



Le fil rouge de la transformation : Marx et Spinoza

Bernardo Bianchi Barata Ribeiro

► To cite this version:

Bernardo Bianchi Barata Ribeiro. Le fil rouge de la transformation : Marx et Spinoza. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2015. Français. <NNT : 2015PA010507>. <tel-01237279>

HAL Id: tel-01237279

<https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01237279>

Submitted on 3 Dec 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



THÈSE

Pour obtenir le grade de

Docteur de l'Université Paris 1

en Philosophie

Bernardo BIANCHI BARATA RIBEIRO

thèse en cotutelle avec l'UERJ – Brésil

soutenance prévue

le 17 Avril 2015

Le fil rouge de la transformation : Marx et Spinoza

DIRECTEURS DE THÈSE

Christian BONNET Professeur à l'Université Paris 1
Renato LESSA Professeur à l'UFF – Brésil

JURY

Laurent BOVE Professeur émérite à l'Université d'Amiens
Chantal JAQUET Professeur à l'Université Paris 1
Bernardo FERREIRA Professeur à l'UERJ – Brésil
Cesar GUIMARÃES Professeur à l'UERJ – Brésil

PARIS
2015

pour Marcelo, mon frère

REMERCIEMENTS

Je remercie tout d'abord celle à qui j'ai dit que je cesserais d'être avocat, et qui n'a jamais esquissé la moindre réaction négative, alors que c'était sa profession pendant de nombreuses années, se contentant de manifester un soutien et une affection énorme envers ma décision. Je garde ses mots dans mon cœur : « l'amour n'interdit pas, l'amour nous soutient et nous encourage à oser les envols auxquels notre âme nous invite. L'amour est, plus que tout, généreux. L'amour n'enseigne pas, il crée seulement les conditions pour que nous puissions apprendre de nous-mêmes ». J'exprime ma reconnaissance à tous ceux qui m'ont soutenu, pour l'énorme générosité dont ils ont fait preuve tout au long de ce travail qui a occupé des années importantes de ma formation – et de ma vie. Il ne fait pas de doute que j'ai aussi conçu ce travail sous le signe de la générosité, bien que ce soit une certaine souplesse de la volonté qui m'ait obligé à décider du moment d'y mettre un terme.

Je tiens à exprimer ma reconnaissance envers mon cher directeur Renato Lessa, dans la ferme conviction (ou croyance) que tant de désaccords théoriques n'impliqueront jamais aucune *epochè* de l'affection et du respect mutuels. Je remercie aussi mon estimé professeur César Guimarães, pour son don singulier de comprendre les intentions de l'autre y compris lorsque celles-ci sont encore obscures pour ceux mêmes qui les portent. César a été pour moi l'une des influences les plus notables, non seulement dans ma manière de penser mais aussi pour le développement de ma sensibilité intellectuelle. Je remercie également le professeur Bernardo Ferreira. Et je tiens également à exprimer mes remerciements au corps enseignant de l'ancien IUPERJ et de l'actuel IESP-UERJ, aux professeurs Luiz Werneck Vianna, Marcelo Jasmin, Frédéric Vandenberghe, Ricardo Benzaquen. Je remercie également le professeur Christian Lynch pour sa disposition à m'aider lorsque ont surgi les derniers obstacles administratifs à la fixation de ma date de soutenance.

Je remercie Thaís Aguiar de m'avoir suggéré d'envoyer un projet de thèse au professeur Étienne Balibar, professeur émérite de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense, qui m'a fort gentiment tracé nombre de perspectives importantes et m'a conduit à la direction de Laurent Bove, professeur de l'Université d'Amiens. C'était le début de sept années de dialogue avec le professeur Laurent Bove, qui m'a reçu au cours de ma période de recherche en France, et dont les cours et ouvrages ont joué un rôle déterminant dans le développement de ma recherche. Je remercie également les professeurs Jean-François Kérvegan, Lorenzo Vinciguerra et Vittorio

Morfino. Je remercie Chantal Jaquet, professeur de l'Université Paris 1, pour son aide fondamentale et inestimable dans la conclusion de ce doctorat. Et je remercie le professeur Christian Bonnet, mon directeur à l'Université Paris 1, pour son amabilité et son attention.

Il me faut également reconnaître toute l'attention et l'amitié des collègues et professeurs des Colloques Spinoza, organisés à Rio de Janeiro et à Córdoba. Je remercie Marilena Chauí, Ericka Itokazu, Fernando Bonadia, Diego Tatián et Sebastian Torres. Je remercie les membres du groupe « Spinoza et la philosophie », basé dans le département de droit de la PUC-Rio : Alexandre Mendes, Ana Luiza Saramago, Viviane Magno, Adriana Vidal, Rodrigo Costa, Felipe Jardim, Angélica Pizarro, Daniel Nogueira, Rafael Becker et João Maurício. Je remercie aussi les autres professeurs de la PUC-Rio, Francisco Guimarães et Adriano Pilatti. Et bien sûr je remercie tout spécialement Maurício Rocha, professeur et ami avec qui j'ai commencé à étudier Spinoza, et dont le soutien a été essentiel pour le déroulement de cette recherche.

Je remercie mes collègues et amis de l'IUPERJ, de l'IESP, de la PUC-Rio et de la vie : Pedro Lima, Mayra Goulart, Patrícia Rangel, Rafael Abreu, Gustavo Ribeiro, Tomas Garcia, Felipe Maia, Raquel Lima, Marlon Miguel, Julia Erb, Júlia Alexim, Noelle Resende, Caroline Carvalho, Ana Coutinho, Rômulo Lima, Maria Eduarda Castro, Pedro Laureano Rafael Betencourt, José Quental, Joana Maia, Davi Silva, Elise Andrade, Marcelo Mendes et Diego Santos. Et je remercie bien sûr chaleureusement mon ami de longue date, et lecteur attentif de nombreuses parties de ce travail, au moment où le texte était encore bien indigeste, Jorge Chaloub. Je remercie spécialement Linda Gogolin et Frida pour s'être efforcées au-delà du raisonnable à ce que mon séjour à Hambourg se déroule dans les meilleures conditions possibles. Je remercie mon frère Marcelo et toute ma famille pour leur soutien, leur aide et leur affection – et en particulier, ces derniers mois, Maria Altair, Luciano, Alberto, Elza, Heitor, Margarida, Elyria e Ana Chacel. Je remercie aussi mon cher traducteur et ami, David Amalric, qui s'est occupé en temps record de traduire ce travail en français.

Je remercie enfin les institutions et organes de soutien à la recherche de m'avoir permis de développer ce travail : la Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) et le Conselho nacional de desenvolvimento científico e tecnológico (CNPq).

Bruma de Oro, el Occidente alumbra
La ventana. El asidua manuscrito
Aguarda, ya cargada de infinito.
Alguien construye a Dios en la penumbra.
Un hombre engendra a Dios. Es un judío
De tristes ojos y de piel cetrina;
Lo lleva el tiempo como lleva el río
Una hoja en el agua que declina.
No importa. El hechichero insiste y labra
A Dios con geometría delicada;
Desde su enfermedad, desde su nada,
Sigue erigiendo a Dios con la palabra.
El más prodigio amor le fue otorgado,
El amor que no espera ser amado.

(Jorge Luis Borges – Baruch Spinoza)

RÉSUMÉ

BARATA RIBEIRO, Bernardo Bianchi. *Le fil rouge de la transformation: Marx et Spinoza*. 2015. 228 f. Thèse – Doctorat en cotutelle – (IESP-UERJ) Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade o Estado do Rio de Janeiro et Université Paris 1 (Panthéon-Sorbonne).

Ces dernières décennies, la relation entre Spinoza et Marx a été abordée par des auteurs comme Louis Althusser, Antonio Negri et Maximilien Rubel. Néanmoins, bien que l'on puisse établir un lien entre les deux au niveau des affinités théoriques, il manque une analyse du rapport entre ces affinités et les références effectives que Marx fait à Spinoza. Nous ne savons pas davantage, jusqu'à maintenant, comment ces références s'articulent avec les objectifs du militantisme philosophique et politique que Marx s'est fixé tout au long de sa vie. La présente étude cherche donc à parcourir les premières œuvres de Marx de manière à y étudier la présence de Spinoza, et à démontrer simultanément à quels buts cette présence était subordonnée. Parallèlement, et de façon tout aussi importante, il s'agit de montrer que, bien que ces usages font apparaître la façon dont Marx s'est éloigné de Spinoza, ils n'en révèlent pas moins que, dans cet éloignement, Marx finit par retrouver, non pas tant Spinoza, mais le spinozisme.

Mots-Clefs : philosophie politique, émancipation, révolution, transformation, influence historiographique, affinités théoriques, démocratie, religion, liberté d'expression, matérialisme, humanisme, spinozisme.

RESUMO

BARATA RIBEIRO, Bernardo Bianchi. *O fio vermelho da transformação: Marx e Spinoza*. 2015. 228 f. Tese – Doutorado em cotutela: IESP-UERJ (Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro) e Université Paris 1 (Panthéon-Sorbonne).

