

Spinoza au XX^e siècle

Actes des Journées d'études organisées
les 14 et 21 janvier, 11 et 18 mars 1990
à la Sorbonne
par le Centre de recherche sur l'histoire
des systèmes de pensée modernes
de l'Université de Paris I - Panthéon-Sorbonne
(UFR de philosophie)

Présentation par Olivier Bloch,
directeur du Centre,
avec la collaboration de
Pierre Macherey, Hélène Politis et Jean Salem

*Ouvrage publié avec le concours
du Centre national des lettres*



Jacques Damade
Ecole Saint-John Perse, Paris

Jean-Toussaint Desanti
Université Paris I - Panthéon-Sorbonne

Emilia Giancotti
Université d'Urbino

Didier Gil
Centre international de Valbonne
Sophia-Antipolis

Bruno Huisman
Lycée Lavoisier, Paris

Wim Klever
Université Erasme, Rotterdam

Anne Lagny
Université de Lille III

Manlio Iofrida
Ecole normale supérieure de Pise

Pierre Macherey
Université Paris I - Panthéon-Sorbonne

Günther Mensching
Université de Hanovre

Robert Misrahi
Université Paris I - Panthéon-Sorbonne

Jacques Moutaux
Inspection générale de philosophie

Antonio Negri
Collège international de philosophie

Bertrand Ogilvie
Ecole normale de Cergy-Pontoise

Hélène Politis

Université Paris I - Panthéon-Sorbonne

Myriam Revault d'Allonnes

Collège international de philosophie

Jean-François Rey

Institut universitaire de formation
des maîtres, Arras

Elisabeth Roudinesco

Psychanalyste à Paris

Bernard Rousset

Université de Picardie, Amiens

Jean-Jacques Szczeciniarz

Université Paris VI - Jussieu

André Tosel

Université de Franche-Comté, Besançon

Pierre Trotignon

Université Charles de Gaulle - Lille III

Gerassimos Vokos

Université de Thessalonique

Manfred Walther

Université de Hanovre

Elhanan Yakira

Université hébraïque de Jérusalem

René Zapata

UNESCO

François Zourabichvili

Lycée d'Hautmont

L'ANTIMODERNITÉ DE SPINOZA

par Antonio Negri

Spinoza, le romantique

LE paradoxe qui marque la réapparition de Spinoza dans la modernité est bien connu. Si Mendelsohn voulait « lui redonner droit de cité en le rapprochant de l'orthodoxie philosophique de Leibniz et de Wolff » et si Jacobi « en le présentant comme hétérodoxe, au sens propre du terme, voulait le liquider définitivement pour le christianisme moderne » — « tous deux ont manqué leur but, et c'est le Spinoza hétérodoxe qui fut réhabilité »¹.

1. Manfred Walther, Spinoza en Allemagne, Histoire des problèmes et de la recherche, in *Spinoza entre Lumières et Romantisme, Les Cahiers de Fontenay*, n° 36-37, mars 1985, p. 25.

Le débat Mendelsohn-Jacobi se greffe sur la crise d'un modèle philosophique spécifique et engendre une figure de Spinoza capable de soulager la tension spirituelle exacerbée de l'époque et de constituer le préalable systématique du rapport entre puissance et substance, sujet et nature. Spinoza, le maudit Spinoza resurgit dans la modernité comme philosophe romantique. Lessing avait gagné, en reconnaissant chez Spinoza une idée de nature capable d'équilibrer le rapport entre sentiment et intellect, liberté et nécessité, histoire et raison. Herder et Goethe, contre les impatiences subjectives et révolutionnaires du *Sturm und Drang*, s'appuieront ensuite sur cette puissante image de synthèse et d'objectivité recomposée : Spinoza n'est pas seulement la figure du romantisme, il en constitue le fondement et l'accomplissement. La toute-puissance de la nature ne devait plus s'ébrécher dans la tragédie du sentiment, mais elle en triomphait en lui opposant un règne de formes achevées. La première réception de Spinoza, au sein du romantisme, est ainsi une réception esthétique, perception de mouvement et de perfection, de dynamisme et de formes. Et elle reste telle, même lorsque le cadre général et les composantes particulières du romantisme sont soumis au travail de la critique philosophique. Fichte, le vrai héros philosophique du romantisme, considère le système de Spinoza et celui de Kant comme « parfaitement cohérents »¹, et ce dans l'incessant mouvement ontologique du Moi. Pour Schelling, le Schelling des années 1790, l'affirmation d'une opposition radicale entre la philosophie critique et la philosophie dogmatique — c'est-à-dire entre une philosophie du Moi absolu qui se fonde sur le criticisme et une philosophie dogmatique qui est celle de l'objet absolu et du spinozisme — est vite résolue dans une analyse de l'action qui assume dialectiquement (comme Hegel le reconnaît immédiatement) le poids de l'objectif² : loin de devenir antinomique, la position absolue du Moi se compose en un procès nécessaire qui exalte, au-delà de la tragédie, l'« automatisme spirituel » du rapport entre sujet et substance³. La dimension esthétique de cette synthèse consiste à ramener à la perfection, sans cesse et infatigablement, la puissance

1. Peter Szondi, *Poésie et poétique de l'idéalisme allemand*, Paris, Ed. de Minuit, 1975, p. 10.

2. Antonio Negri, *Stato e diritto nel giovane Hegel*, Padova, Cedam, 1958, p. 158.

3. Martial Guerout, La philosophie schellingienne de la liberté, in *Studia philosophica. Schellingsheft*, XIV, 1954, p. 152 et 157.

et la substance, l'élément productif et la forme de la production. Le romantisme, selon Hegel, se caractérise par sa capacité de dépasser la pure objectivité de l'idéal et du naturel comme idée vraie de beauté et de vérité, de détruire initialement l'union de l'idée et de sa réalité, de situer celle-ci dans la différence, pour amener ensuite à la manifestation le monde intérieur de la subjectivité absolue et reconstruire son objectivité, là où le dépassement de la sensibilité s'apaise dans le caractère absolu du résultat¹. La filiation de ce procès est encore lessingienne, mais la nouvelle dialectique en exprime et en articule les motivations, en insistant sur la propédeutique du beau le long du chemin qui mène à l'absolu. Spinoza, un certain Spinoza, devient la figure centrale de ce procès.

