants. La science elle-même doit par ailleurs sans cesse lutter contre sa propre hypostatization (d'où la nécessité de la philosophie) et renoncer à se constituer en fonction d'un sujet (supposé savoir).

<sup>27</sup> Nous reformulons cette thèse althussérienne avec beaucoup de précautions, conscient des critiques qu'on pourrait lui opposer. Voir par exemple Thomas Hippler, «L'éthique de l'historien spinoziste – Histoire et raison chez Spinoza», *Astérior*, 10, 2012.

<sup>28</sup> Les passages de *l'Ethique* sont cités d'après la traduction de Bernard Pautrat (Seuil, Paris, 1988).

<sup>29</sup> Balibar, «Spinoza's Three Gods and the Modes of Communication», *op. cit.* p. 31.

on l'a vu, un décentrement de l'homme. De ce point de vue, on pourrait soutenir à titre hypothétique que s'il y a bien une continuité essentielle entre le deuxième genre de connaissance – la connaissance par notions communes – et le troisième genre de connaissance («*L'effort ou Désir de connaître les choses par le troisième genre de connaissance ne peut naître du premier genre, mais il le peut assurément du deuxième*», *Ethique*, V, 28), c'est que celui-ci constitue la dimension réflexive de celui-là, c'est-à-dire le moment où la connaissance des rapports de convenance entre les différents éléments de la nature met l'âme en tant qu'idée du corps directement (*uno intuito*) en rapport dans sa singularité avec la nature dans sa productivité infinie. C'est précisément ce mouvement qui correspond à la saisie de l'essence éternelle du corps. En poussant ce raisonnement jusqu'au bout, ce serait bien le moment réflexif de l'amour intellectuel de Dieu qui rendrait la coupure avec l'imagination possible, bien qu'il ne puisse opérer qu'à partir d'une science qui a toujours déjà commencé et qu'il relance et renforce par son propre mouvement. Nous nous limiterons à indiquer à ce propos qu'il serait possible de réinterpréter sur cette base l'idée althussérienne de «*coupure continuée*».

## De Spinoza à Marx

A la fin de ce parcours, on peut mieux comprendre l'affirmation d'Althusser d'après laquelle la stratégie philosophique de Spinoza consiste à se situer au cœur de la forteresse ennemie – Dieu – afin de la vider de l'intérieur, en mettant en rapport toute totalisation imaginaire du réel, c'est-à-dire précisément toute image de Dieu, avec une puissance qui en marque à la fois la nécessité et la limite. C'est ainsi qu'il faudrait à mon avis comprendre l'idée que le véritable objet de la philosophie de Spinoza est le vide, ou, dira-t-on désormais, le processus d'évidement qui révèle la productivité des rapports entre les individus. Ainsi, si l'histoire du peuple juif proposée dans le *TTP* est le meilleur exemple que Spinoza ait jamais proposé de connaissance de troisième genre, ce n'est pas seulement parce qu'il tire de sa

la  
pensée

singularité des constantes ou des régularités, ce qu'Althusser affirme explicitement, mais aussi parce que, ce faisant, il rapporte l'imaginaire religieux à la productivité de la substance en lui permettant de se transformer de l'intérieur. Morfino l'explique on ne peut plus clairement à la fin d'un article consacré à la science des connexions singulières de Spinoza : l'histoire du peuple juif proposée par Spinoza est «*la déconstruction de la temporalité absolue du mythe de la fondation (de Moïse) et de l'élection divine, qui instaure une origine et donne une mesure à la multiplicité et à l'enchevêtrement des temporalités mondaines (...) En rompant avec l'imagination/mémoire du mythe du Livre et du peuple élu, il est possible de mettre en lumière la relation complexe de leurs durées, leur connexion singulière ; c'est-à-dire qu'il est possible de connaître l'histoire réelle sub specie aeternitatis, au-delà de toute tentative de totaliser une histoire singulière (... L') éternité est relativité, et la connaissance sub specie aeternitatis est la relativisation du temps absolu de la mémoire d'un sujet (un peuple) qui croit posséder le sens de l'être, production du concept de la pluralité de durées réelles qui soutiennent cette imagination identitaire*»<sup>30</sup>.

Nous laisserons à d'autres la tâche de juger jusqu'à quel point la théorie de l'intervention intellectuelle que cette lecture de Spinoza permet de construire correspond aux multiples et différentes formulations explicites d'une telle théorie que l'on peut retrouver chez Althusser lui-même en suivant par exemple la voie tracée par «*la récurrence du vide*»<sup>31</sup> dans son œuvre. Nous nous limiterons à indiquer la possibilité de retrouver dans la stratégie marxienne telle qu'Althusser la reconstruit un geste similaire à celui que nous venons de retracer chez Spinoza. L'intérêt de cette indication pour une lecture d'ensemble de l'œuvre d'Althusser réside dans le fait qu'elle ne s'appuie pas sur ses travaux tardifs, dans lesquels l'on pourrait plus facilement trouver une conception de l'intervention intellectuelle similaire à celle présentée dans cet article, mais dans l'un de ses ouvrages les plus «théoriciens».

Le chapitre VII de «L'objet du *Capital*», deuxième contribution d'Althusser à *Lire 'Le Capital'*, s'intitule «L'objet de l'Economie

<sup>30</sup> Vittorio Morfino, «La scienza delle connexiones singulares», in F. Del Lucchese et V. Morfino (éds.), *Sulla scienza intuitiva in Spinoza – Ontologia, politica, estetica*, Edizioni Ghibli, Milan, p. 191.

<sup>31</sup> François Matheron, «La récurrence du vide chez Louis Althusser», *Futur antérieur*, avril 1997.

politique». Althusser ouvre ce chapitre en affirmant que l'œuvre de Marx se présente comme critique en ceci qu'elle récuse la prétention de l'Economie politique à exister comme science en remettant en question le caractère «donné» de son objet et du domaine d'existence de cet objet. L'Economie politique opère en effet à partir d'un champ (l'économique) dont l'homogénéité se donne comme évidente. En raison de cette homogénéité, le caractère mesurable et quantifiable des phénomènes inscrit dans ce champ (par exemple le profit, la rente et l'intérêt) se donne aussi comme évident. Althusser montre que cette double auto-donation est en réalité donnée par l'Economie politique elle-même en tant qu'elle découpe le réel précisément de la sorte que l'un de ses morceaux et ses éléments (l'économique et ses «faits») se présentent comme un empire dans un empire, comme une sphère autonome à traiter dans l'absolu. Une telle hypostatisation est fondée et garantie par une anthropologie naïve plus ou moins désavouée par l'Economie politique, selon laquelle la base de tous les faits économiques est *l'homo œconomicus*, c'est-à-dire le sujet économique porteur de ses besoins. L'Economie politique postule ainsi une origine et une fin des phénomènes qu'elle étudie, de manière à fermer son domaine sur lui-même et à le rendre absolu. *«Tous les sujets étant identiquement sujets de besoins, on peut traiter leurs effets en mettant entre parenthèses l'ensemble de ces sujets : leur universalité se réfléchit alors dans l'universalité des lois des effets de leurs besoins – ce qui incline naturellement l'économie politique vers la prétention de traiter dans l'absolu, pour toutes les formes de société passées, présentes et à venir, des phénomènes économiques»*<sup>32</sup>.

Marx intervient dans ce cadre en posant à l'Economie politique la question du concept de son objet, c'est-à-dire la question de sa production théorique de cet objet. Il reproche à Smith et Ricardo d'avoir «sacrifié» à la valeur, en tant que quantité mesurable (sous la forme du profit, de la rente et de l'intérêt), la forme de la valeur, dont la plus-value constitue le concept. Ce faisant, Marx inscrit dans le discours de l'Economie politique sa limite et ses conditions – limite et conditions qu'elle désavoue en assoyant son champ théorique et ses objets sur une anthropologie qui permet de les hypostasier. En effet,

<sup>32</sup> Althusser, «L'objet du Capital», in Althusser et al., *Lire Le Capital*, PUF, Paris, 1996, pp. 370-371.

comme l'expliquent Stéphane Legrand et Guillaume Sibertin-Blanc en commentant ces mêmes passages, avec Marx «*l'homogénéité présupposée du champ des phénomènes économiques n'est plus 'trouvée là' comme un donné mais construite à partir du concept qui la pose et pose en même temps ses propres limites et conditions, soit la plus-value (...), c'est-à-dire une détermination très précisément inséparable du surtravail, et donc du système de l'exploitation qui en organise la production et la reproduction, et donc du transindividuel social en tant qu'antagonisme de classe*»<sup>33</sup>. Marx intervient ainsi à l'intérieur du champ de l'Economie politique en interrompant sa clôture par la mise en rapport de ce champ avec sa condition-limite (la plus-value en tant que concept du transindividuel social clivé par la lutte des classes), c'est-à-dire en en relevant le caractère à la fois factuel (elle est produite de manière nécessaire par sa condition) et fictif (elle est transformable par une intervention sur sa limite). De cette manière, Marx peut tracer la ligne de démarcation entre une science positiviste, toujours en passe de se tourner en une forme plus ou moins raffinée de superstition par le désaveu de ses conditions-limites, et une science critique, qui inscrit ces conditions-limites dans son procès de connaissance de manière à ce que les liens qui y sont tissés puissent toujours être dénoués par lui.