Nas últimas décadas, a relação entre Spinoza e Marx foi retomada por autores tais como Louis Althusser, Antonio Negri e Maximilien Rubel. Todavia, se bem que seja possível estabelecer uma relação entre ambos no nível das afinidades teóricas, ainda carecemos de uma análise a respeito do modo como semelhantes afinidades se articulam com os usos e as referências de Marx a Spinoza. Tampouco sabemos até o presente momento de que modo estas referências feitas por Marx a Spinoza se articulam com os objetivos que sua militância filosófica e política lhe impunha nos diferentes períodos da sua vida. O presente estudo visa, portanto, a percorrer as primeiras obras de Marx de modo a identificar a presença de Spinoza e, simultaneamente, demonstrar a quais propósitos esta presença estava subordinada. Paralelamente, e igualmente importante, trata-se de demonstrar que, embora tais usos demonstrem de que modo Marx se distanciou de Spinoza, eles revelam, contudo, que, neste distanciamento, Marx acabou por, inadvertidamente, reencontrar, não tanto Spinoza, mas o spinozismo.

Palavras-chave: filosofia política, emancipação, revolução, transformação, influência historiográfica, afinidades teóricas, democracia, religião, liberdade de expressão, materialismo, humanismo, spinozismo.

Sommaire

Introduction	13
1. Révolution : de la régression à l'utopie libérale de Sieyès	21
2. Émancipation : entre le fondement et la transparence	52
3. Le jeune Marx: entre révolution et émancipation	79
4. Les ruses de la complicité : sur l'influence supposée de Spinoza sur Marx	110
5. Spinoza contre Hobbes: le courant de l'humanisme réel	140
6. Spinoza et Marx : démocratie et matérialisme	173
Conclusion	205
7. Resumo em português: o fio vermelho da transformação: Marx e Spinoza	209
Bibliographie	252

Introduction

Un fil rouge court de Spinoza à Marx. Difficile de dire d'où il provient. Il faudrait peut-être le comparer au fil d'Odile, personnage des *Affinités électives* de Goethe : « il passe à travers le journal d'Odile un fil d'amour et de tendresse qui relie tout et caractérise l'ensemble » (GOETHE, 1954, p. 264). Le fil rouge est l'image d'une rencontre par laquelle les éléments reliés par le fil, bien qu'ils soient à l'origine indépendants, finissent par être à tel point enchevêtrés qu'on ne peut les comprendre séparément les uns des autres. Un peu plus loin dans le texte, Goethe prend l'exemple de l'ancienne pratique de la marine anglaise, qui entrelaçait méticuleusement un fil rouge tout le long du cordage de ses embarcations, de manière à ce que le fil ne puisse pas être retiré, pas même du plus petit câble, sans se défaire complètement et perdre ainsi toute utilité. Mais c'était en même temps ce fil rouge qui permettait d'identifier le moindre fragment de corde comme étant la propriété de la couronne anglaise. C'est ce qu'il y a d'intéressant dans le fil rouge : il est en même temps ce qui permet d'identifier la corde et ce qui garantit qu'elle continue d'être une corde. Certes les fibres textiles qu'elle réunit existaient déjà indépendamment avant d'être entrelacées par le fil, mais sans le fil rouge elles n'étaient rien d'autre que ce qui ne surgit que par l'action du fil rouge. Le fil est un fait contingent, qui réunit des éléments épars – même s'il s'agit de fibres hétérogènes comme le nylon, le chanvre ou le coton – en une même unité, et qualifie cette unité de telle manière que même le plus petit fragment de corde ne peut être compris que par la manière dont il s'intègre et adhère au fil rouge. De la contingence d'une rencontre, voilà que nous sommes conduits à la nécessité d'une forme.

Rappelons aussi que dans ce roman – ou plutôt ce roman-nouvelle –, Goethe aborde un thème de la chimie, les affinités électives (*Wahlverwandtschaften*). L'image qu'il propose est la suivante : imaginons deux composés, le premier étant constitué par AB, et le second par CD. Lorsqu'on les met en contact l'un avec l'autre, ces composés se décomposent pour former de nouveaux éléments : AC et BD. On voit bien ce qu'il y a de commun entre la métaphore du fil rouge : les deux images articulent le problème de l'aléatoire à la question de la nécessité. Bien qu'un élément soit uni à une autre par une force nécessaire, cette union repose sur une contingence ; car bien qu'on ne puisse considérer un élément que dans son articulation avec le composé dont il fait partie, son origine est indépendante de sa rencontre avec l'autre élément auquel il se trouve uni. Les fibres existaient déjà avant que le fil rouge ne les entrelace, A existait avant son union avec C. En somme, l'occasion qui a permis à ces éléments de se rencontrer est

contingente, mais le fait même de l'union, lui, est nécessaire. La nécessité des affinités se fonde sur du vide, et c'est ce vide perturbateur, irréductible à toute finalité, à tout sens fondamental, qui explique le drame des personnages de Goethe. Quant à nous, nous tenterons d'associer dans ce travail les affinités électives et les affinités aléatoires.

C'est dans ces termes que nous voudrions aborder nos deux auteurs, non pas sous la figure d'une tradition ou d'un lien naturel, mais sous celle d'une connexion aléatoire, propre à la logique même de la rencontre¹. Dans son ouvrage consacré à l'étude de la réception de Spinoza au sein de l'idéalisme allemand, Vaysse rappelle le paradoxe pointé par Fichte à propos de l'*Éthique* : au fondement de la nécessité affirmée par la philosophie spinoziste, il y a la contingence même. Fichte se demandait alors : où réside le fondement de la nécessité postulée par la philosophie spinoziste ?². Par quoi, dans la lecture proposée par Vaysse au sujet de Fichte, « la substance distribue certes la nécessité mais, si tout se démontre à partir d'elle, rien ne fonde cette nécessité. Il y a, semble-t-il, dans cette frénésie de fondation une mise en abîme du fondement, un rationalisme proprement tragique ». Vaysse ne se contente pas quant à lui d'y voir une aporie du spinozisme, et propose plutôt d'interpréter la philosophie spinoziste comme un refus de la « logique métaphysique du fondement, une pensée “tragique” qui refusant toute transcendance, institue la nécessité comme un “grand hasard” » (VAYSSE, 1994, p. 75-76). Bien que nous vivions dans un monde nécessaire et que celui-ci soit intelligible en chacun de ses aspects, rien ne fonde la nécessité et le caractère démontrable du monde, sinon un grand hasard.

La nécessité arrive donc toujours après la contingence. Dans « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », Althusser s'approprie le concept de *prise*. La prise renvoie ici

¹ Il faut ici mentionner les travaux de Vittorio Morfino, qui s'est consacré ces dernières années au développement des questions suggérées par Althusser à propos du matérialisme aléatoire ou matérialisme de la rencontre. À ce titre, nous renvoyons le lecteur aussi bien à *Il tempo e l'occasione*, paru en 2002, qu'à *Il tempo della moltitudine*, paru en 2005. Nous en profitons pour signaler que l'un des points fondamentaux de notre travail, qui s'appuie sur une critique du paradigme de l'influence dans la compréhension de la relation entre Spinoza et Marx, a pu être développé non seulement grâce de l'article de Yves Citton sur la réception de Spinoza dans la France du XVIIIe siècle (CITTON, 2007, 299-324), mais aussi à partir d'une conversation fructueuse que nous avons eue avec Morfino en juillet 2012.

² Le questionnement de Fichte se formule dans les termes suivants : « qu'est-ce donc qui contient à son tour le fondement de la nécessité de cette substance, tant en ce qui concerne sa matière (les différentes séries de représentations contenues en elle), que sa forme (d'après laquelle toutes les séries de représentations possibles doivent être contenues en elle et constituer un tout achevé). De cette nécessité, il ne peut me fournir aucun fondement supérieur, mais il déclare : qu'il en est absolument ainsi » (FICHTE, 1980, p. 37).

au ciment qui prend, au beurre qui prend ou à la bouture d'un arbre qui prend. *Prendre* désigne la phase initiale d'acquisition d'une consistance, lorsqu'un mélange d'éléments hétérogènes commence à prendre corps ou lorsqu'une plante prend racine, c'est-à-dire lorsque son individualité acquiert une certaine autonomie. À partir de cette catégorie, Althusser rejette tout postulat de l'origine et du fondement, de sorte que le monde n'apparaît comme rien d'autre qu'un « don », un pur fait qui s'ouvre devant nous. Comme l'affirme Althusser, le tout « qui résulte de la “prise” de la “rencontre” n'est pas antérieur à la “prise” des éléments, mais postérieur, de sorte qu'il aurait pu ne pas “prendre” et *a fortiori* que “la rencontre pourrait ne pas avoir eu lieu” » (ALTHUSSER, 1994b, p. 570). En fin de compte, la prise, la rencontre, est précipitée dans le vide, ce qui veut dire que le *fait* de la prise est contingent du moment qu'on considère de manière isolée chaque élément qui participe à la rencontre. Mais bien que l'occasion de la rencontre soit contingente par rapport aux éléments qui la composent, ceux-ci sont tenus entre eux par une certaine cohésion ; la manière particulière par laquelle ils s'entrelacent est, elle, nécessaire. C'est à la lumière de cette contingence que nous nous proposons d'analyser la relation entre Marx et Spinoza. Il ne s'agit pas de corroborer les indications d'Althusser concernant l'existence d'un courant souterrain du matérialisme de la rencontre, qui réunit des auteurs aussi divers qu'Épicure, Lucrèce, Machiavel, Hobbes, Spinoza, Rousseau, Marx et Heidegger. Nous voudrions plutôt faire du matérialisme aléatoire la méthode analytique permettant d'attester l'existence de ce courant du matérialisme aléatoire. Pour analyser la relation qui nous intéresse ici, à savoir la relation entre Spinoza et Marx, nous devons donc laisser de côté tout ce qui fait de cette relation autre chose qu'une rencontre. Il faut en effet commencer par la contingence. Notre objectif est alors de déborder du cadre des affinités naturelles, en pointant les limites d'une approche en termes d'influence, pour partir à la découverte des affinités aléatoires qui se nouent entre Marx et Spinoza.