La modernité contre le romantisme

Existe-t-il des dissonances dans ce concert ? Certes, c'est le même Hegel, celui autrement dit qui pousse à son plus haut degré l'absorption du spinozisme dans le romantisme, qui les exprime. Car le romantisme et l'esthétique ne constituent qu'une partie du monde et ne peuvent, en soi, en épuiser l'absoluité — qui est celle de l'effectivité, de l'histoire, de la modernité. Le romantisme et l'esthétique souffrent d'une insuffisance de vérité, révélée par l'absence de réflexion. Mais l'absence de réflexion est absence de déterminations. L'incommensurabilité de l'être spinozien est le signe d'un manque de détermination, il se caractérise par un défaut de vérité. Au-delà de son extrême récupération originaire de l'ontologie spinoziste, au-delà des rapports pathétiques de rivalités que Hegel entretient avec Spinoza, c'est dans le chapitre de la *Logik* sur la mesure que la confrontation et la séparation s'accomplissent². Il ne s'agit pas ici de relater dans le détail cet épisode : d'autres que nous l'ont fait brillamment³. Il nous suffira d'identifier le concept négatif de l'être que Hegel attribue à Spinoza, car c'est autour de cette définition (ou éventuellement de son refus) que se développe-

1. G. W. F. Hegel, *Ästhetik*, Berlin, Aufbau, 1955, II. Teil, III. Abschnitt.

2. G. W. F. Hegel, *La théorie de la Mesure*, trad. franç. André Doz, Paris, PUF, 1970. Il s'agit de la section III du livre I de la *Wissenschaft der Logik*, utilisée ici dans l'édition Lasson, Hamburg, F. Meiner, 1967, p. 336-398.

3. P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Paris, Maspero, 1979.

ront au xx^e siècle certains courants essentiels du débat sur l'ontologie de la modernité. Or l'attaque de Hegel se développe ici le long de deux lignes. La première est, pour ainsi dire, phénoménologique : elle concerne l'interprétation du « mode » spinozien. Celui-ci est défini comme l'affection de la substance qui pose la détermination déterminée, laquelle est en autre chose que soi et doit être conçue par un autre. Mais, objecte Hegel, ce mode est immédiatement donné, il n'est pas reconnu comme *Nichtigkeit*, comme « néantité », donc comme nécessité de réflexion dialectique. La phénoménologie spinozienne est plate, elle repose sur l'absoluité. Mais dans ce cas le monde des modes n'est que le monde de l'indétermination abstraite dans lequel précisément, parce qu'elle veut se maintenir comme absolue, la différence est absente. Le mode disparaît dans la démesure¹. Mais — ici nous passons de la phénoménologie à l'ontologie tout court — cette différence et cette démesure révélées par le monde des modes ressortissent chez Spinoza également à la définition de l'être en général. L'être ne se rachète pas de l'indétermination des modes. L'indifférence du monde des modes est, quoique de manière implicite, le tout des indéterminations constitutives de l'être qui se sont dissoutes dans cette réalité. L'être se présente chez Spinoza comme *Dasein*, et ne pourra jamais être résolu. « L'indifférence absolue est la détermination constitutive fondamentale de la substance spinozienne »², et dans cette indifférence il manque la raison de l'inversion dialectique. La substance spinozienne est la fermeture absolue des déterminations sur soi-même, dans la totalité vide qui les différencie. La substance spinozienne, « la cause qui, dans son être pour soi, ne veut rien laisser pénétrer en elle, est déjà soumise à la nécessité ou à la destination de passer dans l'état de position (*Gesetzsein*), et c'est cette soumission qui est ce qu'il y a de plus dur... La grande intuition de la substance de Spinoza n'est, qu'*en soi*, la délivrance de l'être-pour-soi fini ; mais la notion est *pour soi* la puissance de la nécessité ainsi que la liberté réelle »³.

1. G. W. F. Hegel, *Logik*, cité, p. 338-339 ; Martial Gueroult, *Spinoza*, I : Dieu, Paris, Aubier, 1968, p. 462 ; Ernest Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neuren Zeit*, Berlin, 1952.

2. G. W. F. Hegel, *La science de la logique*, t. I, Paris, Aubier-Montaigne, 1972.

3. *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, § 159, Paris, Vrin, 1970. Sur ce passage, cf. le commentaire de E. Cassirer, *op. cit.*, p. 443-444.

En conclusion : dans la substance spinozienne, Hegel reconnaît : 1 / la capacité de se représenter comme horizon démesuré du réel, comme présence de l'être en général ; 2 / il confirme la puissance esthétique immédiate, insoluble de la substance spinozienne, en insistant sur son caractère d' « en soi » ; 3 / il attribue à la substance spinozienne une inaptitude fondamentale à s'accomplir dans la *Wirklichkeit*, c'est-à-dire à se résoudre dans la dimension dialectique de la réconciliation du réel. Ceci signifie que pour Hegel la conception spinozienne de l'être est romantique mais pour cette raison même non moderne. Sans Spinoza, il est impossible de philosopher, mais en dehors de la dialectique il est impossible d'être moderne. La modernité est la paix du réel, elle est l'accomplissement de l'histoire. L'être spinozien et sa puissance sont incapables de nous donner ce résultat.

Le temps de la modernité

Il existe toutefois un autre moment où, autour du thème de la modernité, il nous est possible d'évaluer les positions de Hegel face à Spinoza, c'est à propos du problème du temps. Nous savons que le temps, chez Spinoza, est, d'une part, celui de la présence et, d'autre part, celui de la durée indéfinie. Le temps de la durée indéfinie est celui de « l'effort par lequel toute chose s'efforce de persévérer dans son être ». Si cette puissance « enveloppait un temps limité qui déterminât la durée de la chose », cela serait en effet absurde, car sa destruction ne peut dériver de l'essence de la chose mais peut être posée uniquement par une cause extérieure¹. Pour ce qui est du temps comme présence — c'est-à-dire comme singularité, comme détermination —, il se donne comme résidu de la déduction de l'insignifiance de la durée pour l'essence², mais, en même temps et surtout, comme fondation positive et transformation ontologique de cette résidualité : le corps, son existence actuelle, l'esprit en tant que lié au corps sont rassemblés dans une idée « qui exprime l'essence du corps avec une sorte d'éternité »³.

1. Spinoza, *Ethique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, III, 8 et Démonstration.

2. *Ethique*, IV, Préface.

3. *Ethique*, V, 23, Scolie.