Il revient à Althusser lui-même d'avoir mis en rapport la démarche marxienne avec la stratégie philosophique de Spinoza. Voici comment, au début de ce chapitre, il élucide le geste marxien : «*Rappelons, à titre d'indication, une thèse célèbre de Spinoza : nous pouvons, en première approximation, avancer qu'il ne saurait pas plus exister d'Economie politique qu'il n'existe une science des 'conclusions' comme telle : la science des 'conclusions' n'est pas science, puisqu'elle est l'ignorance en acte de ses 'prémises' – elle n'est que l'imaginaire en acte (le 'premier genre'). La science des conclusions n'est qu'un effet, un produit de la science des prémisses : mais supposée existante cette science des prémisses, la **prétendue science des conclusions (le 'premier genre')** est connue comme imaginaire et comme l'imaginaire en acte : connue, elle disparaît alors dans la disparition de sa prétention, et de son objet*»<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Stéphane Legrand et Guillaume Sibertin-Blanc, «Introduction générale : vers le matérialisme», Archives du GRM, 1<sup>re</sup> année, 1<sup>re</sup> séance, 22 septembre 2007, [http://l.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/1106/files/2013/01/GRM\\_1\\_22-09.pdf](http://l.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/1106/files/2013/01/GRM_1_22-09.pdf), p. 7.

<sup>34</sup> Althusser, «L'objet du Capital», *op. cit.*, p. 364.

Marx opère donc en dénouant un véritable lien théologico-politique se donnant sous la forme d'une conclusion sans prémisses, c'est-à-dire d'une conclusion absolue : comme l'affirme Althusser lui-même, les renvois entre donné et donnant dont se soutient l'édifice de l'Economie politique pourraient en effet être ramenés jusqu'à Dieu comme *causa sui* – ce mécanisme complexe transfigurant des rapports politiques contingents pour que les hommes soient pris à leur piège. L'intervention de Marx oppose à ce plein théologico-politique la figure vide de la plus-value. Vide bien entendu pour l'Economie politique (la plus-value n'est pas une quantité mesurable), mais qui renvoie en réalité au plein des rapports sociaux de production en tant qu'effet de l'antagonisme de classe, c'est-à-dire à une productivité qui ne peut se fermer sur elle-même et se reproduire indéfiniment, et qui ouvre ainsi l'espace pour que les individus puissent devenir actifs en saisissant sa puissance de différenciation et de transformation. Certes, le passage que l'on vient de citer semble postuler la capacité de la part du vrai (la science des prémisses) de dissiper le faux (la science des conclusions). En même temps, il faut insister sur le fait qu'en tant que produit de ses prémisses (et donc de la science de ces prémisses), la science des conclusions est elle-même nécessaire et que, pour la dissiper, il faut intervenir sur les prémisses elles-mêmes – ce que la science ne peut pas faire toute seule. Qui plus est, Marx ne se limite pas à opposer de l'extérieur à l'Economie politique sa condition-limite extérieure, mais la lui fait atteindre de l'intérieur à travers le travail de ce concept, à la fois requis et refoulé par le discours de l'Economie politique, qu'est la plus-value<sup>35</sup>.

C'est pourquoi, en amont de toute rencontre au niveau de telle ou telle thèse particulière, c'est bien une stratégie philosophique commune qu'Althusser relève chez Marx et Spinoza. Cette stratégie, consistant à faire le vide au sein d'un champ idéologique afin de renvoyer aux masses la productivité et la transformabilité de leurs liens, est donc à ressaisir en tant que le moteur de la relance de tout processus de connaissance critique.

<sup>35</sup> Sur ce processus de requête-refoulement voir les passages bien connus d'Althusser, «Du Capital à la philosophie de Marx», in Althusser et al., *Lire Le Capital*, op. cit., 56.



Hegel, c'est rien qu'un ramassis de chiens théoriques de Saint-Germain des Prés

# Althusser et Spinoza

## Une redécouverte – marxiste ? – de Spinoza

Juan Domingo Sánchez Estop\*

Il ne fait pas de doute aujourd'hui que Louis Althusser a été un des principaux médiateurs ou « passeurs » dans cette véritable renaissance du spinozisme que connaît la philosophie post-marxiste occidentale. La contribution d'Althusser à cette renaissance ne s'est pourtant jamais matérialisée dans un grand ouvrage de référence ou un enseignement structuré. Non seulement on ne trouve pas dans l'œuvre publiée ou inédite d'Althusser le livre sur Spinoza qu'il s'était proposé d'écrire<sup>1</sup>, ou les notes de ce cours sur Spinoza que beaucoup supposent qu'il aurait donné<sup>2</sup>, on chercherait aussi en vain une seule leçon de ses cours généraux consacrée à l'auteur de *l'Ethique*. On ne trouve pas non plus de traces de cette « *Ethique des temps modernes* »

---

\* Centre de philosophie – ULB. Ancien professeur de philosophie à l'Université de Madrid. Traducteur de la Correspondance de Spinoza en espagnol. Auteur de *La Dominación liberal*, Madrid, 2012.

<sup>1</sup> «Après l'art moderne, ce sera Spinoza, c'est décidé, je vais essayer de le travailler très sérieusement pour en faire un livre, qui ne manquera pas de soulever les protestations de tous les interprètes classiques (épouvantablement idéalistes en général) de France. De quoi s'amuser». Lettre à Franca Madonia du 13 juillet 1962, in Louis Althusser, *Lettres à Franca*, Stock/IMEC, 1998, Paris, p.186.

<sup>2</sup> D'après mes conversations et ma correspondance avec certains de ses élèves et collaborateurs, dont Etienne Balibar, Pierre-François Moreau, Pierre Macherey et André Tosel, il y aurait une rumeur d'après laquelle Althusser aurait donné un cours sur Spinoza, mais, pour l'instant je n'ai pu contacter aucune personne qui y ait assisté ni avoir des renseignements précis sur l'année où il aurait été donné. On ne peut pas démontrer l'inexistence de ce qui n'est pas impossible, mais tout ferait penser que ce cours n'a jamais eu lieu.

qu'il avait projeté d'écrire avec certains de ses élèves<sup>3</sup>. De l'énorme intérêt pour Spinoza et son œuvre que révèle l'enseignement de Louis Althusser, il ne nous reste que quelques maigres traces : quelques dizaines de pages de ses œuvres publiées ; quelque 600 fiches de références et de citations de textes de Spinoza – hélas très pauvres en commentaires ! ; les quelques pages sur Spinoza destinées à faire partie de son autobiographie *L'avenir dure longtemps*, puis biffées et retirées du manuscrit final ; des feuillets avec des résumés de lecture d'ouvrages sur Spinoza ; puis quelques réflexions éparses couchées sur deux ou trois pages. La centralité évidente du spinozisme dans la problématique althussérienne et dans l'évolution de celle-ci au gré des autocritiques et des tournants, contraste ainsi fortement avec le manque de tout document de quelque étendue consacré au philosophe d'Amsterdam.

On aurait l'impression que ce Spinoza qui hante l'écriture althussérienne est aussi l'objet qu'Althusser évite soigneusement d'aborder de façon directe. Althusser «travaille son Spinoza», il prend des notes, souligne abondamment le texte de *Ethique*, du *Traité de la réforme de l'entendement* ou du *Traité théologico-politique*, lui qui soulignait rarement ses autres livres, mais il ne relève jamais le défi de s'affronter à Spinoza dans un livre ou dans un cours. La seule fois qu'il a enfin annoncé un cours sur Spinoza, Althusser l'a remplacé par un autre cours sur Jean-Jacques Rousseau après avoir orienté ses élèves dès la première leçon vers l'ouvrage d'Alexandre Matheron ayant pour titre *Individu et communauté chez Spinoza*<sup>4</sup>. Certes, le cercle d'Althusser est vite devenu un grand laboratoire du renouveau

<sup>3</sup> Dans le cadre d'un groupe politico-philosophique baptisé «Groupe Spinoza», Althusser avait proposé à son cercle proche d'écrire collectivement un livre de philosophie. Dans une lettre à Etienne Balibar du 14 octobre 1966, il définira ainsi ce projet : «Le projet de travail collectif que je t'ai soumis a pour objet la rédaction d'un véritable ouvrage de philosophie ayant toute l'ampleur et la systématisme désirables, quelque chose qui puisse, à sa mesure, et même de loin, être notre Ethique». Lettre citée par François Matheron dans son article «Louis Althusser et le 'groupe Spinoza'», in Pierre-François Moreau, Claude Cohen-Boulakia & Mireille Delbraccio (dir.), *Lectures contemporaines de Spinoza*, PUPS, Paris, 2012.