On peut considérer comme des affinités naturelles tout ce qui nous renvoie à une tradition, à un lignage, à une filiation, qui aplatit et gomme les différences entre les auteurs et les réduit à des variations superficielles à partir d'un substrat inchangé, qui prime sur la singularité de ses éléments. Les affinités naturelles postulent un lien antérieur à la rencontre entre les éléments, et subsument donc les identités sous l'identité du lien lui-même. Mais les affinités naturelles ne sont en réalité rien d'autre que des affinités aléatoires dont le caractère aléatoire est dissimulé par l'image du fondement ; de sorte que l'identité de ses éléments ne peut être démontrée qu'à partir d'une nouvelle rencontre qui dissout cette première *prise* que nous pensions être une donnée naturelle, indissoluble et éternelle, comme l'était par exemple le

mariage à l'époque où Goethe écrivait les *Affinités électives*. Revenons justement à Goethe. Celui-ci nous parle d'une pierre calcaire, qui serait un composé AB, et entrerait en contact avec de l'acide sulfurique, composé CD. On s'aperçoit que ce que l'on croyait durablement uni est dissous par l'action de l'acide sulfurique, donnant naissance à une nouvelle union. Le premier composé n'existe déjà plus. La pierre calcaire laisse la place au plâtre, composé AC. Essayons de faire comme les chimistes : disposons un peu d'acide sulfurique sur ce qui semble irrévocablement uni, testons la solidité de son composé, vérifions combien de temps il dure, et lorsque se fera la séparation des éléments, essayons de voir vers où ils vont, vers où sont dirigées les nouvelles affinités aléatoires, et tentons en dernier lieu de faire apparaître comment toutes les rencontres sont fondées sur du vide.

Cependant l'objectif de ce travail n'est pas de faire l'impasse sur toute affinité naturelle. Nous nous attacherons ainsi dans le *chapitre 4* à examiner l'influence supposée de Spinoza sur Marx, en s'intéressant au rôle que joue la référence à Spinoza dans le développement intellectuel et le militantisme politique de Marx et à la manière à travers laquelle cette référence à Spinoza se trouve liée aux objectifs politico-philosophiques que Marx avait à ce moment. C'est pourquoi nous nous en tiendrons à un certain cadre temporel : celui des textes écrits par Marx entre 1840 et 1845, depuis ses cahiers préparatoires à la rédaction de sa thèse de doctorat sur Démocrite et Épicure jusqu'à *La Sainte Famille*³, premier texte écrit avec Engels. Cette période correspond à une importante transition dans la réflexion politique de Marx. Dans le cadre de son activité au sein de la *Rheinische Zeitung* (Gazette rhénane), l'engagement politique de Marx est marqué par une perspective libérale-démocratique, par l'idéal de la *Res publica*, qui fait valoir l'image de l'État rationnel contre le caractère confessionnel et socialement rétrograde de l'État prussien. Les principales références intellectuelles de Marx sont alors Kant et Fichte, et le modèle de la réalisation de l'idéal républicain est fourni par la Révolution française. Mais Marx s'est également consacré en 1841 à la lecture et à la compilation de fragments du *Traité théologico-politique* de Spinoza, dont l'interprétation est mise au service de son activité militante, et essentiellement dirigée contre le nouage théologico-politique prussien, qui culminait dans l'étouffement de la liberté d'expression. Spinoza faisait alors figure de champion de la liberté

³ Bien qu'elle ait été rédigée en 1844, *La Sainte Famille* n'a été publiée que début 1845. Nous ne nous attacherons pas à une analyse plus minutieuse de *L'Idéologie allemande*, car nous considérons, d'une part qu'elle n'ajoute rien à l'image que Marx dresse de Spinoza dans *La Sainte Famille*, et d'autre part que le thème du matérialisme dans sa forme marxienne est déjà en grande partie présent dans les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*.

d'expression, et comme dénonciateur de l'utilisation de la religion à des fins de domination et de perpétuation. Pour comprendre comment Marx utilise Spinoza dans cette période, il faut retenir l'avertissement de Balibar : « Marx écrit dans la conjoncture » (BALIBAR, 2001, p. 7).

Après sa démission de la *Rheinische Zeitung* début 1843, suivie de près par la fermeture du journal, Marx assimile rapidement de nouvelles influences et change en profondeur sa vision de la transformation de la société allemande. La révolution politique cède la place à l'émancipation humaine et sociale, et Marx se concentre sur son projet de règlements de comptes avec la vision hégélienne de l'État, déjà annoncé en mars 1842 dans une lettre à Arnold Ruge (MARX, 1963a, p. 397). Par ce passage de la révolution politique à l'émancipation sociale, c'est l'horizon même de la transformation qui se modifie chez Marx : en lieu et place de la *république*, son objectif est maintenant la *démocratie*. Bien qu'il ait lu le *Contrat social* de Rousseau au moment de la rédaction de sa *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, il se démarque de l'idéal républicain de l'auteur genevois, puisqu'il lui préfère la démocratie - elle-même critiquée par Rousseau, mais qui constituait en revanche pour Spinoza *la plus naturelle des formes de gouvernement* (TT-P, XVI, § 11, p. 520) ; Marx retrouve alors Spinoza de manière indirecte, à travers Feuerbach, et reprend le matérialisme spinoziste d'une façon très particulière dans les *Manuscrits de 1844*. Mais immédiatement à près, Marx en vient à s'opposer de manière systématique à Spinoza, que ce soit dans *La Sainte Famille* ou dans *L'Idéologie allemande*. Tandis que Feuerbach incluait pleinement Spinoza dans la tradition matérialiste, Marx l'en éloigne, pour le situer aux côtés de Descartes, Malebranche et Leibniz. Il reste que l'effort argumentatif de Marx dans *La Sainte Famille* était tout entier dirigé, dans un esprit polémique, contre Bruno Bauer et ses catégories hégéliennes – c'était donc lui qu'il visait bien plus que Spinoza. En réfutant Spinoza, Marx ne faisait rien d'autre que réfuter Bauer (et Hegel), qui était alors son adversaire direct.

Tout cela tend à confirmer le constat de Bensoussan, pour qui, « contrairement à la relative abondance du recours à Spinoza chez Hegel, les textes de Marx et d'Engels ne laissent pas trace d'un effort théorique explicite pour penser la relation au spinozisme » (BENSUSSAN, 1999b, p. 1082). Ce jugement fort lucide s'oppose directement à une série d'interprétations, qui, grisées par les doctrines de Marx et de Spinoza, cherchent à déceler entre les deux bien plus que de simples affinités aléatoires, et exagérant à cet effet l'importance des lectures de Spinoza par Marx au point de laisser de côté presque toutes les références directes à Spinoza dans l'œuvre de Marx – on en compte tout au plus une quarantaine –, au profit d'interprétations par trop favorables. Tel est le cas de Maximilien Rubel, dont le travail interprétatif n'en est pas

moins fort éclairant : à la fin des années 1970 et au début des années 1980, à un moment où seul Althusser se risquait à de telles considérations, Rubel met en évidence la relation entre Spinoza et Marx, à partir d'une approche qui met l'accent sur l'*influence*⁴.

Après Althusser, c'est certainement Negri qui a le plus souligné la relation entre Spinoza et Marx, en lui associant un troisième terme : Machiavel. Mais de même que chez Althusser, on ne trouve pas chez Negri d'étude approfondie de la relation entre ces auteurs, et l'on doit se contenter de quelques indications éparses disséminées dans son œuvre. En revanche, deux travaux ont été publiés récemment en France sur ce thème : *La production des hommes – Marx avec Spinoza*, de Franck Fischbach, publié en 2005 ; et *Capitalisme, désir et servitude – Marx et Spinoza*, de Frédéric Lordon, publié en 2010. De plus, en Italie, Margherita Pascucci a publié en 2006 *La potenza della povertà – Marx legge Spinoza*. Le travail de Lordon est à l'évidence fort différent des deux autres, dans la mesure où il se concentre sur la rencontre entre Spinoza et Marx pour penser leur relation à partir d'affinités théoriques. Il cherche ainsi à analyser à partir de la théorie spinoziste des affects la problématique du consentement dans les rapports de domination capitalistes tels qu'ils sont décrits par Marx.

La recherche de Pascucci prend quant à elle pour point de départ l'influence marquante de Spinoza sur Marx, et précise que « l'objet de ce travail est la définition d'un cadre de réflexion sur la pauvreté, qui trouve son appareil théorique dans l'idée que le système marxien dérive de sa lecture de jeunesse de Spinoza »⁵ (PASCUCCI, 2006, p. 11). Pour Pascucci, on trouverait ainsi déjà en germe dans la thèse de doctorat de Marx sur Démocrite et Épicure - où l'influence de Spinoza serait encore plus nette – le système conceptuel de toute la critique de l'économie politique développé ultérieurement par Marx. D'une part, Pascucci néglige la teneur effective des lectures de Spinoza menées par Marx, et en exagère quelque peu l'importance ; d'autre part, elle finit aussi par réduire tout les efforts investis par Marx dans le développement de ses propres outils analytiques, ce qu'il n'a pu mener à bien que par sa lecture de la littérature économique classique.