Or, s'il n'est pas étrange que Hegel s'oppose à la définition spinoziste du temps comme durée indéfinie, sa position à l'égard de la définition du temps présent n'est pas exempte d'ambiguïté. Pour ce qui est de la polémique hégélienne contre la durée indéfinie, elle ne constitue que la nouvelle articulation de la polémique contre l'indifférence des modes de la substance. Selon Hegel, en effet, l'indéfini n'évite pas mais radicalise la difficulté d'une mise en rapport de l'infini et du fini : son concept doit donc être dépassé. La durée doit devenir mesure, donc médiation de la quantité vers la qualité et au cours de son cheminement l'illimité doit aboutir à la réalisation de sa propre nécessité¹. La réduction de la durée à la temporalité et de la temporalité abstraite à la temporalité concrète et historique est donc la voie que Hegel indique pour soustraire l'être spinozien au destin théorique de sa conversion en pur néant. Ici aussi la dialectique serait en mesure de restituer l'être de la réalité et contribuerait, à travers cette concrétisation du temps, à élaborer la définition de la modernité. Reste la seconde définition spinozienne du temps — celle où celui-ci est conçu comme présence et ouverture de la puissance, *sub specie aeternitatis*. Or, comment s'opposer à cette définition, spinozienne, du *Dasein*, ou plutôt de l'être déterminé du mode, qui dans sa singularité est irréductible au *Gewordensein*, et qui oppose radicalement l'être déterminé à toute synthèse dialectique ? L'objection soulevée ici est surtout perçue par Hegel lorsqu'il prétend que le concept dialectique de la temporalité n'annule pas la détermination concrète — autrement dit que l'événement, la détermination (aussi bien comme acte : *Bestimmung*, que comme résultat : *Bestimmtheit*) demeurent dans leur concrétude. Si le temps de la modernité est celui de l'accomplissement, cet accomplissement du réel ne saurait mystifier ou dissimuler la splendeur de l'événement. La dialectique hégélienne ne pourra en aucun cas renoncer à la plénitude de la singularité.

Mais ici l'ambiguïté cache une difficulté insurmontable. La présence spinozienne est celle d'un être plein de puissance, d'un indestructible horizon de singularité. Hegel peut bien tenter l'inversion de la puissance, mais ce procès revêt l'apparence d'un sophisme, puisque le but poursuivi est de réaffirmer la

1. Pour ce qui suit, cf. *La théorie de la Mesure*, cit. ; *Encyclopédie*, § 92 ; et le commentaire d'E. Cassirer, *op. cit.*, p. 429.

même puissance. Hegel peut bien dénoncer dans l'être spinozien la violence d'une présence irréductible et la pousser vers l'indifférence et le néant. Mais chaque fois que cette présence singulière réapparaît, la réalité que Hegel prétend nulle se révèle au contraire chargée de toutes les positivités, de toutes les ouvertures, de toutes les potentialités singulières. Hegel peut bien considérer insatisfaisante la perspective d'un temps conçu comme durée indéfinie, mais il ne peut qu'opposer un répétitif et stérile mouvement transcendantal à une pratique théorique du temps où celui-ci apparaît chargé de déterminations présentes. C'est ici que le système hégélien est mis en danger, ici, lorsque le temps de la modernité comme accomplissement du temps historique s'oppose à l'émergence de la singularité, du temps positif du *Dasein*, de la présence spinozienne. Que devient alors la notion hégélienne de la modernité ? Hegel est contraint de révéler l'ambiguïté substantielle de sa construction conceptuelle. Car le rythme de la médiation transcendantale se superpose, lourdement, à l'émergence de la singularité ; et si le transcendantal veut absorber l'énergie du singulier, il ne réussit pas toutefois à lui rendre justice. L'« acosmique », l'« atemporel » Spinoza exprime une conception du temps comme présence et comme singularité que la grande machine dialectique voudrait mais ne réussit pas à exproprier. La modernité se révèle non seulement comme l'adversaire du romantisme, mais témoigne d'une volonté frustrée de récupération de la force productive de la singularité. Cette frustration n'élimine pas toutefois l'efficacité de la répétition : elle pose des paramètres de domination. La modernité devient avec Hegel le signe de la domination du transcendantal sur la puissance, la tentative continuelle d'organiser fonctionnellement la puissance — dans la rationalité instrumentale du pouvoir. Ainsi une double relation lie et sépare en même temps Hegel et Spinoza : pour tous deux l'être est plein et productif, mais, là où Spinoza fixe la puissance dans l'immédiateté et dans la singularité, Hegel privilégie la médiation et la dialectique transcendantale du pouvoir. En ce sens, et seulement en ce sens, la présence spinozienne s'oppose au devenir hégélien : l'antimodernité de Spinoza n'est pas une négation de la *Wirklichkeit* mais une réduction de celle-ci au *Dasein* — la modernité de Hegel consiste dans l'option opposée.

Le destin de la modernité

Que le réel, c'est-à-dire la modernité, soit « l'unité immédiate de l'essence et de l'existence, autrement dit de l'intérieur et de l'extérieur, dans la forme du dialectique », telle est l'origine de la tempête qui, depuis presque deux siècles, a emporté la critique philosophique¹. Tout au long de l'âge d'argent, et plus encore de l'âge de bronze de la philosophie allemande contemporaine (c'est-à-dire au XIX^e siècle de la « critique de la critique » et de la grande philosophie académique fin de siècle), substance et puissance, *Wirklichkeit* et *Dasein* se séparent toujours plus. La puissance est d'abord ressentie comme antagonisme, ensuite elle est définie comme irrationnelle. La philosophie se transforme peu à peu en un sublime effort d'exorcisation de l'irrationnel, c'est-à-dire de détournement de la puissance. A la furieuse volonté hégélienne de fixer l'hégémonie dialectique de la substance absolue s'opposent, d'abord la crise et l'horizon tragique, puis la vocation incessante de renouveler la téléologie transcendantale selon des formes plus ou moins dialectiques dans une alternance d'horizons qui — n'échappant pas à l'ironie des plus grands, dont celle de Marx et Nietzsche — repropose continuellement de pâles et néanmoins efficaces images de la modernité. La prééminence des rapports de production sur les forces productives se détache de l'utopie hégélienne de l'absolu et revêt les habits de la téléologie réformiste. Les schémas de la durée indéfinie, à l'encontre de ceux de l'infini dialectique, sont renouvelés comme projets de rationalité progressive de la domination. La modernité change de draps sans changer de lit. Et ceci se traîne, épuisant toute capacité de renouvellement, inventant mille façons de contourner la sèche, autoritaire et utopique conception hégélienne de la modernité, qu'elle tente de transformer par des formes usées de schématisation de la raison et de la transcendantalité. Jusqu'à ce que cet épuisement ne consume et ne retourne la réflexion sur soi-même². Hei-

1. Karl Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, Paris, Gallimard, « Tel », 1969.

2. Antonio Negri, chap. VIII (« L'irrationalisme ») et chap. IX (« Fenomenologia e esistenzialismo »), vol. X : *La filosofia contemporanea*, dirigée par Mario Dal Pra, Como-Milano, Vallardi ed., 1978, p. 151-175. Une tentative de réévaluation du néo-kantisme se trouve au contraire chez Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Gallimard, 1988.