<sup>4</sup> cf. Althusser Louis, *Cours sur Rousseau*, Le Temps des cerises, Paris, 2012. Ce texte reprend le cours d'Althusser sur Rousseau de 1972. Il affirme dès l'ouverture de la première séance : «Je vous ai annoncé la dernière fois que je projetais de vous faire un exposé, ou quelques exposés, sur la conception du droit et de la politique chez Spinoza. Or, en me documentant un peu, je me suis avisé qu'il existait depuis quelques mois un excellent travail sur cette question : la thèse de Matheron Individu et communauté chez Spinoza. Je ne ferais guère plus, si je m'attaquais à cette question, que reproduire pour l'essentiel ce qu'il a écrit».

spinoziste, mais Althusser lui-même sera toujours resté relativement en marge de ses travaux.

Spinoza ne constitue cependant pas un objet d'intérêt marginal pour Althusser. Spinoza est présent dans les articulations théoriques fondamentales de *Lire 'Le Capital'* et, d'une façon plus discrète, dans certains textes de *Pour Marx*. Spinoza sera également reconnu par Louis Althusser, dans ses textes autocritiques des années 70, comme le lieu d'un **détour** théorique qui serait la condition nécessaire d'un véritable **retour** à Marx : « nous avons fait – soutient-il – le détour par la philosophie de Spinoza pour voir plus clair dans la philosophie de Marx »<sup>5</sup>. Dans une conception de la philosophie qui refuse à celle-ci tout objet propre et toute intériorité, tout retour implique un détour : on n'entre jamais directement dans une philosophie. C'est, en fait, la philosophie elle-même qui est constituée par le détour, ce qui fera soutenir à Althusser « la nécessité pour toute philosophie, de passer par le détour d'autres philosophies pour se définir et se saisir elle-même dans sa différence : dans sa division »<sup>6</sup>.

Or, bien avant l'aveu de ce détour, dès les années 60, Althusser avait déjà fait de Spinoza la clé d'entrée dans l'œuvre de Marx, à croire ce qu'il soutient dans une importante conversation avec Waldeck-Rochet, le secrétaire général du PCF, qui eut lieu peu après le comité central d'Argenteuil consacré aux intellectuels<sup>7</sup>. Dans cette conversation dont il nous a laissé un bref compte-rendu, Althusser affirmera que le *Traité théologico-politique* est « *Le Capital de Spinoza* » et que « *Spinoza est le seul ancêtre philosophique de Marx* »<sup>8</sup>. Quelques années avant la tenue du séminaire sur *Le Capital* à l'École normale supérieure et la publication des textes de certaines des interventions des participants sous le titre *Lire 'Le Capital'*, Althusser pointait donc

<sup>5</sup> Louis Althusser, *Éléments d'autocritique*, Hachette, Paris, 1974.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>7</sup> Voir Jean Vigneux, « Waldeck Rochet et les intellectuels », revue *Nouvelles Fondations*, numéros 3-4, 2006, Fondation Gabriel Péri (éditeur). Disponible en ligne : <http://www.cairn.info/revue-nouvelles-fondations-2006-3-page-139.htm#re6no6>

<sup>8</sup> « Je lui dis que l'Éthique porte étroite, que plus facile par le *Traité théologico-politique* qui est *Le Capital de Spinoza*, car Spinoza se préoccupe avant tout d'histoire et de politique. W. Manifestement étonné ; Je dis que Spinoza est le seul ancêtre philosophique de Marx ». Louis Althusser, Entretien avec Waldeck Rochet, 2 juillet 1966, in « Aragon et le Comité Central d'Argenteuil », inédits de L. Aragon et de L. Althusser, *Annales de la société des amis de Louis Aragon et Elsa Triolet*, n°2, Rambouillet, 2000, p. 181.

le *Traité théologico-politique* (*TTP*) comme le lieu d'un rapprochement entre les œuvres de Marx et de Spinoza. Comme l'introduction de *Lire 'Le Capital'* écrite par Althusser nous l'apprend, *Le Capital* est avant tout œuvre de lecture, d'un certain type de lecture qu'Althusser qualifiera de «*symptomale*» ; or Spinoza sera reconnu comme un des grands maîtres modernes de la lecture et peut-être, à cet égard, le seul ancêtre philosophique de Marx. A la lecture – quasiment au déchiffrement – des quelques paragraphes à la syntaxe baroque que l'introduction du séminaire consacre à Spinoza ainsi que de quelques textes antérieurs, nous pouvons faire l'hypothèse que c'est très particulièrement la théorie de l'interprétation de *l'Écriture* que Spinoza développe et utilise dans le *TTP* qui sert de modèle à la méthode de lecture des classiques de l'économie politique que *Lire 'Le Capital'* prête à Marx. Or cette méthode de lecture commande également un certain style d'écriture.

## Le «marranisme» philosophique

Il existe bien entre Althusser et Spinoza des affinités, mais celles-ci ne sont pas seulement théoriques comme on pourrait le prétendre : elles concernent le style d'écriture, mais sont aussi, inséparablement de ce style, éthiques, voire politiques. La plus frappante de ces affinités réside dans la pratique du langage que les deux philosophes déploient et qui se caractérise par le fait que les principaux termes de la philosophie et des idéologies religieuses ou politiques font l'objet dans leurs œuvres respectives d'un vaste travail de resignification. On a pu parler à ce propos – Misrahi et Yovel l'ont fait<sup>9</sup> – de «*marranisme de la raison*» ou de «*marranisme philosophique*» tant cette production d'une nouvelle pensée sous les termes communément acceptés de la scolastique et du cartésianisme – pour Althusser, sous les habits du marxisme le plus «orthodoxe» – rappelait d'autres époques. En effet, dans des conditions de persécution, les Juifs d'Espagne, dits marranes, avaient développé tout un art du double langage et de l'expression entre les lignes qui leur permettait, sous les dehors de leur adscription forcée

<sup>9</sup> Robert Misrahi, *Spinoza*, Seghers, Paris, 1964 ; Yirmiahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics : The Marrano of Reason*, Princeton University Press, 1989.

à l'Église catholique, de maintenir certains éléments de la religion israélite et de l'identité juive. Il s'agissait bien de jouer les apparences pour cacher une vérité dangereuse. C'est ainsi que Léo Strauss<sup>10</sup> a d'ailleurs interprété l'écriture spinozienne, notamment, celle du *TTP* où, sous couvert d'une recherche du vrai sens de *l'Écriture*, Spinoza aurait exposé les thèses de son rationalisme radical.

On peut également voir sous cette lumière la pratique d'écriture – et de publication ! – de Louis Althusser, qui sous couvert d'orthodoxie marxiste et de retour à Marx, cherchait à tirer le Parti communiste de l'ornière politique et théorique où il s'était trouvé pendant la longue période stalinienne et dont les fausses ouvertures «humanistes» de Garaudy ou de Louis Aragon ne l'auront point fait sortir. Althusser en fera lui-même l'aveu à la philosophe mexicaine Fernanda Navarro dans un long entretien qui constitue presque son testament philosophique : «*Je voulais intervenir en France dans le parti communiste, dont j'étais membre depuis 1948, pour lutter contre le stalinisme triomphant et ses effets désastreux sur la politique de mon parti. Or, je n'avais pas alors le choix : si j'étais intervenu publiquement dans la **politique** du Parti, qui refusait de publier même mes textes philosophiques (sur Marx), jugés hérétiques et dangereux, j'aurais été, du moins jusqu'en 1970, aussitôt exclu, marginalisé et sans influence aucune dans le Parti. Il ne me restait donc qu'une seule façon d'intervenir politiquement dans le Parti : par la **théorie pure**, c'est à dire la **philosophie***»<sup>11</sup>. Cette intervention philosophique transportait ainsi la politique dans la théorie. Certes, elle dissimulait la politique, mais ce changement de terrain devait produire d'autres effets, générer une autre pratique de la philosophie.