Fischbach, quant à lui, cherche à éviter la question de l'influence, et s'attache à penser la relation entre Marx et Spinoza autour principalement de trois thématiques⁶. Sa méthode est

⁴ Nous nous référons ici en particulier à deux textes de Rubel : *Marx à la rencontre de Spinoza* (RUBEL, 1977, 7-28) et *Marx à l'école de Spinoza* (RUBEL, 1985, p. 383-399).

⁵ « l'oggetto di questo lavoro è la definizione di un ambito di riflessione sulla povertà che trova il suo aparato teorico in ciò che il sistema marxiano deriva dalla lettura giovanile di Spinoza ».

⁶ Nous renvoyons le lecteur au *chapitre 6*, où nous abordons cette question.

analytique-synthétique : il s'agit d'*isoler* – au sens chimique du terme – la philosophie de Marx de ses éléments non-philosophiques, pour la recomposer ensuite de manière à percevoir les effets de ces éléments philosophiques sur le nouveau composé. En ce sens d'ailleurs, sa méthode se rapproche de la nôtre. Mais la référence à la chimie ne conduit pas chez Fischbach à libérer la recherche de toute conception du fondement. En réalité, il s'agit bien pour lui de révéler – au sens à la fois photographique et chimique – la philosophie de Marx. De plus sa méthode se rapproche de la méthode traductive feuerbachienne, que nous aurons l'occasion d'examiner en détail au cours de ce travail. Fischbach prétend révéler une certaine vérité au sujet de Marx, en faisant apparaître de manière sous-jacente un système philosophique latent, qui serait en l'occurrence foncièrement spinoziste. C'est la logique même de la transparence, qui se trouve ici empruntée à Feuerbach, comme s'il était possible de percevoir « le véritable sens de la pensée de Marx ». Mais bien que Fischbach cherche à se prémunir contre toute interprétation en termes d'influence, cette dernière, expulsée par la porte, n'en revient pas moins par la fenêtre. D'après lui, Marx aurait fait appel à Spinoza pour dépasser Hegel. Tout comme Pascucci, Fischbach choisit d'ignorer chez Marx les références explicites à Spinoza⁷, déjà repérées en 1982 par Bensussan dans son *Dictionnaire Critique du Marxisme* (BENSUSSAN, 1999b, p. 1082-1083), et suppose que derrière ces affirmations – où l'on perçoit pourtant clairement à quel point, chez Marx, la perception de Spinoza passe par Hegel – il y aurait une vérité cachée : Marx serait en réalité spinoziste. Si l'on en juge en outre par la critique adressée par Marx à Spinoza dans *La Sainte Famille* et dans *L'Idéologie allemande*, il n'y a pas de doute que l'interprétation hégélienne a joué un rôle crucial dans la façon dont Marx a assimilé Spinoza.

En somme, le fil rouge qui nous intéresse ici – qui signale l'existence d'affinités aléatoires entre Spinoza et Marx – permet notamment d'appréhender et d'accompagner le développement de l'approche marxienne de la transformation sociale, en faisant apparaître (i) comment Spinoza est utilisé par Marx dans sa phase de transition ; (ii) la manière dont cette utilisation se trouve liée aux objectifs politico-philosophique de Marx dans cette période ; et (iii) comment cette utilisation ne suffit pas à rendre compte des affinités théoriques qui unissent les deux. Les affinités mises au jour par le point de vue historiographique ne permettent pas d'expliquer les affinités théoriques, mais n'en sont pas moins essentielles pour comprendre le

⁷ Nous examinons ces références dans le *chapitre 4*.

parcours de Marx. Nous ne prétendons pas réaliser une comparaison entre les perspectives des deux auteurs, ce qui aurait en définitive les mêmes effets qu'une recherche en termes d'*influence* et finirait par nous placer dans l'impossibilité d'appréhender la singularité des auteurs⁸. Il ne s'agit pas davantage de mener une lecture constructiviste dont l'objectif serait de compléter le marxisme en lui donnant « la métaphysique qu'il mérite » - pour reprendre l'expression de Macherey (*apud* FISCHBACH, 2005, p. 9).

En portant notre attention sur les affinités aléatoires, nous nous proposons ici d'examiner le parcours intellectuel de Marx jusqu'à l'élaboration de *La Sainte Famille*, pour faire apparaître comment il envisage le problème de la transformation politique et sociale, et comment il a pour ce faire recours à Spinoza. Nous espérons ainsi montrer au lecteur que le fil rouge dont il est question n'a rien à voir avec la *continuité de l'influence*, et tout avec la *contiguïté de l'invention*⁹ (CITTON, 2007, p. 322). C'est en effet à partir de l'invention, à partir de l'appropriation voire même de la « contrebande » du spinozisme, que l'on peut percevoir on perçoit ce phénomène autrement plus important, pour la modernité européenne, que toute *influence* directe de Spinoza. À ce titre, la falsification des erreurs, les accusations et réfutations de Spinoza contribuent à sa diffusion, mais il ne s'agit plus à proprement parler de l'œuvre de Spinoza, et plutôt d'un ensemble d'idées qui lui ressemblent plus ou moins. On perçoit en Marx le spinozisme de Hegel, celui de Feuerbach, de Hess et tant d'autres spinozismes, authentiques ou apparents ; mais on voit avant tout comment il est affecté par un ensemble d'idées, et comment il construit une perspective sociale et politique qui le rapproche de Spinoza – contre l'influence directe, mais aussi dans une certaine mesure en raison d'une certaine influence. Il n'est alors plus à proprement parler question de Spinoza, mais bien du mûrissement de la pensée de Marx, qui doit être saisie dans sa singularité. Il ne faut donc pas chercher Spinoza, tel un fondement caché, dans les profondeurs des textes de Marx, mais bien à la surface, là où les idées impriment leur marque et où un auteur devient soi-même.

⁸ À propos de la comparaison entre Spinoza et Marx, Marilena Chauí rappelle judicieusement qu'« une comparaison, comme le dit Spinoza, est une connaissance inadéquate, imaginative et abstraite qui ne saisit que des ressemblances et des différences immédiates sans atteindre l'essence de la chose » (« mas uma comparação como diz Espinosa, é um conhecimento inadeguado, imaginativo e abstrato que apanha semelhanças e diferenças imediatas, sem alcançar a essência da coisa ») (CHAUI, 1983, p. 13).

⁹ En effet, comme nous l'avons mentionné, Yves Citton, dans son article « L'invention du spinozisme dans la France du XVIII^e siècle », propose d'analyser la réception du spinozisme en France au XVII^e siècle, non pas en termes d'*influence*, mais bien en termes d'*invention*.

1. Révolution : de la régression à l'utopie libérale de Sieyès

La révolution d'Angleterre fut une révolution anglaise ; la révolution de France fut une révolution de l'humanité [...] (*Les Misérables*)

Révolution et émancipation ne sont pas des concepts accidentellement utilisés par Marx, ce sont plutôt les noms à travers lesquels, depuis la fin du XVIII^{ème}, l'on a désigné en Occident les transformations politiques et sociales. Tout le monde connaît cette anecdote d'écolier qu'est le dialogue entre Louis XVI et le duc de La Rochefoucauld-Liancourt, survenu dans la nuit du 14 juillet 1789, au moment de la prise de la Bastille. Fraîchement informé de la libération d'un certain nombre de prisonniers et de la désertion des troupes royales face aux assauts populaires, Louis XVI aurait demandé : « C'est une révolte ? », à quoi le duc aurait promptement répondu « Non, Sire, c'est une révolution! »

Hannah Arendt suggère que ce dialogue, auquel on attribue souvent d'avoir entériné l'usage du terme *révolution* en un sens politique - de l'avoir pour ainsi dire fait descendre sur terre depuis le ciel – met l'accent sur le caractère irrésistible du mouvement (ARENDR, 1990, p. 47-48). Bien qu'on ne puisse pas être d'accord avec Arendt sur le fait qu'il y aurait là la première application du terme dans le sens d'une irréversibilité, il n'en est pas moins tout à fait clair que le dialogue évoque ce qui se situe au-delà du pouvoir de l'homme, ce qu'on ne peut réfréner. Cet usage, conforme aux utilisations plus anciennes du terme, distingue ce concept de celui de *révolte*, qui renvoie au domaine des incidents qu'on peut contourner. La révolution, événement imparable, semble régie, tout comme le mouvement des astres, par des lois supérieures à celles des hommes. Mais le dialogue possède également une autre signification, et fait apparaître, sous sa forme sommaire, les nouvelles dimensions que le commençait à prendre le concept, notamment celle d'une ouverture vers l'avenir.