degger représente la limite extrême de ce procès. Procès où il est parfaitement intégré s'il est vrai qu'un des buts de *Sein und Zeit* est de repenser le schématisme transcendantal¹. Mais procès qui, au moment même où il redémarre sur les rails habituels, est totalement bouleversé. « L'élaboration concrète de la question du sens de l' "être" constitue le propos du présent essai. L'interprétation du temps comme l'horizon possible de toute compréhension de l'être en général, tel est son but provisoire. »² Mais « lorsque l'interprétation du sens de l'être devient tâche, le *Dasein* n'est pas seulement l'étant à interroger primairement, il est en outre l'étant qui, en son être, se rapporte toujours déjà à ce qui est en question en cette question. La question de l'être, par suite, n'est rien d'autre que la radicalisation d'une tendance essentielle d'être appartenant au *Dasein* même, la compréhension préontologique de l'être »³. Le thème de la présence redevient central. Le *Dasein* est temporalité brisée et redécouverte en chaque point comme présence : une présence qui est stabilité et enracinement autonome à l'encontre de toute mobilité et dispersion du *On* et de toute forme de dépaysement culturel. Le destin du devenir et de l'histoire est placé désormais sous le signe du commerce et de la déjection. L'effectivité n'est plus la *Wirklichkeit* hégélienne mais une rude *Faktizität*. La modernité est le destin. Dans les dernières pages de *Sein und Zeit*, contre la médiation et l'esprit absolu de Hegel, Heidegger affirme : « L'analytique existentielle qui précède s'installe au contraire d'emblée dans la "concrétion" de l'existence facticement jetée, afin de dévoiler la temporalité comme sa possibilisation originaire. L' "esprit" ne tombe pas tout d'abord dans le temps, mais il existe comme temporalisation originaire de la temporalité... Loin que l' "esprit" tombe dans le temps, c'est l'existence factice qui, en tant qu'échéance, "choit" de la temporalité originaire, authentique. »⁴ Ici, dans ce tomber, en étant ce « souci », la temporalité se constitue comme possibilité et autoprojection dans l'avenir. Ici, sans jamais tomber dans les pièges de la téléologie et de la dialectique, la temporalité révèle la possibilité comme la détermination ontologique la plus ordinaire du *Dasein*. Ainsi ce

1. Le projet est annoncé à la fin de l'introduction de *Sein und Zeit*. Mais voir aussi Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Köln, Cohen, 1929.

2. *Être et Temps*, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 23.

3. *Ibid.*, p. 34.

4. *Ibid.*, p. 295.

n'est que dans la présence que le destin s'ouvre de nouveau sur la possibilité et l'avenir. Mais comment peut-on authentifier le *Dasein* ? Dans cet enchevêtrement tragique, la mort est la possibilité la plus propre et authentique du *Dasein*. Mais celle-ci est également une impossibilité de la présence : la « possibilité d'une impossibilité » devient donc la possibilité la plus propre et authentique du *Dasein*. C'est ainsi que s'achève le thème hégélien de la modernité : dans le néant, dans la mort se donne l'unité immédiate de l'existence et de l'essence. La nostalgique revendication hégélienne de la *Bestimmung* est devenue chez Heidegger une *Entschlossenheit* désespérée — délibération et résolution de l'ouverture du *Dasein* à sa propre vérité qui est néant. La musique qui rythmait la danse de la détermination et du transcendantal a pris fin.

« *Tempus potentiae* »

Heidegger n'est pas seulement le prophète du destin de la modernité. En même temps qu'il divise, il est également une charnière qui ouvre sur l'antimodernité. C'est-à-dire qui ouvre sur une conception du temps comme relation ontologiquement constitutive, qui brise l'hégémonie de la substance ou du transcendantal, qui ouvre donc sur la puissance. La résolution ne consiste pas seulement dans le fait d'enlever la fermeture (*Ent-schlossenheit*) — elle est apparentée à l'anticipation et à l'ouverture, qui sont la vérité même en tant qu'elle se dévoile dans le *Dasein*. La découverte de l'être ne consiste pas seulement dans le fait d'ouvrir (*Ent-decken*) ce qui préexiste mais dans le fait de poser l'autonomie établie du *Dasein* à travers et contre la mobilité dispersive du *On*. En se donnant comme fini, l'Être-là est ouvert, et cette ouverture est vue (*Sicht*) : mais plus que vue, elle est *Umsicht*, circonspection prévoyante. L'Être-là est possibilité : mais il est plus que cela : il est pouvoir être. « Nous présupposons la "vérité" parce qu'en étant dans le mode d'être de l'Être-là nous sommes dans la vérité. » « Nous » présupposons de la vérité parce que, étant sur le mode d'être du *Dasein*, « nous » sommes « dans la vérité »... Mais le *Dasein* — ceci est impliqué dans la constitution de l'être comme souci — est à chaque fois en avant de soi. Il est l'étant pour lequel, en son

être, il y va de son pouvoir-être le plus propre. A l'être et au pouvoir-être du *Dasein* comme être-au-monde appartient essentiellement l'ouverture et le découvrir. Pour le *Dasein*, il y va de son pouvoir-être-au-monde, et, conjointement, de la préoccupation circonspecte découvriante de l'étant intramondain. Dans la constitution d'être du *Dasein* comme souci, dans l'être-en-avant-de-soi, est inclus le « présupposer » le plus originaire¹. La présence ne signifie donc pas simplement être présent dans la vérité, dans la non-dissimulation de l'être, mais elle est projection du présent, authenticité, nouvel enracinement de l'être. Le temps aspire à la puissance, fait allusion à sa productivité, en effleure l'énergie. Et lorsqu'il se replie sur le néant il n'oublie pas de toute façon cette puissance. Spinoza resurgit au cœur de cette articulation. *Tempus potentiae*. L'insistance spinozienne sur la présence remplit ce que Heidegger nous laisse comme simple possibilité. L'hégémonie de la présence par rapport au devenir qui différencie la métaphysique spinozienne de celle de Hegel se réaffirme comme hégémonie de la plénitude du présent devant la présence vide heideggérienne. Sans jamais être rentré dans la modernité, ici Spinoza en sort, en renversant la conception du temps — que d'autres voulaient accomplir, dans le devenir ou dans le néant — en un temps positivement ouvert et constitutif. Dans les mêmes conditions ontologiques, l'amour prend la place du « souci ». Spinoza renverse systématiquement Heidegger : à l'*Angst* il oppose *Amor*, à l'*Umsicht* il oppose *Mens*, à l'*Entschlossenheit* il oppose *Cupiditas*, à l'*Anwesenheit* il oppose le *Conatus*, au *Besorgen* il oppose l'*Appetitus*, à la *Möglichkeit* il oppose la *Potentia*. Dans cette opposition, présence antifinaliste et possibilité unissent ce que différentes orientations de l'ontologie divisent. En même temps, les significations de l'être indifférent sont précisément divisées. Heidegger s'oriente vers le néant, Spinoza vers la plénitude. L'ambiguïté heideggérienne vacillant dans le vide se résout dans la tension spinozienne qui conçoit le présent comme plénitude. Si chez Spinoza, comme chez Heidegger, la présence modale ou plutôt l'étant phénoménologique se voient restituer leur liberté, contrairement à Heidegger, l'étant est reconnu par Spinoza comme force productive. La réduction du temps à la

1. *Ibid.*, p. 168.

présence ouvre des directions opposées : constitution d'une présence qui s'oriente vers le néant ou bien instance créative de la présence.