Il y a donc beaucoup plus que de la dissimulation dans la pratique du langage de nos deux auteurs. Spinoza n'abordera pas le texte de la philosophie scolastico-cartésienne dans *l'Éthique* d'une autre façon qu'il n'a abordé dans le *TTP* le discours et le texte de la religion révélée. Or, dans *l'Éthique* il ne peut plus s'agir – en tout cas, en premier lieu – de dissimuler une vérité préexistante sous les signifiants d'un autre discours, mais de produire des concepts nouveaux, à partir des notions

<sup>10</sup> Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, University of Chicago Press, 1988.

<sup>11</sup> Louis Althusser, *Sur la philosophie*, Gallimard, Paris, 1994.

crypto-m-  
 de la philosophie dominante et dans le cadre de son lexique. C'est à une véritable opération de transformation, de rectification, d'*emendatio* des concepts et des problèmes anciens que nous assistons dans la philosophie mature de Spinoza. Le maniement des vieux signifiants ne vise pas à protéger une vérité dangereuse, mais à la produire à partir des formes rassurantes parce que communément partagées, du discours dominant. De même chez Althusser, c'est en prétendant un «*retour à Marx*» et sous couvert de l'autorité et du langage de Marx et des classiques du marxisme – Staline y compris, naturellement – que le solitaire de la rue d'Ulm produira une refonte radicale des concepts marxistes, mais surtout de la dialectique et de la philosophie marxiste, qui éloignera Marx de Hegel, tout en le rapprochant de Spinoza, de Machiavel et de l'ensemble de la tradition matérialiste. Ce qui semble de prime abord un simple recours défensif à un semblant devient ainsi un procédé de production de nouveaux concepts théoriques et de définition d'un nouveau champ de problèmes.

Si marranisme philosophique il y a chez Spinoza ou chez Althusser, il faut donc donner à ce terme un nouveau sens, non défensif mais productif. S'il s'agit de se situer, conformément à la pratique marrane, dans l'immanence des signifiants d'une idéologie (le marxisme ou, pour Spinoza la religion ou la philosophie scolastico-cartésienne), cette entrée de la raison philosophique dans un terrain apparemment autre, voire hostile, se soutient d'une thèse philosophique et non d'une position pratique opportuniste.

Le nouveau sens du marranisme ne saurait provenir, en effet, que d'une réinterprétation radicale des rapports entre le domaine de l'imagination (ou de l'idéologie) et celui de la philosophie et de la science, une réinterprétation qui va dans le sens de l'immanence de la constitution de la connaissance rationnelle aux dynamiques matérielles de l'imagination. Ceci demande de rompre avec la théorie idéaliste qui fait de l'erreur un néant qui doit être rejeté dans les

ténèbres une fois découverte la vérité et de faire de l'imagination et de l'idéologie, non l'autre de la vérité, mais le cadre même de l'existence humaine, le seul cadre d'où peut se déployer la puissance de la vérité : «*l'imagination est un monde*»<sup>12</sup>. Nous verrons à ce propos comment l'appel au *TTP* comme modèle d'interprétation de la démarche de Marx peut se révéler extraordinairement productif, mais il ne faut pas oublier que cet appel est étayé par cette thèse philosophique préalable sur le statut de l'imagination : «*Et quand on sait – dira Althusser dans une conférence de 1963 – que chez Spinoza l'exemple le plus remarquable de l'imagination, c'est l'exemple de l'existence historique, qu'il décrit par exemple dans le Traité théologico-politique, quand nous voyons Spinoza rapporter les fonctions des sujets psychologiques, et en particulier des prophètes, à leur fonction dans ce monde de l'imaginaire, c'est-à-dire lorsque nous voyons Spinoza constituer les sujets psychologiques (ce que nous appellerions les sujets psychologiques) comme des fonctions de ce monde de l'imaginaire, nous avons peut-être affaire à un véritable renversement de la problématique du sujet psychologique, à une réfutation de la problématique du sujet psychologique, directement liée chez lui à la disparition de la fonction du sujet de vérité, du sujet d'objectivité, c'est-à-dire à la critique du cogito*»<sup>13</sup>. Sous ces conditions, il nous convient de faire, conformément à l'injonction d'Althusser un détour par le *Traité théologico-politique* pour «voir plus clair» dans l'œuvre de Marx... et celle d'Althusser.

---

<sup>12</sup> La lecture althussérienne de Spinoza a été hésitante à ce sujet, puisqu'elle passe du théoricisme de la distinction radicale entre science et idéologie dans *Pour Marx* à une reconnaissance de l'idéologie comme le cadre indépassable de l'existence humaine, comme la réalité humaine vécue. Althusser attribuera, d'ailleurs à Spinoza cette deuxième thèse : «*L'imaginaire ne serait plus chez Spinoza une fonction psychologique, mais serait presque, au sens hégélien du terme, un élément, c'est à dire une totalité dans laquelle s'insèrent les fonctions psychologiques, et à partir de laquelle elles sont constituées. Ce serait là le sens de la distinction spinoziste des genres de connaissance : l'imagination n'est pas une faculté de l'âme, n'est pas une faculté du sujet psychologique, l'imagination est un monde*». Louis Althusser, *Psychanalyse et sciences humaines – Deux conférences*, Le livre de poche, Paris, 1996, p. 114.

<sup>13</sup> L. Althusser, *Psychanalyse ... ibidem* p.114.

## Le *Traité théologico-politique*, une politique du discours

Le *TTP* a pour but de défendre la liberté de penser contre deux empiètements : celui de l'autorité politique et celui des hiérarchies religieuses. La première a souvent tendance à se méfier d'une pensée libre dans la mesure où elle y voit une source de discorde et de troubles ; les secondes, réclamant un privilège d'interprétation des textes sacrés, ne sont pas moins hostiles à toute pensée susceptible de contester ce privilège. Spinoza cherchera à montrer, à travers l'interprétation de *l'Écriture* qu'il propose, que les craintes portant sur les conséquences nuisibles de la liberté de pensée pour la paix sociale ou la piété religieuse ne sont fondées ni sur le texte de *l'Écriture* ni sur la bonne raison politique<sup>14</sup>. Il s'agira donc, tout au long du *Traité*, d'un côté, de séparer la foi et la vérité théorique, mais d'un autre, de montrer que le souverain, si capable soit-il de régler leur pratique extérieure, ne saurait imposer à ses sujets de penser autrement qu'ils ne pensent. Séparation donc, de la vérité philosophique et de la foi, puis de l'ordre extérieur de la cité et de la pensée. C'est la première séparation qui attirera ici plus particulièrement notre attention, non que la deuxième n'ait des liens très forts avec elle et même en tire les conséquences politiques. Mais c'est la séparation de la vérité philosophique et de la foi – qui se traduit dans une séparation du texte sacré et de la vérité spéculative – qui aura une valeur stratégique pour l'Althusser de *Lire 'Le Capital'*, en tant qu'il ébauche une théorie de la lecture dans ses contributions à cet ouvrage.

Il convient tout d'abord de rappeler le procédé par lequel Spinoza opère cette séparation. Le *TTP* s'ouvre par une série de chapitres qui traitent de sujets apparemment très divers : *I. De la prophétie*, *II. Des prophètes*, *III. De la vocation des Hébreux et si le don prophétique fut particulier aux Hébreux*, *IV. De la Loi Divine*, *V. Des cérémonies et de la foi aux histoires*, *VI. Des miracles*. Tous ces chapitres préparent un chapitre charnière : *VII. De l'interprétation de l'Écriture* (ce dernier

<sup>14</sup> Ce but est déclaré depuis le titre-même du *TTP* : « que la liberté de philosopher non seulement peut être accordée sans danger pour la piété et la paix de l'Etat, mais même qu'on ne peut la détruire sans détruire en même temps la paix de l'Etat et la piété elle-même », Spinoza, *Traité théologico-politique* (traduction Ch. Appuhn), Paris Garnier-Flammarion, 1965, p. 17. Par la suite, cette édition sera citée par l'abréviation *TTP* et le numéro de page.

exposera la méthode de Spinoza dans sa lecture de *l'Écriture*). Il peut sembler surprenant que Spinoza ait placé le chapitre sur la méthode d'interprétation après les six premiers chapitres qui, déjà, étaient consacrés à l'interprétation de *l'Écriture*, mais cela l'est moins si nous tenons compte du fait que la méthode n'est point pour Spinoza un prolégomène au savoir vrai mais une réflexion sur celui-ci<sup>15</sup>. La méthode est «*idée de l'idée vraie*» comme nous l'apprend le *Traité de la réforme de l'entendement*, et pour pouvoir formuler une méthode il faut que nous ayons déjà une idée vraie.