Dans son livre intitulé « *Révolution* », Alain Rey explique que l'emploi du terme, depuis le XII^e siècle, était lié à l'étude des astres et de la chronologie (REY, 1989, p. 34), où la *révolution* désignait principalement le retour d'un astre à un même point de l'orbite céleste, marquant également la fin d'un intervalle de temps. En 1543, l'ouvrage de Copernic *De revolutionibus orbium caelestium* consacre l'usage du terme *révolution* dans le cadre de la nouvelle science des astres alors naissante. Du XV^e au XVIII^e siècle, le concept descend peu à peu sur Terre pour figurer la subordination des phénomènes humains à des lois supérieures,

comme l'observe justement H. Arendt. Appliqué une fois de plus aux mutations survenues dans la vie humaine, et encore sous l'emprise de la métaphore céleste, le mot implique de concevoir le monde humain comme une réalité secondaire, subordonnée à des lois universelles qui la transcendent sous la forme d'une nature première. La *révolution* serait alors conçue comme une série d'événements qui, bien qu'elle concerne les hommes, se situe au-delà de leur capacité d'action, et revêt ainsi un aspect tragique notable.

Dans les deux chapitres qui suivent – chapitres 1 et 2 –, nous nous intéresserons aussi bien aux divers sens du mot *révolution* avant et après la Révolution française qu'à ses rapports avec le concept d'émancipation, tel qu'il est élaboré en Allemagne. En Franc, le terme « révolution » désigne une lutte politique, qui peut aussi bien se limiter au domaine politique, comme nous le verrons chez Sieyès, qu'inclure la question sociale, comme c'est le cas chez Robespierre et Babeuf, et viser des répercussions dans la vie matérielle. En Allemagne, au contraire, l'idéal utopique s'intériorise pour prendre une tonalité plus subjective¹⁰. Il ne s'agit pas de suivre la voie empruntée par les révolutions, mais plutôt de tendre à la transformation de l'homme. Ainsi, bien que *révolution* et *émancipation* désignent des stratégies radicalement différentes en réponse au problème de la transformation, l'objectif de ce chapitre est de mettre en lumière la relation entre le *concept libéral et français de révolution* et le *concept allemand d'émancipation*.

En 1842, dans l'entrée « Révolution » du *Dictionnaire politique* édité par Pagnerre, Barthélémy Hauréau¹¹ rappelait que ce mot avait longtemps été associé à l'idée, issue de la tradition gréco-romaine, d'une succession cyclique des régimes de gouvernement. Le terme avait depuis radicalement changé de sens, très loin de celui que suggérait le dialogue anecdotique entre La Rochefoucault-Liancourt et Louis XVI, si bien qu'Hauréau avait éprouvé le besoin de renvoyer son lecteur à d'autres époques, où l'application du concept dans un cadre politique le rapprochait étroitement de l'*anakyklosis* (ἀνακύκλωσις) décrite par Polybe, qui présupposait l'existence d'un ordre préétabli, dont dépendait la succession de six formes fondamentales de régimes politiques, trois d'entre elles étant considérées comme bonnes, et les trois autres, comme mauvaises ; de telle sorte que chaque forme bonne dégénérait naturellement en son corrélat négatif, qui, à son tour, donnait le jour à une forme bonne de régime politique,

¹⁰ Sur cet aspect, cf. MANNHEIM, 1968, p. 243-244.

¹¹ V. HAURÉAU, 1842, p. 846-847.

et ainsi de suite, dans un cycle sans fin de dégénérescence et de régénération, de désordre et de mutation. De cette association entre *révolution* et *anakyklosis*, il semblait résulter que les hommes étaient irrémédiablement voués à une série répétitive de transformations n'apportant strictement rien de nouveau à leur expérience politique. Le concept restait soumis à l'influence des astres. Ainsi, à la fin du XVII^e siècle, Loys Leroy, dans son ouvrage datant de 1575 intitulé *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers*, rapportait le terme « révolution » au cycle des régimes de gouvernement :

La première des polices est la Monarchie dressée naturellement : laquelle engendre la royauté par bon établissement. Mais quand la royauté se transmue en ses prochains vices, comme en tyrannie : de leur abolition prend naissance l'Aristocratie qui se change communément en oligarchie. Et quand la commune venge l'injustice des gouverneurs, ensuit la démocratie : par les outrances et iniquités de laquelle est dressée derechef l'ochlocratie. Telle est la *révolution naturelle des polices*, selon laquelle l'état de la République se mue et transmue, et derechef fait même retour (nous soulignons) (LEROY, 1575, p. 15)

L'emploi du terme « révolution » dans le cadre de l'expérience humaine est au XVII^e siècle étroitement lié à l'écoulement du temps, et ne possède donc pas encore de dimension normative. Pourtant, même lorsque le concept déborde son cadre régressif pour s'ouvrir à la nouveauté d'un avenir incertain mais salutaire, la référence au temps est encore présente, sous la forme d'un fantôme jamais exorcisé : les révolutions demanderont toujours son autorisation à Chronos, qui, depuis les premiers temps de la métaphore céleste, continue d'être leur sinistre maître. *Accomplies par le temps*, les révolutions seront, sous la plume de Bossuet et de De Maistre, comme l'effet entropique et tragique d'un rééquilibrage du système, véritable règlement de comptes avec la Providence. *Accomplies par les hommes en mémoire du temps*, elles correspondent à la restauration de l'ordre naturel des choses et seront saluées par Burke sous leur forme idéale : la Glorieuse Révolution de 1688. *Accomplies par les hommes en vue de temps nouveaux*, apparaîtront, sous la plume de Sieyès, comme une lutte contre l'oppression – oppression qui n'est rien d'autre que le symptôme d'un décalage entre le temps de la politique et les temps nouveaux de la société et de la raison.

À l'ombre des astres, le mot « révolution » dévoile, dans le ballet éternel de la régénération et de la décadence, une étrange association entre temps et transformation. Bien que les révolutions soient situées dans le temps, cette situation est indéfinie ; les révolutions se contentent d'avoir lieu : elles ne constituent pas à proprement parler le point culminant d'une histoire qui les précéderait. Il s'agit donc d'un temps vide, qui surplombe la durée des événements historiques, où les différents états qui se succèdent se sont pas connectés les uns aux autres et sont tous renvoyés à un élément externe, à savoir, les desseins de Dieu. Les révolutions, par conséquent, sont accomplies par le temps, mais par un temps absolument

indifférent aux agissements humains, qu'ils soient ou non conscients d'eux-mêmes. C'est un temps autre – temps des astres, de la Providence, temps d'une histoire dont les hommes ne sont que les pantins ou les figurants, temps sans durée.

Il faut souligner qu'une telle conception n'implique pas en elle-même une acceptation fataliste des événements tels qu'ils se produisent. Le chiliaste des utopies millénaristes guettait dans une attente tendue la réalisation immédiate du millénaire à venir, qui devait se manifester par des éclosions révolutionnaires sans qu'aucune articulation interne au temps fût nécessaire pour suggérer l'avènement du royaume de Dieu. Face à un temps vidé de toute substance, l'attente chiliastique porte sur chaque instant, chacun étant identiquement susceptible de racheter le monde. Par la suite, l'idée de révolution reprend pour ainsi dire sa descente sur Terre jusqu'à devenir, de Burke à Sieyès, l'indice même d'une nouvelle articulation du temps et de l'histoire, où le temps est conçu sous le signe d'un avenir imminent. Les conceptions modernes de la révolution peuvent donc être qualifiées d'historiques dans la mesure où elles en viennent progressivement à affirmer son lien avec les événements historico-sociaux. Les révolutions ne seront dès lors plus accomplies *par le temps*, comme si ce dernier était investi d'une puissance céleste et anhistorique, mais bien *dans le temps* – que ce soit, dans la logique réformiste propre au conservatisme, comme résultante de l'accumulation historique elle-même, ou bien, sous le signe de la raison des Lumières, en faveur des temps nouveaux qui font irruption du passé en direction de l'avenir.

Nous accorderons ici une place particulière à Sieyès que nous considérons comme un auteur doublement exemplaire : dans sa manière de concevoir la révolution et dans sa manière de penser le rapport de la révolution et du temps. À ce titre notre objectif n'est donc pas seulement de faire voir comment sa conception de la révolution est historiquement et socialement déterminée, ce qui reviendrait à dégager chez l'auteur un certain lien avec le passé, ou du moins, avec un certain stade du développement socio-économique. Il s'agit surtout de faire voir, à partir de ses écrits politiques (i) comment l'auteur salue l'œuvre accomplie par le temps et (ii) comment cette importance du temps est liée au primat qu'il accorde à la révolution politique sur la révolution sociale. Devenue « sociale » sous le gouvernement jacobin, la Révolution française ne pouvait que mener, selon Sieyès, qu' « à la ruine complète de tous les rapports qui lient les hommes et les choses dans l'ordre civil et dans l'ordre économique » (SIEYÈS, 1794, p. 49). La révolution politique de Sieyès implique une sorte de réconciliation avec l'ordre naturel et rationnel, et pour cette raison elle tend à dissoudre la réalité établie ; mais elle part en même temps de l'idée que cette rationalité est déjà présente dans le corps social. La

révolution vise donc la transformation de l'ordre politique, mais l'action révolutionnaire devra borner son champ de bataille aux limites fixées par le temps, reportant à plus tard l'accomplissement d'autres contenus révolutionnaires - ce qui implique une prise de distance avec la question sociale autant qu'une délimitation formelle du champ politique.