A partir du même horizon s'ouvrent deux directions constitutives : si Heidegger règle ses comptes avec la modernité, Spinoza (qui n'est jamais entré dans la modernité) montre la force indomptable d'une antimodernité totalement projetée dans le futur. L'amour exprime chez Spinoza le temps de la puissance. Un temps qui est présence en tant qu'action constitutive de l'éternité. Même dans la difficile et problématique genèse de la Partie V de l'*Ethique*¹, nous voyons amplement se déterminer ce procès conceptuel. Avant tout est donnée la conception formelle de l'identité de la présence et de l'éternité. « Tout ce que l'Ame connaît comme ayant une sorte d'éternité, elle le connaît non parce qu'elle conçoit l'existence actuelle présente du Corps, mais parce qu'elle conçoit l'essence du corps avec une sorte d'éternité. »² Ce qui est renforcé par la Proposition 30 : « Notre Ame, dans la mesure où elle se connaît elle-même et connaît le Corps comme des choses ayant une sorte d'éternité, a nécessairement la connaissance de Dieu et sait qu'elle est en Dieu et se conçoit par Dieu »³ ; et se trouve surtout expliqué par la Proposition 32 : « Du troisième genre de connaissance naît nécessairement un amour intellectuel de Dieu. Car de ce troisième genre de connaissance naît une Joie qu'accompagne comme cause l'idée de Dieu, c'est-à-dire l'amour de Dieu, non en tant que nous l'imaginons comme présent, mais en tant que nous concevons que Dieu est éternel, et c'est là ce que j'appelle amour intellectuel de Dieu. »⁴ L'éternité est donc une dimension formelle de la présence. Mais voici immédiatement le renversement et l'explica-

1. Antonio Negri, *L'anomalie sauvage, puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, PUF, 1981. Dans cet essai, j'ai soutenu que la V^e partie de l'*Ethique* présentait de profondes contradictions et qu'en elle cohabitaient deux orientations différentes. Aujourd'hui, après avoir évalué les nombreuses critiques qui ont été soulevées contre mon interprétation, je retiens surtout celles qui insistent sur la linéarité excessive de la séparation. Je retiens en particulier, comme je le soulignerai plus loin, que la conception de l'amour intellectuel, élaboré dans la V^e partie, peut être relue à partir du *Traité politique* — et donc réévaluée à la lumière de l'ensemble du système spinoziste.

2. *Ethique*, V, 29.

3. *Ethique*, V, 30.

4. *Ethique*, V, 32, Coroll.

tion : « Bien que cet Amour de Dieu n'ait pas eu de commencement, il a cependant toutes les perfections de l'Amour, comme s'il avait pris naissance. »¹ Attention, donc, à ne pas tomber dans le piège de la durée : « Si nous avons égard à l'opinion des hommes, nous verrons qu'ils ont conscience, à la vérité, de l'éternité de leur âme, mais qu'ils la confondent avec la durée et l'attribuent à l'imagination ou à la mémoire qu'ils croient subsister après la mort. »² Parallèlement : « Cet Amour de l'Ame doit se rapporter à des actions de l'Ame : il est donc une action par laquelle l'âme se considère elle-même avec l'accomplissement comme cause de l'idée de Dieu, c'est-à-dire une action par laquelle Dieu, en tant qu'il peut s'expliquer par l'Ame humaine, se considère lui-même avec l'accompagnement de l'idée de lui-même ; et ainsi cet Amour de l'Ame est une partie de l'Amour infini dont Dieu s'aime lui-même. »³ « Nous connaissons clairement par là en quoi notre salut, c'est-à-dire notre Béatitude ou notre Liberté, consiste ; je veux dire dans un amour constant et éternel envers Dieu, ou dans l'Amour constant et éternel envers les hommes... Et cet amour en tant, en effet, qu'il se rapporte à Dieu, il est une Joie. »⁴ Et l'argumentation s'achève, sans plus aucune équivoque possible, avec la Proposition 40 : « Plus chaque chose a de perfection, plus elle est active et moins elle est passive ; et inversement plus elle est active, plus parfaite elle est. »⁵ Le temps de la puissance est donc constitué d'éternité, en tant que l'action constitutive réside dans la présence. L'éternité ici présupposée est montrée comme résultat, horizon de l'affirmation de l'action. Le temps est plénitude d'amour. Au néant heideggérien correspond la plénitude spinoziste — ou plutôt le paradoxe de l'éternité, de la plénitude du monde présent, la splendeur de la singularité. Le concept de la modernité est brûlé par l'amour.

1. *Ethique*, V, 33, Scolie.

2. *Ethique*, V, 34, Scolie.

3. *Ethique*, V, 36, Scolie.

4. *Ethique*, V, 36, Scolie.

5. *Ethique*, V, 40.

L'antimodernité de Spinoza

« Cet Amour envers Dieu ne peut être gâté ni par une affection d'Envie ni par une affection de Jalousie ; mais il est d'autant plus alimenté que nous imaginons plus d'hommes joints à Dieu par le même lien d'Amour. »¹ Ainsi est ajouté un élément supplémentaire à la définition de l'antimodernité de Spinoza. Selon la dynamique propre de son système — une dynamique qui se forme essentiellement dans les parties III et IV de l'*Ethique* —, Spinoza construit la dimension collective de la force productive, et donc la figure collective de l'amour pour la divinité. Autant la modernité est individualiste, et contrainte, à partir de cette base, de chercher dans le transcendantal le dispositif de la médiation et de la recomposition, autant Spinoza nie radicalement toute dimension extérieure au procès constitutif de la communauté humaine, à son immanence absolue. C'est dans le *Traité politique*, comme déjà en partie dans le *Traité théologico-politique*, que ceci devient tout à fait explicite : car, probablement, seulement le *Traité politique* permet d'éclairer la ligne de pensée qui régit la Proposition 20 de la partie V de l'*Ethique*, mieux, permet de comprendre clairement l'ensemble du dispositif des mouvements constitutifs de l'Amour intellectuel comme essence collective. Ce que nous voulons dire, c'est que l'amour intellectuel est la condition formelle de la socialisation et que le procès communautaire est la condition ontologique de l'Amour intellectuel ; par conséquent, c'est à la lumière de l'amour intellectuel que s'éclaire le paradoxe de la multitude et de son devenir communauté, puisque seul l'Amour intellectuel décrit les mécanismes réels qui conduisent la *potentia* de la *multitudo* à se déterminer comme unité d'un ordre politique absolu : la *potestas democratica*². En face, la modernité ne sait pas justifier la démocratie. La modernité conçoit toujours la démocratie comme

1. *Ethique*, V, 20.