Or, sur *l'Écriture*, Spinoza aura déjà formulé quelques idées vraies touchant l'auteur ou les auteurs du texte sacré, qu'il s'agisse individuellement des prophètes qui reçurent la révélation ou collectivement du peuple élu qui la partagea et vécut sous la loi révélée. Or, qu'apprenons-nous sur la prophétie sinon qu'elle est une connaissance qui ne s'explique pas par la raison ; sur les prophètes sinon qu'ils avaient une vive imagination ; sur l'élection des Hébreux sinon qu'elle fut l'heureux concours de circonstances qui permit à un peuple superstitieux, ignorant et faible de survivre malgré son manque de vertu ; sur la loi divine sinon qu'elle est universelle et n'est pas l'apanage des Hébreux ; enfin, sur les cérémonies, qu'elles ne sont destinées qu'à produire l'obéissance chez une plèbe ignorante ; ou sur les miracles, sinon qu'ils ne sont que le fruit de l'imagination et de l'ignorance promue en superstition, mais qu'ils ne révèlent nulle vérité sur Dieu ? Le mécanisme de la supposée révélation est ainsi démonté. Si la vérité de *l'Écriture* se fondait pour le croyant en une révélation faite par Dieu aux prophètes par laquelle la loi fut donnée au peuple d'Israël et qui fut confirmée par des miracles et commémorée par des cérémonies, pour Spinoza, la révélation reçue par les prophètes est toute imaginaire, les prophètes n'étant ni philosophes ni savants capables de produire des démonstrations : «*les prophètes ont été doués non d'une pensée plus parfaite, mais du pouvoir d'imaginer avec plus de vivacité*»<sup>16</sup>. Il n'y a pas de vérité spéculative dans la

<sup>15</sup> «D'où il ressort que la Méthode n'est rien d'autre que la connaissance réflexive ou l'idée de l'idée, et n'ayant pas d'idée de l'idée si l'idée n'est donnée d'abord, il n'y aura point de méthode si une idée n'est donnée d'abord». Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement* (traduction Ch. Appuhn), Garnier-Flammariion, Paris, 1965, p.192.

<sup>16</sup> TTP, 49.

révélation<sup>17</sup>, mais simple certitude morale sur ses affirmations, étayée par des signes et surtout par le fait que les prophètes menaient une vie juste et bonne.

Spinoza procède ainsi à un découplage de la révélation prophétique et de la vérité spéculative. Si les prophètes ne sont pas des sujets auxquels on doit supposer une connaissance du vrai et si l'élection des Hébreux n'est que le concours de circonstances qui sauva leur Etat, le texte de *l'Ecriture* n'est pas vrai – au sens spéculatif – parce qu'il serait basé sur la prophétie ni parce qu'il aurait été révélé à un peuple élu. Cette première critique des qualités des auteurs – ou des récepteurs – présumés de *l'Ecriture*, qui n'est pas une critique entièrement négative comme celle des libertins, précarisera le statut «épistémologique» des sujets supposés garantir la vérité du texte, le réduisant à un statut de connaissance imaginaire, du «*premier genre*»<sup>18</sup>. Quant à la loi, au contenu normatif du texte sacré, elle aura aussi une valeur limitée : elle ne sera que la loi d'un Etat pendant la durée de son existence. Aucune transcendance au texte d'un sujet donneur de sens ou de vérité, aucune garantie extérieure d'une quelconque vérité du texte ne sont supposées.

Le chapitre VII du *TTP* portera, non plus sur les auteurs présumés du texte sacré, mais sur le texte lui-même tel qu'il nous a été transmis, sur sa matérialité en tant qu'ensemble plus ou moins structuré de signifiants. Or, Spinoza constatera que ce texte est difficilement lisible : tout d'abord parce que nous savons très peu de ses auteurs et de leurs intentions, ce qui ne nous aide pas à en déterminer le sens. De plus, la langue du texte ne nous est pas facilement accessible à cause des difficultés d'une écriture qui ne note pas les voyelles brèves et dont beaucoup de lettres se confondent aisément sans l'aide d'une ponctuation diacritique qui, d'ailleurs, n'est pas toujours exacte ni stable. Pour l'hébreu, à en croire Spinoza, tous les moyens

<sup>17</sup> «Les Israélites n'ont à peu près rien su de Dieu, bien qu'il se soit révélé à Moïse», *TTP*, 61 ; «la Prophétie n'a jamais accru la science des Prophètes, mais les a laissés dans leurs opinions préconçues et (...) par suite nous ne sommes nullement tenus d'avoir foi en eux pour ce qui a trait aux choses purement spéculatives», *TTP*, 55.

<sup>18</sup> Voir Spinoza, *Ethique*, (traduction Ch. Appuhn), Garnier-Flammarion, Paris, 1965, 11ème Partie, proposition XL, scolie 2, p. 115.

qui permettent la compréhension d'un texte obscur feraient défaut au lecteur de son époque : ni grammaires, ni dictionnaires de qualité, ni lexiques spécialisés<sup>19</sup>. Non seulement, donc, nous n'avons pas un accès direct à l'expression de l'intention des auteurs, mais nous manquons de bien des repères pour déchiffrer le sens des mots ou des phrases. Le texte de *l'Écriture* que théologiens et Kabbalistes ornaient d'une énorme richesse de sens ne doit pas cette «richesse» à son caractère immédiatement divin mais à sa pauvreté toute matérielle d'épave d'une civilisation disparue et d'une langue qui n'est plus une langue vivante : «la nation hébraïque – nous dit Spinoza – a perdu tout ce qui fait l'honneur, l'ornement d'une nation (cela n'est pas étonnant après qu'elle a souffert tant de désastres et de persécutions) sauf quelques débris de sa langue et sa littérature (...) le temps qui dévore tout, a aboli de la mémoire des hommes presque toutes les phrases et manières de dire propres au hébreux»<sup>20</sup>. Le texte de *l'Écriture* ne nous parle donc pas, ses auteurs non plus. Ce n'est d'ailleurs pas le magistère d'une Eglise qui viendrait suppléer, comme le prétend l'Eglise de Rome, à ce silence et aux incertitudes du texte biblique, puisque de l'autorité du Pontife des Hébreux, qui était une autorité de l'Etat hébraïque, on ne peut conclure, une fois cet Etat disparu, à l'autorité du Pontife romain, ni de nul autre<sup>21</sup>.

Or, en absence de tout sujet donneur de sens ou même d'auxiliaires qui puissent nous aider à établir ce sens, Spinoza se donnera la tâche d'interpréter *l'Écriture* par *l'Écriture* elle-même<sup>22</sup>. A l'instar du monde physique, *l'Écriture* doit s'interpréter par elle-même. En quoi consiste cette interprétation de *l'Écriture* par elle-même ? Il ne s'agit certainement pas d'extraire le texte biblique de tout contexte, mais de le découpler de tout sujet supposé lui donner un sens, de toute logique de la révélation. Une fois abandonnée l'illusion de la révélation de la vérité et de la transparence du texte, une fois que nous avons quitté l'idée du texte «qui nous parle», il s'agit de s'installer dans l'immanence et de produire de l'intérieur d'un texte – qui est un produit

<sup>19</sup> *TTP*, p. 147.

<sup>20</sup> *TTP*, p. 147.

<sup>21</sup> *TTP*, p. 158.

<sup>22</sup> L'absence de sujet donneur de sens par rapport au texte sacré est à rapporter à l'absence d'un Grand Recteur de la Nature qui donnerait à celle-ci sens et finalité (cf. Spinoza, *Ethique*, Partie I, Appendice).

de l'imagination et non des démonstrations rationnelles – certaines vérités communes. Le modèle de la production de la vérité remplace ici donc celui de la révélation. «*De même – nous dira Spinoza – que, dans l'étude des choses naturelles, il faut s'attacher avant tout à la découverte des choses les plus universelles et qui sont communes à la nature entière, comme le mouvement et le repos, de leurs lois et de leurs règles, que la nature observe toujours et par lesquelles elle agit constamment, puis s'élever de là par degrés aux autres choses moins universelles ; de même dans l'histoire de l'Écriture, nous chercherons tout d'abord ce qui est le plus universel, ce qui est la base et le fondement de toute l'Écriture, ce qui enfin est recommandé par tous les prophètes comme une doctrine éternelle et de la plus haute utilité pour tous les hommes*»<sup>23</sup>.