1.1 La révolution conçue sous le primat de la dimension régressive

La première occurrence stable et à valeur politique du mot « révolution » remonte en France aux écrits de Jean-François de Gondi, cardinal de Retz¹²⁻¹³, qui emploie le terme comme un équivalent de « guerre civile » pour évoquer la Fronde¹⁴. Dans les cinq livres qui composent ses *Mémoires* rédigées entre 1675 et 1676, le terme « révolution » apparaît avec une certaine régularité – on en dénombre quinze occurrences. La « révolution » est alors conçue comme le résultat nécessaire d'un « outrage public »¹⁵ causé par l'État français lui-même. Retz, s'adressant à Louis XIV, cherche à avertir le roi quant aux dangers des politiques menées par Richelieu, qui, en allant dans le sens d'un renforcement de l'autorité royale, suscitent en France toutes sortes de révoltes :

Vous êtes au-dessus du mépris ; mais la crainte que l'on aura de vous prendra sa place, et cette crainte empoisonnera si cruellement et la haine que l'on aura pour vous et le mépris que l'on a déjà pour les autres, que ce qui n'est présentement qu'une plaie dangereuse à l'Etat lui deviendra peut-être mortelle, et pourra mêler dans la suite de la révolution le désespoir du retour, qui est toujours, en ces matières, le dernier et le plus dangereux symptôme de la maladie (GONDI, 2013, p. 153)

Dans l'analyse de Retz, l'emploi du terme « révolution » procède d'une réflexion socio-politique : l'auteur ne se contente pas de décrire les désordres sociaux, mais cherche plutôt à

¹² Nous renvoyons à ce titre à l'ouvrage d'Alain Rey, *Révolution* (REY, 1989, p. 45).

¹³ Dans le troisième livre, Retz raconte qu'Olivier Cromwell avait exprimé le souhait de faire sa connaissance, comme le lui aurait rapporté Henry Vane, émissaire du Lord protecteur de l'Angleterre (GONDI, 2013, p. 440). Prenant acte de la familiarité de Retz avec le contexte anglais, Alain Rey suggère ainsi une influence possible du terme anglais sur la manière dont le cardinal utilise le mot « révolution ». Comme nous le verrons par la suite, le terme « revolution », en Angleterre, renvoyait principalement à la Restauration de 1660 et à la Glorieuse révolution de 1688.

¹⁴ La Fronde désigne la période de guerre civile qui a marqué la France pendant la minorité de Louis XIV, lorsque le cardinal Mazarin était Premier Ministre sous la régence d'Anne d'Autriche. Il s'agissait essentiellement d'une réaction au renforcement de l'autorité monarchique, initiée sous Henri IV et Louis XIII. Les conflits se sont concentrés sur la période allant de 1648 à 1653.

¹⁵ « je suis persuadé que cet outrage public fait à la bonne foi a été [...] la principale cause de nos révolutions » (GONDI, 2013, p. 714).

déceler, dans l'exercice du gouvernement, la configuration qui engendre les tumultes et les mouvements de sédition. Cependant, le terme conserve encore une valeur physiologique et médicale - l'auteur parle bien au fond d'une maladie, et reprend en outre au sens astronomique du mot « révolution » l'image d'un système voué à un certain mouvement cyclique par les perturbations et les rééquilibrages. La « révolution » implique selon Retz la conjonction de trois éléments : le tort, l'occasion et le désir. Il ne s'agit pas là d'un système automatique qui conduirait directement de l'outrage public au soulèvement. Les atteintes aux libertés peuvent entraîner au fil du temps une certaine léthargie dans les sociétés qui en sont victimes ; elles permettent de tenir captive l'imagination des hommes et d'entretenir la croyance dans l'irréversibilité de leurs infortunes (GONDI, 2013, p. 89). Mais il y aura toujours un événement inédit pour convertir le tort en désir de transformation.

Les Suisses paraissaient [...] si étouffés sous la pesanteur de leurs chaînes, qu'ils ne respiraient plus, quand la révolte de trois de leurs puissants cantons forma des ligues. Les Hollandais se croyaient subjugués par le duc d'Albe quand le prince d'Orange, par le sort réservé aux grands génies, qui voient devant tous les autres le point de la possibilité, conçut et enfanta leur liberté. Voilà des exemples ; la raison y est. Ce qui cause l'assoupissement dans les Etats qui souffrent est la durée du mal, qui saisit l'imagination des hommes, et qui leur fait croire qu'il ne finira jamais. Aussitôt qu'ils trouvent jour à en sortir, ce qui ne manque jamais lorsqu'il est venu jusqu'à un certain point, ils sont si surpris, si aisés et si emportés, qu'ils passent tout d'un coup à l'autre extrémité, et que bien loin de considérer les révolutions comme impossibles, ils les croient faciles ; et cette disposition toute seule est quelquefois capable de les faire (GONDI, 2013, p. 89).

Retz ne fait pas à proprement parler l'éloge des révolutions. Il les considère en effet comme le résultat naturel et attendu de troubles dans les lois, suscitant à leur tour des troubles dans les esprits (GONDI, 2013, p. 128). En d'autres termes, le désordre institutionnel ne fait qu'attiser l'animosité populaire dirigée contre l'État ; par quoi, même si l'on considère les révolutions comme des mutations, celles-ci supposent en réalité l'existence de mutations préalables. Les révolutions sont toujours le résultat de modifications qui les précèdent ; elles possèdent de ce fait une dimension vindicative.

Cette teneur vindicative prend chez Bossuet une connotation tragique, plus proche de la théologie : l'origine des révolutions, selon lui, se situe tantôt dans le mauvais exercice du gouvernement¹⁶, tantôt dans les desseins de la Providence¹⁷. À la différence de Retz, qui prônait une certaine limitation de l'autorité royale au bénéfice du parlement, Bossuet n'évalue pas les

¹⁶ Cf. *Oraison funèbre d'Henriette d'Angleterre*, datant du 16 novembre 1669 (BOSSUET, 1821, p. 3).

¹⁷ Cf. BOSSUET, 1875, p 46, 153 et 319.

erreurs de l'administration à partir d'un critère idéologique ou politique, mais sous une perspective essentiellement morale. Pour lui, les révolutions, ces mutations colossales, sont avant tout le résultat d'un excès de relâchement ou de violence de la part des gouvernants. Ultérieurement, dans ses *Discours sur l'histoire universelle* écrits en 1681, Bossuet emploiera le terme comme un synonyme de catastrophe ou de désordres, en lui conférant un sens moins cyclique, qui évoque davantage les ruptures irréversibles de l'histoire.

Dans la France de la deuxième moitié du XVII^e siècle, « révolution » devient le terme associé aux grandes perturbations politiques et sociales ; il prend ainsi les atours du drame et de l'infortune : on parle rarement d'« heureuses révolutions »¹⁸. Le concept se rapproche alors de la roue de la Fortune de la tradition gréco-romaine, qui renvoyait, comme nous l'avons vu chez Leroy, à un nombre limité de formes d'organisation politique – tout changement conduirait nécessairement à une forme de gouvernement déjà rencontrée par l'expérience humaine. La politisation du terme conserve donc encore à la fin du XVII^e siècle des marques de son usage dans le champ de l'astronomie aussi bien que dans celui de la chronologie. Il continue ainsi d'évoquer la subordination de la réalité humaine à des lois supérieures – comme l'illustre le *Dictionnaire* de Furetière, publié à titre posthume en 1690, et rédigé entre 1660 et 1688 :

REVOLUTION. s. m. Tour ; cours ; retour ; mouvement des astres accompli, lorsqu'ils reviennent au même point du Zodiaque. Les *révolutions* célestes sont extrêmement justes. Toutes les Planètes font de grandes révolutions autour du soleil, et ces *révolutions* sont inégales entre elles selon la distance où elles sont du soleil. FONT. Il faut un grand nombre de *révolutions*, pour voir la conjonction des trois Planètes supérieures qui arriva en 1682. La *révolution* des siècles. ABLAN. Une longue *révolution* d'années.

REVOLUTION, se dit aussi des changements extraordinaires qui arrivent dans le monde: des disgrâces, des malheurs, des décadences. Il n'y a point d'États qui n'aient été sujets à de grandes *révolutions*. Les plus grands Princes ont éprouvé des *révolutions* dans leur fortune. Tous les esprits étaient inquiets, à la veille d'une si grande *révolution* qui se préparait. P. DE CL. Les *révolutions* continuelles de notre esprit, et l'inconstance de nos passions ne nous laissent pas dans une assiette tranquille. ST. EV. C'est la condition humaine, d'être assujettie à des *révolutions* du bien au mal, & du mal au bien. FL. L'amour est accoutumé à causer de subites *révolutions* dans les cœurs qu'il possède. M. SC. On attribue d'ordinaire les *révolutions* qui arrivent dans l'Univers tantôt aux caprices d'une aveugle Fortune, & tantôt aux intempéries d'une nature désordonnée. FL (FURETIÈRE, 1701d, p. 580).