2. Je voudrais ici souligner de nouveau comment la relative ambiguïté de la V^e partie de l'*Ethique* peut se résoudre par une lecture qui intègre la conception de l'amour intellectuel et le procès de constitution de la démocratie tel qu'il est décrit dans le *Traité politique*. Contre cette position, voir en particulier C. Vinti, *Spinoza, La conoscenza come liberazione*, Roma, Studium, 1984, chap. IV, qui, utilisant ma proposition interprétative développée dans *L'anomalie sauvage*, la radicalise afin de trouver une permanence de transcendance dans le système de Spinoza.

limite et donc la transfigure dans la perspective du transcendantal. L'absolu hégélien ne rend compte de la force productive collective, et de la *potestas* qui en émane, que lorsque toutes les singularités ont été réduites en négativité. Il en résulte un concept de démocratie¹ toujours nécessairement formel. Et le vrai résultat de ces opérations ne consiste qu'à soumettre les forces productives à la domination des rapports de production. Mais comment les insurmontables instances de la singularité, le désir de communauté, les déterminations matérielles de la production collective, peuvent-elles se laisser réduire par de tels paradigmes ? Dans les conceptions de la modernité les plus sophistiquées, ce rapport de domination est transposé dans la catégorie de l'« inachevé », moyennant un procès qui encore, comme toujours, réduit et reproduit la présence à travers la durée². Non, le triomphe des singularités, leur manière de se poser comme multitude, leur manière de se constituer dans un lien d'amour toujours plus vaste, ne constituent pas un inachevé : Spinoza ignore ce mot. Ces procès sont au contraire toujours achevés et toujours ouverts, et l'espace qui se donne entre achèvement et ouverture est celui de la puissance absolue, de la liberté totale, du chemin de la libération. La négation de l'utopie chez Spinoza se produit grâce à la récupération totale de la puissance de la libération sur un horizon de présence : la présence impose le réalisme contre l'utopie, l'utopie ouvre la présence dans la projection constitutive. Contrairement à ce que voulait Hegel, la démesure et la présence cohabitent sur un terrain d'absolue détermination et d'absolue liberté. Il n'est aucun idéal, aucun transcendantal, aucun projet inachevé qui puisse remplir l'ouverture, combler la démesure, satisfaire la liberté. L'ouverture, la démesure, l'absolu sont achevés, fermés dans une présence au-delà de laquelle ne peut se donner qu'une nouvelle présence. L'amour rend éternelle la présence, la collectivité rend absolue la singularité. Lorsque Heidegger développe sa phénoménologie sociale de la singularité entre l'inauthenticité de l'intramondanéité et l'authenticité de l'être-dans-le-monde, il

1. Je me réfère ici à l'interprétation libéralo-démocratique de Hegel, telle qu'elle est constituée à partir de R. Haym (1857), de F. Rosenzweig (1920) et de E. Weil (1950).

2. J. Habermas, *Kleine Politische Schriften*, I-IV, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, p. 444-464.

développe une polémique contre le transcendantal qui est analogue à celle menée par Spinoza, mais de nouveau le cercle de la crise de la modernité se referme sur lui et la puissance productive s'agite dans le néant. Dans la détermination, dans la joie, l'amour spinoziste exalte au contraire ce qu'il trouve dans l'horizon de la temporalité et le constitue en collectivité. L'antimodernité de Spinoza explose ici d'une manière irrésistible, comme analyse et exposition de la force productive constituée ontologiquement en collectivité.

« *Spinoza redivivus* »

Le cycle des définitions de la modernité inauguré par Hegel, le cycle autrement dit où la réduction de la puissance à la forme transcendantale absolue atteint son apogée et où, par conséquent, la crise du rapport est dominée par l'exorcisme de la puissance et sa réduction à l'irrationalité et au néant — ce cycle parvient donc à son terme. Et c'est ici que le spinozisme conquiert une place dans la philosophie contemporaine, non plus seulement en tant qu'indice historique mais comme paradigme actif. Le spinozisme représente en effet depuis toujours un point de référence dans la critique de la modernité, car il oppose à la conception du sujet-individu, de la médiation et du transcendantal, qui informent le concept de la modernité entre Descartes, Hegel et Heidegger, une conception du sujet collectif, de l'amour et du corps comme puissances de la présence ; il constitue une théorie du temps arrachée au finalisme et qui fonde une ontologie conçue comme procès de constitution. C'est sur cette base que le spinozisme agit comme catalyseur d'une alternative dans la définition de la modernité. Mais pourquoi déprécier une position séculaire de refus radical des formes de la modernité en la définissant par le terme restrictif d'alternative ? Sur le terrain de l'alternative, nous trouvons des positions de compromis, bien trempées dans l'art de la médiation — comme celles d'Habermas qui, au cours du long développement de sa théorie de la modernité¹, n'a jamais réussi à dépasser la faible et fade répétition des pages hégéliennes construisant phéno-

1. Depuis *Travail et interaction* de 1968 à *La modernité un projet inachevé* de 1980 et jusqu'au *Discours philosophique de la modernité* de 1985

ménologiquement la modernité comme absoluité qui se forme dans l'interaction et dans l'inachèvement. Non, ce n'est pas ce qui nous intéresse. *Spinoza redivivus* est ailleurs — il est là où est reprise la scission qui est à l'origine de la modernité, la scission entre force productive et rapports de production, entre puissance et médiation, entre singularité et absolu. Non pas alternative à la modernité mais antimodernité, donc, puissante et progressive. Certains auteurs contemporains ont annoncé avec bonheur notre définition de l'antimodernité de Spinoza. Ainsi Althusser : « La philosophie de Spinoza introduit une révolution théorique sans précédents dans l'histoire de la philosophie, et sans doute la plus grande révélation philosophique de tous les temps, au point que nous pouvons tenir Spinoza, du point de vue philosophique, pour le seul ancêtre direct de Marx. »¹ Pourquoi ? Parce que Spinoza est le fondateur d'une conception absolument originale d'une *praxis* sans téléologie, parce qu'il a pensé la présence de la cause dans ses effets et l'existence même de la structure dans ses effets et dans la présence. « Toute l'existence de la structure consiste dans ses effets ; la structure qui n'est qu'une combinaison spécifique de ses propres éléments n'est rien en dehors de ses effets. »² Pour Foucault, Spinoza transforme cette originalité structurale sans fondement en mécanisme de production des normes, qui s'appuient sur un présent collectif : « Et par là même, on voit que pour le philosophe poser la question de son appartenance à ce présent, ce ne sera plus du tout la question de son appartenance à une doctrine ou à une tradition, ce ne sera plus la simple question de son appartenance à une communauté humaine en général, mais celle de son appartenance à un certain "nous", à un nous qui se rapporte à un ensemble culturel caractéristique de sa propre actualité. C'est ce nous qui est en train de devenir pour le philosophe l'objet de sa propre réflexion : et par là même s'affirme l'impossibilité de faire l'économie de l'interrogation par le philosophe de son appartenance singulière à ce nous. Tout ceci, la philosophie comme problématisation d'une actualité et comme interrogation par le philosophe de cette actualité dont il fait partie, et par rapport à laquelle il a à se situer, pourrait bien caractériser la philosophie comme discours de la modernité et sur la moder-