Ceci exige tout d'abord de s'intéresser de très près à la matérialité de l'Écriture en tant qu'ensemble de signifiants ; c'est pourquoi la méthode doit satisfaire aux conditions suivantes :

- (1) «*elle doit comprendre la nature et les propriétés de la langue*»,
- (2) «*grouper les énonciations contenues dans chaque livre et les réduire à un certain nombre de chefs principaux*»,
- (3) «*Cette enquête historique doit rapporter au sujet des livres des prophètes toutes les circonstances particulières dont le souvenir nous a été transmis : j'entends la vie, les mœurs de l'auteur de chaque livre ; le but qu'il se proposait, quel il a été, à quelle occasion, en quel temps, pour qui, en quelle langue enfin il a écrit*»<sup>24</sup>.

Comme celle de tout objet naturel, la connaissance de l'Écriture exige d'en examiner les propriétés internes, puis les circonstances externes qui ont présidé à son procès d'écriture et à ses successives interprétations. L'examen de l'Écriture ne nous donnera, en effet que son «vrai sens», mais pas encore un «sens vrai», puisque, s'agissant d'un ensemble d'énoncés imaginaires, le texte sacré ne possède pas en lui même sa vérité. Le seul critère de la vérité de l'Écriture, ce

<sup>23</sup> TTP, p. 143.

<sup>24</sup> TTP, pp. 138-143.

qui doit rendre le texte sacré pour le croyant et, pour le philosophe, doit le rendre compatible avec la raison, est la pratique, l'usage qui accompagne les mots et les phrases qui composent le texte. Comme le rappelle Spinoza dans le chapitre XII du *TTP*, «*les mots n'ont une signification certaine qu'en vertu de l'usage ; s'ils sont, eu égard à cet usage, disposés de telle sorte qu'ils poussent les hommes qui les lisent à la dévotion, alors ces mots seront sacrés et sacré sera le livre où ces mots sont ainsi disposés*». La signification et la vérité de *l'Écriture* n'est donc pas immanente à ses signifiants, lesquels en dehors de leur utilisation ne sont que «lettre morte».

## Lire 'Le Capital' avec Spinoza

Dans *LLC*, Louis Althusser reconnaîtra sa dette envers la méthode spinoziste d'interprétation que nous venons d'évoquer dans un texte célèbre et mystérieux du point de vue de sa signification et de sa syntaxe<sup>25</sup>. Il convient de le citer *in extenso*.

*«Que le premier qui ait jamais posé le problème du lire et par voie de conséquence de l'écrire, Spinoza, ait été aussi le premier au monde à proposer à la fois une théorie de l'histoire et une philosophie de l'opacité de l'immédiat ; qu'en lui pour la première fois au monde un homme ait ainsi relié l'essence du lire et l'essence de l'histoire dans une théorie de la différence de l'imaginaire et du vrai, nous fait entendre pourquoi c'est par une raison nécessaire que Marx n'ait pu devenir Marx qu'en fondant une théorie de l'histoire et une philosophie de la distinction historique entre l'idéologie et la science, et qu'en dernière analyse cette fondation se soit consommée dans la dissipation du mythe religieux de la lecture»<sup>26</sup>.*

Le style d'Althusser est souvent simple, clair ; ici, par contre, la phrase se complique particulièrement. Il s'agit en effet d'établir le rapport entre deux rapports, d'exprimer une sorte de double analogie. Althusser établit ici, en effet, d'abord à propos de Spinoza

<sup>25</sup> La syntaxe de ce texte se rapproche dans son style baroque de celle qui est d'usage chez Jacques Lacan.

<sup>26</sup> Louis Althusser, «Du Capital à la philosophie de Marx», in Louis Althusser, Etienne Balibar, *Lire 'Le Capital'*, I, Maspéro, Paris, 1980 (par la suite *LLC*), p. 14.

un ensemble d'équivalences qui exhibent quelles sont les conditions d'une théorie de cet acte, apparemment si simple et transparent que serait la lecture. Essayons d'y voir de plus près.

1. Tout d'abord «*poser le problème du lire*» c'est poser le problème «*de l'écrire*».
2. Spinoza aurait proposé «*à la fois une théorie de l'histoire et une philosophie de l'opacité de l'immédiat*».
3. Spinoza aurait «*relié l'essence du lire et l'essence de l'histoire dans une théorie de la différence de l'imaginaire et du vrai*».

Le lire et l'écrire se posent donc comme problèmes, ce qui veut dire que la circularité entre le lire et l'écrire qui tient l'écrit pour immédiatement lisible – puisqu'il ne serait que moyen de communication, de révélation d'un sens qui se transmettrait d'une conscience à une autre – est interrompue, bloquée par la densité historique et matérielle propre à l'écriture. Or, cette problématisation du lire s'inscrirait dans le cadre d'une théorie de l'histoire particulière. On peut certes formuler à partir de certains textes de *l'Ethique* et des traités politiques l'ébauche d'une théorie de l'histoire, mais cette théorie n'a jamais été thématisée comme telle par Spinoza. Cette théorie de l'histoire, tout incomplète qu'elle soit, est fondée toutefois sur une théorie des passions et des affects humains qui explique la conduite humaine comme celle d'une partie de la nature n'échappant pas à la causalité universelle : «*les hommes sont conduits – soutient Spinoza dans le *Traité politique* – plutôt par le désir aveugle que par la raison, et par suite la puissance naturelle des hommes, c'est à dire leur droit naturel, doit être définie non par la raison, mais par tout appétit qui les détermine à agir et par lequel ils s'efforcent de se conserver*»<sup>27</sup>.

On n'est certainement pas dans une conception des hommes et de leur histoire fondée sur la conscience et la transparence du réel – et de la conscience elle-même – à la conscience. L'histoire spinoziste n'est pas celle de la reconnaissance du sujet dans une providence universelle, ni celle de la lecture immédiate de l'intérêt propre par un

---

<sup>27</sup> Spinoza, *Traité politique*, (traduction Ch. Appuhn), Garnier-Flammarion, Paris, 1965, p. 16.

calcul rationnel. D'où la première conséquence qu'extrait Althusser et que nous avons pu reconnaître dans notre bref aperçu des thèses du *TTP* concernant la lecture, que «*l'essence du lire et l'essence de l'histoire*» sont reliées, puisque la signification du texte est toujours déterminée par des pratiques sociales extérieures, historiquement déterminées, des pratiques dont l'inspiration est rarement la raison, mais bien plus fréquemment l'imagination et les passions qui en découlent. L'histoire, donc, en tant que tissée par les passions humaines et leurs déterminations matérielles est la pratique qui donne un sens aux énoncés de *l'Écriture*, et non un quelconque sujet intentionnel donneur de sens, transcendant et immanent au texte comme le voudrait Edmund Husserl.

Suit une deuxième conséquence, à savoir que c'est une théorie de «*la différence entre l'imaginaire et le vrai*» qui sert de base à cette liaison entre le lire et l'histoire. Ceci ne fait que reprendre, certes en d'autres termes, la critique de la connaissance prophétique et la réduction du surnaturel à l'imaginaire que Spinoza réalise dans les premiers chapitres du *TTP*, et ce dans le but de séparer le texte de *l'Écriture* de la vérité qui lui est prêtée, qui serait celle que le Prophète en tant que sujet intentionnel lui aurait conférée.

Cette dernière conséquence, ainsi que ses prémisses s'appliquent par analogie à Marx :

- (1) «*Marx n'a pu devenir Marx qu'en fondant une théorie de l'histoire et une philosophie de la distinction historique entre l'idéologie et la science*»,  
ce qui entraîne que
- (2) «*en dernière analyse cette fondation s'est consommée dans la dissipation du mythe religieux de la lecture*».

Nous voyons donc que la «*dissipation du mythe religieux de la lecture*» est à la fois le résultat, mais aussi la condition de cette théorie de l'histoire qui appelle une distinction historique entre l'idéologie et la science. Le vrai se fraye une voie à travers l'imaginaire et le faux qui

détermine à chaque moment une différence entre le vrai et le faux. C'est la production du vrai à partir de l'imagination – ou dans le sol de cette imagination qui est notre monde – qui permet de reconnaître le faux : «*Certes, comme la lumière se fait connaître elle-même et les ténèbres, la vérité est norme d'elle-même et du faux*»<sup>28</sup>.