Les transformations – conçues la plupart du temps de manière négative comme ce qui accompagne de la destruction d'un ordre existant – possèdent ici un double visage ; elles impliquent une perturbation de l'ordre, et semblent à ce titre s'inscrire dans le domaine de la

¹⁸ On trouve l'une des rares utilisations positives du terme dans *l'Histoire des révolutions de Suède* de l'abbé Vertot, publiée en 1736. V. VERTOT, 1819, p. 230.

contingence, mais renvoient en même temps, de manière plus souterraine, à un cycle de dégénérescence et de régénération sans fin qui s'inscrit dans le cadre d'un certain fatalisme - qu'il soit d'origine divine, comme dans le cas de la Providence, ou naturelle. Il y a là un étrange concept politique, qui met l'accent, tantôt par la contingence, tantôt par le fatalisme, sur le caractère tragique d'une séquence d'événements qui transcende l'action humaine tout comme le cours du temps. À l'image du mouvement des astres et de la succession régulière des saisons, les révolutions sont irrésistibles, indifférentes aux désirs et aux efforts des hommes. C'est là, semble-t-il, la principale différence, d'ailleurs soulignée par Furetière, entre la *révolution* et la *révolte* :

REVOLTE, subst. f. Soulèvement ; rébellion d'un peuple contre l'autorité légitime, contre son Souverain.

Les *révoltes* du peuple Romain ont été fréquentes contre le Sénat. La *révolte* des Légions était punie par la décimation. Exciter, causer des *révoltes*. Les citadelles tiennent les peuples en bride, et empêchent les *révoltes*. La patience de bien des gens n'est fondée que sur l'inutilité de la *révolte*. OE. M. Étouffer les semences d'une nouvelle *révolte*. ABLAN. Les malheurs d'une *révolte* nécessaire sont préférable à l'oppression de la tyrannie. ID.

REVOLTE, signifie aussi, Résistance, désobéissance à l'égard d'un supérieur, comme d'un père, d'un maître.

Le père s'aperçut que ses enfants méditaient une révolte à ses ordres. Il se dit encore du détachement d'une Maîtresse, d'une rupture avec elle. Voiture a dit en parlant d'Uranie,

Quelquefois ma raison par de faibles discours

M'incite à la révolte, & me promet secours.

REVOLTE, se dit figurément en choses spirituelles, & morales. Nous éprouvons tous les jours la *révolte* des sens contre la raison. La *révolte* du premier homme a entraîné la perte du genre humain. La *révolte* des sens est inconnue dans cette pieuse retraite, et la paix du cœur y est solidement affermie. M. SC. (FURETIÈRE, 1701c, p. 579).

À la différence de la *révolution*, la *révolte* renvoie toujours à une autorité préétablie. Elle met l'accent sur la désobéissance, et désigne des événements qui s'inscrivent dans un ordre socio-politique, de sorte qu'on peut concevoir qu'il y ait des *révoltes dans* un État. Ce qui se joue dans les *révolutions*, en dépit des usages très divers du terme, c'est au contraire la destruction d'un ordre, qui implique la fin d'un régime politique et leur confère un aspect tragique que n'ont pas les simples *révoltes*. Comme le résume Alain Rey, « la révolte est une attitude ou une réaction et la révolution une situation ; la révolte suppose un jugement moral [...], alors qu'une révolution, même si elle est morale, est une suite d'événements qui s'imposent à l'homme » (REY, 1989, p. 64).

1.2 Les significations prémonitoires du terme à la veille de la Révolution française : l'ouverture à la nouveauté

Au XVIII^e siècle, le terme de « révolution » continue à renvoyer le plus souvent à l'idée de décadence ou même de catastrophe, ainsi qu'au cycle de transformations irrésistibles qui agite périodiquement toutes les sociétés. L'article « Révolution » de l'*Encyclopédie* éditée par Diderot et d'Alembert, qui figure dans un volume publié pour la première fois en 1765, propose la définition suivante :

RÉVOLUTION s. f. signifie *en terme de politique*, un changement considérable arrivé dans le gouvernement d'un état.

Ce mot vient du latin *revolvere*, rouler. Il n'y a point d'états qui n'aient été sujets à plus ou moins de *révolutions*. L'abbé de Vertot nous a donné deux ou trois histoires excellentes des *révolutions* de différents pays; savoir, les *révolutions* de Suède, celles de la république romaine, etc.

RÉVOLUTION (*Hist. mod. d'Angl.*) Quoique la Grande-Bretagne ait éprouvé de tous temps beaucoup *révolutions*, les Anglais ont particulièrement consacré ce nom à celle de 1688, où le prince d'Orange Guillaume de Nassau, monta sur le trône à la place de son beau-père Jacques Steward. La mauvaise administration du roi Jacques, dit milord Bolinbroke, fit paraître la *révolution* nécessaire, et la rendit praticable; mais cette mauvaise administration, aussi-bien que toute sa conduite précédente, provenait de son attachement aveugle au pape et aux principes du despotisme, dont aucun avertissement n'avait pu le ramener. Cet attachement tirait son origine de l'exil de la famille royale; cet exil avait son principe dans l'usurpation de Cromwell; et l'usurpation de Cromwell avait été occasionnée par une rébellion précédente, commencée non sans fondement par rapport à la liberté, mais sans aucun prétexte valable par rapport à la religion (JAUCOURT, 1765, p. 237).

L'article, rédigé par Louis de Jaucourt, continue de signaler les emplois du terme en géométrie, en horlogerie et dans l'étude des astres. La « révolution » désigne alors un événement irrésistible, favorisé, comme nous l'avons vu, par les dérives et les perturbations provoquées par l'autorité politique (mauvaise administration). À la différence de la *révolte*, qui n'est rien d'autre que le « soulèvement du peuple contre le souverain », la *révolution* implique à nouveau une dimension vindicative et semble associée, dans le bref compte-rendu historique de Jaucourt, à une longue série de perturbations, qui remontent en dernier lieu à un péché originaire : l'usurpation de Cromwell. Ces usages du terme resteront constants tout au long du XVIII^e siècle.

Le mot « révolution », même chez un auteur « révolutionnaire » comme Rousseau¹⁹ - pessimiste notable à l'égard du cours du temps -, continue d'être associé à la perturbation d'un

¹⁹ Pour une étude méticuleuse des emplois du terme « révolution » dans l'œuvre de Rousseau, cf. ROY, 1989, p. 39-52.

ordre naturel. Pour lui ce n'est donc pas un hasard si l'histoire est pleine de révolutions, c'est-à-dire d'épisodes de dégénérescence et de ruine. C'est l'idée qui apparaît dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, publié en 1755²⁰. Rousseau y évoque les « révolutions que le temps amène nécessairement »²¹ (ROUSSEAU, 1964, p. 148), qui sont empreintes d'une forte dimension tragique. Partant de l'idéalisation d'un état primitif conforme à la nature, Rousseau perçoit le temps comme ce qui, par le biais de ses révolutions, précipite progressivement l'homme en des stades de civilisations de plus en plus corrompus. On note également l'utilisation du terme dans le cadre de la géologie, ce qui le situe au voisinage des catastrophes naturelles (ROUSSEAU, 1964, p. 167). Chez Rousseau en effet, tout comme chez d'autres auteurs de l'époque, les sens du mot se trouvent comme juxtaposés, et il est difficile d'en isoler des applications strictement politiques qui ne se laisseraient pas contaminer par les significations liées à son usage en sciences naturelles.

Ce qu'il y a de plus notable dans les usages du terme que fait ici Rousseau, c'est sans doute le lien qu'il établit entre le développement de l'inégalité, qui culmine dans le « changement du pouvoir légitime en pouvoir arbitraire » et la possibilité d'une stratification entre maîtres et esclaves (ROUSSEAU, 1964, p. 187). Certes le texte confère au mot, à deux reprises au moins, une valeur plus neutre et ambiguë, qui peut renvoyer aussi bien à la fin d'une tyrannie (ROUSSEAU, 1964, p. 191) qu'au rétablissement d'un gouvernement légitime (ROUSSEAU, 1964, p. 187) ; mais étant donné les usages du terme à l'époque, on ne saurait en déduire aucune connotation positive. Car les utilisations politiques du terme de « révolution » renvoient le plus souvent le lecteur à l'idée de *guerre civile*. En 1762, dans *l'Émile*, les prédictions de Rousseau sont à cet égard tragiques²²:

Vous vous fiez à l'ordre actuel de la société, sans songer que cet ordre est sujet à des révolutions inévitables, et qu'il vous est impossible de prévoir ni de prévenir celle qui peut regarder vos enfants. Le Grand devient petit, le riche devient pauvre, le monarque devient sujet; les coups du sort sont-ils si rares que vous puissiez compter d'en être exempt? Nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions (ROUSSEAU, 1969, p. 468).

²⁰ On dénombre dix occurrences du terme « révolution » dans le texte de Rousseau (ROUSSEAU, 1964, p. 148, 167, 168, 171 [deux fois], 187 [deux fois], 190 [deux fois] e 191). On compte également une occurrence dans la dédicace intitulée *À la république de Genève* (ROUSSEAU, 1964, p. 113).

²¹ Il y a une deuxième occurrence dans la même ligne : « les révolutions que le temps y amènera nécessairement » (ROUSSEAU, 1964, p. 190).

²² Dans ce passage, Rousseau laisse entrevoir un diagnostic plus précis : il ne s'agit pas de n'importe quel changement profond, mais bien de la fin de l'Ancien Régime.