1. L. Althusser, *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1965, vol. II, p. 50.

2. *Ibid.*, p. 171.

nité. »¹ C'est à partir de cette position que Foucault peut proposer une « histoire politique de la vérité » ou « une économie politique de la volonté de savoir »² — à partir d'une position qui renverse le concept de la modernité comme destin pour le montrer comme présence et appartenance. Pour Deleuze enfin, Spinoza pousse l'immanence de la *praxis* dans le présent jusqu'à la limite du triomphe de l'intempestif sur l'effectivité — et le sujet, ici, se retrouve, comme sujet collectif, exposé de façon spinoziste en tant que résultat d'un mouvement réciproque de l'intérieur et de l'extérieur, sur la présence aplanie d'un monde toujours réouvert à la possibilité absolue³. L'antimodernité est donc le concept d'histoire présente, refondu comme concept d'une libération collective. Comme limite et dépassement de la limite. Comme son corps et son éternité et présence. Comme réouverture infinie de la possibilité. *Res gestæ*, pratique historique de la théorie.

Traduit par Marilène Raiola.

DISCUSSION

M. Macherey. — Je trouve votre présentation de la philosophie spinoziste, avec sa dimension indiscutablement visionnaire, extraordinairement frappante. Vous nous obligez à reprendre notre Spinoza dès le départ, à le reproblématiser complètement : je suis donc très impressionné mais en même temps très embarrassé.

Vous développez un concept d'antimodernité fortement antihégélien et vous insistez sur l'extériorité de Spinoza par rapport à Hegel. Si l'on s'en tient à la lettre de vos propos, ils reviennent à dire : il y a de la dialectique chez Hegel, et c'est cela la modernité ; il n'y en a pas chez Spinoza, et c'est pourquoi, chez Spinoza, il y a de l'antimodernité. Ne faudrait-il pas plutôt dire qu'il y a chez Spinoza plus de dialectique qu'il n'y en a chez Hegel ? Est-ce que Spinoza n'est pas plus hégélien que Hegel lui-même ? — Ce qui m'embarrasse dans cette idée d'extranéité, c'est que finalement elle revient à jouer Spinoza et Hegel l'un contre l'autre comme deux systèmes de pensée complètement indépendants, dans une sorte de systématique formelle qui est complètement anhistorique. Or, je crois qu'aujourd'hui, pour nous, Spinoza et Hegel ne peuvent pas être séparés — ce qui ne veut pas dire qu'ils doivent être identifiés. Et c'est pourquoi je proposerai d'aller chercher chez Spinoza *plus d'hégélianisme plutôt que moins, et plus de dialectique plutôt que moins.*

M. Negri. — Je cherche à n'entendre par « dialectique » que ce que

1. M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971

2. M. Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

3. Deleuze, *Foucault*, Paris, Ed. de Minuit, 1986, p. 138.

Hegel entend par là, autrement dit le noyau profond de la tradition judéo-chrétienne, réinterprété dans la philosophie de l'individualisme, de l'esprit et de la connaissance. Si l'on prend cette signification déterminée de la dialectique, je continue à insister très fortement sur la différence entre la philosophie hégélienne et spinozienne, sur leur extranéité radicale.

Une autre définition, sur le terrain politique cette fois : si, par « dialectique », on entend le rapport entre un individu comme représentant formel ultime de la société, au point que la société ne peut pas être pensée en dehors de la dimension individualiste, et si la dialectique est la forme dans laquelle les individus doivent être résolus dans une unité quelconque (soit contractuelle, soit liée à l'idée de la souveraineté, soit à celle de l'Etat) — même dans ce cas je considère que le terme de dialectique, en son sens hégélien, ne peut pas être associé à la philosophie de Spinoza. Spinoza est en dehors de la philosophie individualiste tout autant que de la philosophie spiritualiste de la modernité. Aussi, compte non tenu de ce qui, chez Hegel, se trouve dans les écrits d'avant 1807, d'avant la *Phénoménologie de l'Esprit*, je ne crois pas qu'il puisse y avoir de rapport entre Hegel et Spinoza.

M. Balibar estime que, dans la pensée de la modernité, telle qu'elle vient d'être caractérisée, la démocratie finalement est un impensable, toujours défini exclusivement comme le terme idéal, inaccessible, peut-être même contradictoire, d'un projet formel, donc d'une téléologie ; et c'est à quoi M. Negri oppose la conception spinoziste de la constitution. Il s'agit d'un projet de composition des puissances ou des libertés qui n'a nul besoin, pour être réel, de sens de l'histoire, de passage de l'essence à l'existence, ni par conséquent de médiation.

A la vérité, la démocratie est-elle donc pensable chez Spinoza lui-même ? Et cette question a elle-même deux aspects. Premièrement, spéculativement, quels sont les ingrédients nécessaires pour construire cette démocratie, pour la penser effectivement ? Est-ce que, parmi ces ingrédients, ne se trouve pas toujours, finalement, une certaine forme d'optimisme, une garantie en quelque sorte préexistante de la compossibilité des libertés, de la possibilité de construire ensemble les puissances individuelles ? L'autre aspect de la question consisterait à se demander si Spinoza a réussi à construire effectivement un concept de la démocratie, non seulement dans le *Traité politique*, mais même, simplement, dans le prolongement de ses analyses antérieures.

M. Negri. — Devant le chapitre inachevé du *Traité politique*, on a deux remarques, au moins, à formuler. La première : on ne peut imaginer la démocratie en dehors de la présence immédiate de la multitude. La seconde consiste à se demander si la dynamique de l'amour, telle qu'on la lit dans la cinquième partie de l'*Éthique*, ne se développe pas au même moment que la conception de la démocratie. De ce point de vue, je renvoie à l'article de M. Cristofolini qui pourrait nous aider à avancer.