Par rapport aux thèses de *Pour Marx* qui affirmaient la coupure entre le jeune Marx et le Marx de la maturité sur une ligne qui n'est autre que celle de la distinction historique entre science et idéologie, on constate que, dans ce texte de *LLC*, Althusser mobilise Spinoza – qui n'était pratiquement pas cité dans *Pour Marx* – pour renforcer de son autorité et de ses arguments cette position théorique. Mais, est-ce vraiment un renforcement ou une toute autre position du problème de la coupure, qui désormais sera pensée dans l'immanence ? La distinction marxienne entre science et idéologie est présentée par Althusser dans *LLC* comme équivalente à la distinction spinozienne entre l'imaginaire et le vrai. Qui plus est, cette distinction n'est pas seulement d'ordre épistémologique, mais de nature «*historique*». Ce sont donc des facteurs «*extérieurs*» qui, ouvrant l'espace de la science dans le massif de l'idéologie, rendent de ce fait possible la distinction entre la science et l'idéologie. La théorie marxienne de l'histoire permet ainsi de replacer dans l'ordre de l'idéologique, dans la détermination et la matérialité propre à l'instance idéologique, les discours antérieurs à la critique de l'économie politique qui ne se posent pas la question des conditions d'existence de leurs objets et qui les traitent comme des conclusions détachées de leurs prémisses ou comme des réponses dont les questions correspondantes seraient restées cachées. La science de Marx, le matérialisme historique, est ainsi capable de penser ses propres causes historiques, de s'affirmer en tant que vérité en même temps qu'elle désigne comme idéologique et faux le massif idéologique qu'elle a dû traverser pour naître. Tel est notamment le cas, dans *Le Capital*, des œuvres de l'économie politique classique et de l'économie politique vulgaire. Il ne s'agit donc plus du partage absolu entre la vérité et les ténèbres opéré par un sujet de la connaissance, mais du travail infini du concept lui-même dans ses conditions matérielles d'existence qui, nécessairement,

---

<sup>28</sup> Spinoza, *Ethique*, Partie II, prop LIII, scolie.

traversent l'imagination et l'idéologie et demeurent en rapport avec elles.

La critique marxienne du texte des économistes politiques procède comme la critique du texte biblique par Spinoza, à partir de la plus rigoureuse immanence, en se servant des termes, des problèmes et de certaines découvertes des classiques. Il s'agit pour Marx de produire à partir de ce matériel, en grande partie idéologique, une vérité rationnelle. Pour cette raison, le point de départ de la critique marxienne est une phénoménologie de la marchandise telle qu'elle apparaît à la conscience commune dans une société capitaliste. Or, la marchandise se présente à nous comme un objet métaphysique, portant en son sein de la valeur comme si cette propriété lui était intrinsèque. Il aura fallu à Marx déchiffrer le rébus de la valeur – comme Freud aura déchiffré celui de l'inconscient ou Spinoza celui de *l'Écriture* – à travers les inconsistances et les non-dits des théories économiques pour arriver non seulement à formuler une nouvelle théorie de la valeur, mais pour inscrire cette théorie dans un espace surdéterminé par les éléments de la vie sociale qui demeureraient exclus du discours de l'économie. L'économie restait dans le discours économique isolée du reste de la nature, comme *l'Écriture* l'était selon Spinoza, en tant que réalité « surnaturelle », dans l'esprit d'un croyant. Dans *Le Capital*, la lecture que fait Marx replace les catégories et les problèmes de l'économie, au-delà de toute reconnaissance idéologique, dans le seul contexte capable de leur rendre un sens vrai et cohérent : l'histoire en tant que théorie des formations sociales.

Le déchiffrement des « mystères » de l'économie fait donc appel à un extérieur, dans la mesure où les catégories de l'économie, à l'instar de toutes les notions idéologiques, ne sont pas en mesure de rendre compte d'elles-mêmes. Ainsi, Althusser affirmera-t-il à propos des économistes tant classiques que vulgaires dont Marx critique les théories dans *Le Capital*, que « *ce qu'ils ne voyaient pas, c'est que la théorie 'abstraite' de l'économie politique est la théorie d'une région qui appartient organiquement comme région (niveau ou instance) à l'objet même de la théorie de l'histoire* »<sup>29</sup>. Les « erreurs »

<sup>29</sup> LLC, p. 146.

et les découvertes partielles des économistes classiques ainsi que les délires idéologiques des économistes vulgaires peuvent désormais s'intégrer dans le cadre d'une histoire rationnelle maîtresse de son propre objet : la formation sociale. En ceci, Althusser – et Marx avec lui – est profondément spinoziste, puisqu'il reconnaît avec Spinoza que « *il n'y a rien dans les idées de positif à cause de quoi on les dit fausses* » et qu'une idée fautive placée dans le cadre de ses conditions réelles d'existence nous fait connaître une vérité. Dans un certain sens, pour Marx – lu par Althusser – comme pour Hegel, « *le vrai est le tout* », à cette différence près que le tout qu'Althusser prête à Marx est un tout structuré et complexe dont les différents aspects n'expriment pas une même essence. C'est le tout structurel de la formation sociale, avec ses instances non synchroniques et non expressives, qui sera en mesure de compléter les idées « mutilées » et d'éclaircir les « confuses », de rétablir ce que Spinoza nomme « *l'ordre et la connexion des choses et des idées* »<sup>30</sup>.

L'extériorité du sens et du vrai au texte et au sujet, le fait qu'ils doivent toujours se concevoir comme produits et non comme révélés, en d'autres mots leur caractère non originaire et toujours surdéterminé, relie ainsi d'un fil rouge la théorie marxienne de la lecture telle que Louis Althusser la reconstruit et celle que Spinoza développe dans le *TTP*, mais qui sert de base également au travail de *l'Ethique*.

---

<sup>30</sup> « *La fausseté consiste dans une privation de connaissance qu'enveloppent les idées inadéquates, autrement dit mutilées et confuses* », *Ethique* II, prop. 35.

## Conclusion

Il y a lieu toutefois de se demander si l'identification de la méthode de Marx et de celle de Spinoza est légitime. Tout d'abord, il faut constater deux faits contradictoires et noter : (1) en premier lieu, que Marx connaissait l'œuvre de Spinoza pour l'avoir étudiée et avoir copié – et fait copier – et remanié de longs passages, surtout du *TTP*, mais aussi d'autres œuvres<sup>31</sup>; (2) en second lieu, que les références à Spinoza sont rares et seulement anecdotiques dans l'œuvre de Marx. Très probablement, le spinozisme du jeune Marx n'a jamais été très réel, puisque le réaménagement du texte du *TTP* que l'on peut observer dans le manuscrit de sa copie, suit une stratégie de défense de l'Etat laïque et rationnel dans la ligne de ses écrits du début des années 1840, dont les fondements kantien et feuerbachien ont peu de rapport avec les positions de Spinoza. La stratégie du *TTP* aurait entièrement échappé au jeune Marx qui n'y aurait vu, à la façon de Leo Strauss, qu'une technique de dissimulation. Spinoza est ainsi, fort probablement, associé à l'ensemble de la « conscience philosophique antérieure » de Marx quand il annonce la rupture avec celle-ci dans l'*Idéologie allemande*. En conséquence, Spinoza n'était plus disponible au Marx du *Capital* pour penser la critique immanente d'un texte. Marx a donc cherché les instruments de cette critique immanente dans la dialectique hégélienne, qui est aussi une pensée de l'immanence. Cependant, Hegel n'est pas Spinoza : les deux pensées de l'immanence et de la critique immanente ne se valent pas. Pour Spinoza, en effet, la vérité doit être produite à partir d'un texte – et sur un texte : *verum index sui et falsi* ! – dont le contenu est imaginaire, tandis que pour Hegel, une vérité préexistante, spirituelle devrait se récupérer et se reconnaître sous les formes de son oubli dans « l'être hors de soi » que constitue l'imagination. Or Marx a conçu son projet dans des termes hégéliens, alors que son exécution effective répond beaucoup plus à la pratique spinoziste de la critique que nous avons décrite. A lire Marx sous le prisme althussérien, on pourrait croire que Marx, à l'instar d'Althusser, aurait fait de son mieux pour éviter le philosophe le plus proche de sa démarche philosophique.

<sup>31</sup> Cf. Maximilien Rubel, « Marx à la rencontre de Spinoza » ; Alexandre Matheron, « Le T-T-p par le jeune Marx » ; et le cahier de Karl Marx consacré à Spinoza, dans *Cahiers Spinoza*, 1, Editions Réplique, Paris, 1977.



# LECTURES LECTURES ?

## ***Autochtone imaginaire / Etranger imaginé***

### ***Retours sur la xénophobie ambiante***

**Alain BROSSAT**

**Editons du souffle**

**Bruxelles, 2012, 303 pp.**

Le titre de l'avant-dernier ouvrage d'AB, publié à Bruxelles, est tout un programme et le sous-titre le complète pour les distraits et mal-entendants.

Sauf un détour par le cinéma étasunien et finalement mondial – et les images stéréotypiques des «indiens» du *western* et des «asiatiques» du film de guerre – le propos vise essentiellement l'expérience française. Le lecteur francophone, de Belgique par exemple, y verra quelques couleurs étranges, par exemple s'agissant de la nation, d'emblée dans les premiers chapitres.

C'est que le propos, assumé comme foucauldien, est assez universaliste: en substance, «l'étranger» est exclu du «*nous*», il est construit comme «la folie» (à l'âge classique disait Michel Foucault).

Le lecteur non français qui a occasionnellement ressenti en France le poids de la xénophobie à la française, le poids du passé colonial non assumé, de la guerre d'Algérie et des ex-OAS,... n'y trouve pas son compte.

Toutefois, avec une pointe d'ironie, on s'autorisera d'une lecture pata-structurale pour appliquer à l'ouvrage d'AB le modèle du roman policier: c'est plutôt au dénouement qu'on connaît le fin mot de l'histoire...

Les trois derniers chapitres sur «*la fable DSK*», «*l'affaire Mohamad Derah*» et la nécessité d'enfin «*nommer les crimes d'Etat à Sétif et Guelma*» (Algérie 1945), dans cet ordre, renvoient précisément à cette histoire, nationale et française, originale-originelle qui manque un peu dans les développements introductifs et généraux sur la contre-hégémonie et la «*contre-conduite*», le «*devenir plèbe*» (pp.41 et s.) où pointe en

outre une inclination sensible à l'anarchisme théorique – tout un autre sujet.

Un des pivots de l'ouvrage tient à une analyse du malheur advenu au philosophe Walter Benjamin, réfugié allemand du nazisme, (très) mal accueilli dans la France des années 1933 et suivantes et finalement suicidé en septembre 1940, dans les Pyrénées, au cours de sa fuite désespérée vers l'Espagne. Accessoirement, avant et avec Vichy, c'est encore un point aveugle de la conscience «nationale» et «française»... très bien mis en évidence au fond par Alain Brossat. On discutera de la portée, générale ou particulière du racisme et de la xénophobie vichystes – pas de l'intérêt d'en revitaliser le souvenir critique.

**Michel Godard**

## ***L'allocation universelle***

### ***Nouveau label de précarité***

Mateo ALALUF

**Editions Couleur livres,  
Bruxelles, 2014, 88 pp.**

L'allocation universelle est une idée qui serpente dans les cercles qui se préoccupent de notre avenir social, elle est débattue, soutenue depuis des horizons divers, d'autant plus que ses premières apparitions sont loin d'être récentes, ... mais elle n'a pas encore trouvé un embryon de mise en œuvre, bien que le cadre de sa discussion soit assez large. Présentée comme le germe d'une

révolution, elle est aussi décrite comme susceptible de dépasser les «impasses» des systèmes de protection sociale, parfois taxés d'obsolètes par quelques bons esprits.

Ce n'est pas l'avis de Mateo Alaluf, qui a écrit son livre pour faire le tour de la question, dans une démarche qui la situe dans l'histoire et dans le contexte de la critique sociale. Il relève l'ensemble des arguments qui la balisent, à charge et à décharge. Idée ancienne : on peut la faire remonter à l'*Utopia* de Thomas More, bien avant la domination du capitalisme, mais on l'associe plutôt à Charles Fourier, et en ce qui concerne les Belges, à Joseph Charlier (1816-1896), qui revendique une filiation proudhonienne. Beaucoup plus récemment, André Gorz, en France, et Philippe Van Parijs chez nous, via le collectif Charles Fourier, s'en sont fait les porte-parole les plus connus.

Les défenseurs de la proposition lui prêtent toutes les vertus : elle constituerait une alternative positive à «*la faillite de l'Etat providence*», elle limiterait considérablement les tâches ingrates, elle serait favorable à l'essor des entreprises alternatives, elle redistribuerait le travail en faveur des femmes, elle serait un puissant incitant au travail, supprimant les «*pièges au chômage*», et elle déboucherait sur la transition historique de l'hétéronomie (le travail soumis à l'empire du marché) vers l'autonomie, ensemble d'activités initiées et menées par des individus les ayant choisies librement – bref, le passage direct du capitalisme au communisme, ou comme le dit Van Parijs, une voie capitaliste vers le communisme. La coïncidence entre la résurgence de la proposition et l'arrivée au pouvoir du tandem Thatcher-Reagan, au début des années 1980, va dans le même sens : le souhait d'instaurer une allocation universelle est conco-

mitant de la montée en puissance des thèses néolibérales.

Le sous-titre du livre de Mateo Alaluf traduit clairement son scepticisme face à cette vision idyllique : «*nouveau label de précarité*», la caractéristique ne qualifie évidemment pas une voie inédite vers le communisme. La présentation du concept met en évidence la coexistence de deux courants parmi les adeptes de l'allocation universelle – une version de droite face à une version de gauche. Pour faire bref, la distinction porte essentiellement sur le montant de l'allocation inconditionnelle dont chacun bénéficierait : compatible avec les données budgétaires plus ou moins acceptées par nos gouvernants, prônée entre autres par Milton Friedman, pour la version de droite ; ou nettement plus conséquente, pour la version de gauche, notamment défendue par André Gorz peu avant sa mort, en 2007. Les critiques circonstanciées de l'auteur

s'adressent à la version minimaliste, la version de gauche étant plutôt disqualifiée par son irréalisme foncier.

Les vertus supposées de l'attribution d'une allocation identique à tous sont décortiquées une par une, et, à mon humble avis, anéanties sous la plume acérée de Mateo Alaluf. Plus de salaire minimum, sous le régime du revenu d'existence octroyé à tous, plus d'allocation de chômage, et donc disparition de la notion d'emploi convenable, abandon de la revendication unifiante de réduction du temps de travail ainsi que de l'exigence de services publics accessibles à tous et performants, évanescence du rôle des syndicats, les conditions seraient réunies pour détruire le rapport de forces qui empêche peu ou prou le renard d'exercer sa liberté dans le poulailler libre. On retiendra en particulier le passage qui rappelle le succès inattendu de l'article de l'anthro-

pologue américain David Graeber, en 2013, «Bullshit Jobs», où est vigoureusement dénoncée l'hypertrophie des emplois inutiles, dans les services financiers, le télémarketing, le droit des affaires, les ressources humaines, les relations publiques... j'en passe et des meilleures. La discussion de la qualité des emplois créés en masse, leur utilité sociale, bien que systématiquement ignorée, aurait pu se conclure par la nécessité de travailler moins – ce qui ne fut pas le cas, en tout cas dans la période récente : la faute à la marchandisation de secteurs relevant antérieurement des sphères domestique ou conviviale, à l'emprise croissante du marché sur l'emploi. On peut parier, avec de sérieuses chances de succès, que ce mouvement serait boosté par l'allocation universelle. Cette insistance sur l'utilité sociale des emplois débouche naturellement sur une autre question, loin de lui être étrangère, celle de l'opposition

entre autonomie et hétéronomie. L'autonomie est un des objectifs que l'allocation universelle mettrait à portée de main, dans une perspective qui la déconnecte du travail. Objection, soulevée par l'auteur : *«L'expérience de la liberté, dans un monde où le travail est un facteur puissant de socialisation, ne peut qu'être liée à l'expérience de travail. Si bien que l'autonomie, déconnectée du travail, se trouve privée de tout ancrage social»*.

Au-delà de l'analyse point par point des effets qu'on peut attendre de l'allocation universelle, Mateo Alaluf nous montre bien, en se référant à notre histoire sociale, à quel point il est illusoire de penser un programme de réorganisation socio-politique en dehors de toute prise en considération des affrontements qui traversent la société – sans penser la lutte des classes, pour le dire simplement. Les tenants de l'allocation universelle semblent convaincus

que leur formule pourrait convenir à tous, qu'elle transcende les intérêts de classe, qu'elle peut être envisagée en elle-même, *«en dehors des rapports sociaux qui lui donnent un sens»*, comme l'écrit Alaluf, alors que l'octroi d'un revenu inconditionnel aura *«un contenu différent dans des sociétés qui ne disposent pas de systèmes de protection sociale et dans celles structurées par un Etat social consistant»*. En effet : dans un environnement qui reste marqué par une offensive politique néolibérale, l'instauration d'un revenu inconditionnel à tous risque fort d'avoir un effet «table rase» puissamment destructeur des systèmes de protection sociale et des services publics. L'enfer est pavé de bonnes intentions, et on peut, avec Mateo Alaluf, éprouver de sérieux doutes quant à la découverte d'une voie vers le communisme qui ne serait pavée que de pétales de roses.

**Pierre Gillis**