Je pense, quant à moi, qu'il n'est pas possible d'imaginer une démocratie institutionnelle chez Spinoza ; mais j'imagine un processus, un pouvoir constituant, une expression de la *potentia*, exactement comme on le trouve dans la physique, exactement comme on le trouve dans toute la construction éthique — pourquoi pas ? — dans la *politique*. La seule manière possible de penser la démocratie chez Spinoza, c'est d'accepter le mécanisme de la puissance, du *conatus*, de la *cupiditas*, c'est-à-dire de la réflexion sur les pulsions de la *multitudo*, en tant qu'élément ontologique

constitutif. Dans la tradition politique occidentale, on ne connaît qu'un seul concept qui peut s'approcher de cela, c'est le concept de pouvoir constituant ; c'est un concept limite, quelque chose d'extraordinaire, qui ne peut pas être répété une fois exprimé ; et c'est une des grandes contradictions formelles, une des grandes limites de la constitution de la démocratie formelle, de la démocratie hégélienne.

De ce point de vue, je conçois qu'E. Balibar se demande s'il est possible de penser la démocratie chez Spinoza : c'est possible seulement d'un point de vue formel.

Mme Revault d'Allonnes. — Vous vous opposez à l'idée que le processus politique chez Spinoza soit un processus de médiation. Mais ne jouez-vous pas ici sur une ambiguïté, dans la mesure où vous assimilez d'un côté le processus d'institutionnalisation et la médiation au sens hégélien du terme ? — Autrement dit, je ne vois pas qu'il y ait la possibilité, dans le texte de Spinoza lui-même, d'opérer une dynamique constitutive hors des institutions. Et je prendrai, comme exemple précis de ceci, un texte que vous citez, je crois, dans votre ouvrage : *L'anomalie sauvage*. Il s'agit du chapitre 9 du *Traité de l'autorité politique* où Spinoza écrit ceci : « Les Hollandais se sont imaginé que, pour devenir un peuple libre, il suffisait de déposer le comte et de décapiter le corps politique, sans songer autrement à le reconstruire sur d'autres bases. Ils en avaient laissé subsister tous les membres, tels quels, si bien que le comté de Hollande est demeuré sans comte, comme un corps sans tête, et l'Etat lui-même sans nom de régime. » En reprenant cet exemple, comme exemple particulier, est-ce que cela ne veut pas dire que — même s'il y a présence immédiate de la multitude — pour que véritablement le *conatus* de la multitude devienne un *conatus* politique, il est absolument nécessaire de passer par des institutions ?

M. Negri demeure cependant convaincu que Spinoza n'est ni institutionnaliste, ni anti-institutionnaliste. Il est évident que dans tout ce passage du *Traité politique* il n'y a pas seulement une théorie de la démocratie mais une phénoménologie des régimes politiques beaucoup plus large. Mais ce qui est extrêmement important, c'est d'arriver au point où le problème se pose en tant que problème politique.

Le problème n'est pas d'exclure la possibilité formative et le passage de la démocratie à travers des institutions ; le problème est de comprendre que ces institutions doivent être constituées et doivent répéter dans leur être un processus de libération. Quand on se trouve devant la thématique normale des sciences politiques et les analyses de la démocratie aujourd'hui, on trouve toujours, d'un côté, la puissance constitutive des régimes et des formes institutionnelles, et, d'un autre côté, une théorie des limites qui est juxtaposée et imposée du dehors, de l'extérieur. C'est précisément une des limites de H. Arendt ; dans la perspective qu'elle adopte (laquelle est en relation avec la figure de la Révolution, avec la figure de la démocratie), le schéma transcendantal kantien est chaque fois réinséré pour bloquer la radicalité du processus de formation. Et c'est de ce point de vue, conclut M. Negri, que je sens, dans le vide de la détermination ontologique heideggérienne, une force radicale, un soutien de la *potentia* spinoziste, qui me paraît, surtout du point de vue politique, extrêmement fort.

M. Cristofolini. — Je crois qu'il faut s'entendre sur le terme d'individu. Ce n'est pas d'individu qu'il faut parler chez Spinoza mais de *sujet éthique*. Evidemment, cette première notion nous renvoie à un individualisme pos-

sessif à la Macpherson, à l'idée d'individu dans la tradition lockienne, à cet individu isolé dans son temps, l'obsession de sa mort et de sa propriété. Ce qui est bouleversant chez Spinoza, et A. Negri nous le montre, c'est une définition de l'individu absolument différente de celle que je viens d'indiquer, d'un individu comme ensemble de rapports de mouvement et de repos, marqué par son affectivité, son désir, sa joie, sa liberté. Ma question est donc celle-ci : en considérant la définition spinozienne de l'individu (et le rapport entre ce qui nous en est dit dans la deuxième et dans la troisième parties de l'*Ethique*), voyez-vous ou non une opposition entre l'individu et le sujet éthique ?

M. Negri. — Il y a un moment qui, pour ma part, m'a toujours bouleversé dans la lecture de la troisième partie de l'*Ethique* : jusqu'à ce moment, on a toujours travaillé en faisant intervenir *cupiditas*, *amor*, *tristitia* ; mais, à partir de là, on enlève la *tristitia*. C'est cela le rapport entre individu et sujet éthique : le sujet éthique commence là où l'amour prend la place de la *cupiditas*. Dans le moment où s'efface la tristesse, le rapport entre la joie et l'amour s'inverse, et la joie même devient quelque chose de plus. Le passage de la deuxième à la troisième partie repose donc, à mon sens, sur cette surabondance du moment de l'amour, du moment éthique.

M. Balibar. — Vous avez souvent employé aujourd'hui l'expression « la plénitude de l'être ». Je me demande si cet usage du mot « l'être » n'est pas antispinoziste. N'êtes-vous pas, au fond, beaucoup plus hégélien et heideggérien que vous ne le souhaiteriez ? Je pense que Spinoza aurait absolument refusé l'expression « la plénitude de l'être » ou « la versatilité de l'être », c'est-à-dire finalement la réintroduction de l'être. Il dit que la substance est *un* être infini (ce qui pose le problème de l'article dans nos traductions) ; mais parler de l'« être », n'est-ce pas reconstituer une théologisation (panthéiste) de la substance ? et cela ne tombe-t-il pas sous le coup de la critique véhémement que Spinoza lui-même adresse à cette sorte de démarche ?

M. Negri répond que, lorsqu'il parle de plénitude de l'être, il pense que c'est notre monde qui est cette plénitude, cet horizon. C'est cet infini horizontal qui est plein de réalité, multiple, varié et, précisément, infini (au sens extensif et intensif). Ceci est-il plutôt heideggérien qu'autre chose ? — M. Negri ne le pense pas.

M. Macherey demande enfin à M. Negri s'il ne croit pas pouvoir échapper à l'objection que vient de formuler M. Balibar en parlant plutôt de la « plénitude d'être ». La question ne porte-t-elle pas, au fond, sur l'emploi de l'article, lequel réintroduit, inévitablement, une lecture substantive de la substance — au sens grammatical du substantif ?

M. Negri déclare prendre bonne note de cette ultime suggestion.