À la même époque, Voltaire attribue au mot un sens plus ambigu que Rousseau, sans qu'on puisse y déceler une connotation exclusivement positive. Dans ses ouvrages historiques, Voltaire emploie principalement le terme en un sens négatif. Ainsi dans *Le Siècle de Louis XIV*, publié en 1751, il utilise le mot pour désigner un événement politique auquel il accorde une certaine importance : la Révolution anglaise de 1648²³. Le terme y apparaît en effet sous les formes suivantes, en lien avec le domaine politique : « révolution du palais » et « révolution de l'État ». Il y a néanmoins chez Voltaire deux concepts distincts de *révolution*. Outre celui qui a trait à la politique proprement dite, il y a également celui de *révolution dans l'esprit humain*²⁴, d'ordre socio-culturel, qui se voit fréquemment attribuer une valeur positive. Dans le premier chapitre, Voltaire emploie cette expression pour désigner le développement et l'avancée de la raison dans la France de Louis XIV, au cours de la période tourmentée qui va des dernières années de Richelieu à la mort de Louis XIV : « la saine philosophie n'a été connue que dans ce temps » (VOLTAIRE, 1819, p. 189).

Dans son *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, publié en 1756, on trouve à nouveau côte-à-côte deux concepts distincts de révolution. Voltaire emploie le mot à différents moments du texte pour désigner les changements inattendus, l'étrange combinaison de hasard et de *fatum*, qui ont trait tout autant aux coutumes, à la culture et à la religion d'un peuple qu'à un gouvernement déterminé²⁵. Les références aux *révolutions de l'esprit humain* sont fréquentes dans ce texte, où elles servent à caractériser différents épisodes historiques, notamment l'avènement de l'islam et la Réforme. Par ailleurs les emplois du terme de « révolution » comme synonymes de guerre civile, de sédition ou même de guerre d'indépendance, sont eux aussi fréquents. Voltaire appelle ainsi « révolution » la guerre d'indépendance menée contre Philippe II d'Espagne²⁶, qui a conduit à la formation de la République des Pays-Bas, et pour laquelle il confesse une certaine admiration. Parfois, les deux concepts de révolution semblent aussi s'entrecroiser. Voltaire affirme ainsi : « si l'Angleterre éprouve jamais quelque grande révolution qui la replonge dans l'ignorance, alors elle aura des miracles tous les jours » (VOLTAIRE, 1819,

²³ Cf. VOLTAIRE, 1819, p. 200 (chap. 2).

²⁴ Voltaire évoque la « révolution dans l'esprit humain » au chapitre XXIX.

²⁵ Voltaire emploie le terme « révolution » à 109 reprises dans le corps du texte – rappelons qu'il s'agit d'un ouvrage conséquent, composé de 197 chapitres –, et le nombre d'occurrences à caractère socio-politique dépasse de loin celui des occurrences à valeur astronomique ou géologique – à raison de 97 contre 12.

²⁶ Cf. VOLTAIRE, 1859, p. 140. Dans ce chapitre, le 164e, Voltaire attribue la fondation de la République des Provinces Unies à une révolution. On note également des mentions élogieuses à Jean de Witt, grand-pensionnaire, dans le chapitre IX du *Siècle de Louis XIV* (VOLTAIRE, 1817, p. 311 et 327).

p. 138). Un événement politique inattendu se trouve alors associé à une *révolution de l'esprit humain* de caractère régressif, risquant de favoriser un retour cyclique aux obscurantismes d'autrefois, aux temps où la superstition gouvernait les esprits. De même, lorsqu'il évoque le lien entre la Réforme et les événements politiques qui ont culminé avec la Paix de Westphalie, les deux concepts s'articulent, et Voltaire parle alors d'une « grande révolution dans l'esprit humain et dans le système politique de l'Europe » (VOLTAIRE, 1859, p. 1-7).

En 1764, dans sa correspondance avec le Marquis de Chauvelin, Voltaire donne au mot un sens proche à celui de la *révolution des esprits*, lui conférant alors une valeur positive en lien avec son temps : celle de la *révolution* comme ouverture à la nouveauté. En effet, tandis que dans ses textes historiques le mot « révolution » – souvent employé au pluriel, oscillant entre un contenu politique (révolution de l'État) et un contenu socio-culturel (révolution des esprits) – semble au moins teinté d'ambiguïté, quand il ne revêt pas un sens purement négatif, il fait au contraire l'objet d'un usage essentiellement positif dans sa correspondance – où il est employé, cette fois, au singulier. Dans une lettre à Chauvelin, Voltaire fait l'éloge de la *Gazette littéraire* - qui, parmi tous les périodiques, est celui qui selon lui « met le plus au fait des sciences de l'Europe » (VOLTAIRE 1817, p. 752) – et prophétise :

tout ce que je vois jette les semences d'une révolution qui arrivera inmanquablement, et dont je n'aurai pas le plaisir d'être témoin. Les Français arrivent tard à tout, mais enfin ils arrivent. La lumière s'est tellement répandue de proche en proche, qu'on éclatera à la première occasion ; et alors ce sera un beau tapage. Les jeunes gens sont bien heureux ; ils verront de belles choses (VOLTAIRE, 1817, p. 752).

Bien qu'il choisisse ici une image fulgurante, Voltaire imaginait surtout une révolution tranquille²⁷, qui agirait davantage sur les sentiments et les opinions que sur les institutions politiques. Comme il l'écrit au comte d'Argental le 27 février 1769, « il ne s'agissait pas de faire une révolution dans les états comme du temps de Luther et de Calvin, mais d'en faire une dans l'esprit de ceux qui sont faits pour gouverner » (VOLTAIRE, 1817b, p. 332). Voltaire accorde une certaine préférence au terme « révolution » pris dans son sens socio-culturel, qui suggère une temporalité distendue, un véritable processus. La révolution dont parle Voltaire est directement liée au développement spirituel de la société : il s'agit avant tout d'un événement intellectuel et moral, et seulement de manière très secondaire d'un phénomène politique, dont le sens s'apparente davantage à celui d'une réforme qu'à ce que nous appelons aujourd'hui une révolution. La révolution continue par ailleurs d'être rapportée au temps ; et celui-ci, baigné

²⁷ Cf. VOLTAIRE, 1817, p. 560 (Lettre à un Allemand, datée du 17 juin 1771).

dans l'optimisme des Lumières, se trouve doté d'un sens et conçu à partir de l'idée de progrès. La révolution devient alors elle-même le processus de réalisation d'une forme d'utopie.

À l'occasion de la guerre d'indépendance des Provinces Unies d'Amérique du nord, les usages du terme en son sens régressif laissent la place en France à des utilisations plus progressistes. La « *révolution* » cesse d'évoquer le retour à des situations antérieures. Elle est plutôt alors ce qui ouvre à un avenir incertain, étranger aux formes de gouvernement préexistantes qui composent la roue de la Fortune. L'expérience nord-américaine a entériné « le sentiment que l'homme est le maître de son destin » (ARENDE, 1990, p. 51). En France, les événements nord-américains ont fait l'objet des travaux de l'abbé Raynal²⁸ et ont été choisis comme thème de plusieurs concours académiques²⁹. En 1783, l'Académie des Jeux floraux de Toulouse propose la question suivante : « Quelle est la grandeur et l'importance de la révolution d'Amérique ? ». La réponse du cavalier Deslandes, qui remporte le concours, soutient qu'il s'agissait d'une lutte de « l'opprimé contre l'oppresser ». En 1781, puis à nouveau en 1783, l'Académie de Lyon propose quant à elle cette question : « La découverte de l'Amérique a-t-elle été utile ou nuisible au genre humain ? ». Le choix du jury se porte alors sur Condorcet, qui, en 1786, défend sa conviction selon laquelle la révolution d'Amérique a donné un exemple à l'humanité³⁰. Mais, comme l'avait prévu Voltaire, ce n'est pas cette révolution qui devait finalement embraser le monde : c'est « à partir des événements de la Révolution française, et non de ceux qui avaient lieu en Amérique [...] que l'usage actuel du mot “ révolution ” a partout reçu ses connotations et ses nuances propres » (ARENDE, 1990, p. 55).

1.3. Le mot et la chose : révolution e Révolution

²⁸ Raynal publie à la même époque un ouvrage important – *Histoire des deux Indes* –, qui traite, entre autres, de la lutte pour l'indépendance des treize colonies.

²⁹ Sur l'impact de la Révolution américaine et l'utilisation du terme « révolution » (au singulier) chez Raynal, cf. REICHARDT et LÜSEBRINK, 1988, p. 46-48. Reichardt et Lüsebrink ont également effectué un relevé des concours académiques français, cf. REICHARDT et LÜSEBRINK, 1988, p. 51-52.

³⁰ À propos de la révolution américaine, Condorcet affirme : « L'Amérique nous a donné cet exemple » (CONDORCET, 1847, p. 11).

À partir de 1789, les contenus auxquels renvoie le terme de « révolution » seront définitivement cristallisés par la Révolution française, qui lui ajoute à chacun de ses moments de nouvelles charges sémantiques provenant des mouvements qui agitent la société³¹ – de sorte que les usages du terme changent après 1789, puis, à nouveau en 1791, après la première contre-révolution. Après la chute des Girondins et le triomphe de la Montagne, le mot résonne alors de significations nouvelles, qui s'estomperont ensuite avec Thermidor, en juillet 1794. Et ainsi de suite – de retournements en récidives – le concept est transformé par la réalité changeante qu'il tente avec insistance de désigner ; et ce, depuis son association avec le constitutionnalisme, en 1789³², jusqu'à sa radicalisation progressive, en passant par l'incorporation de nouveaux contenus : révolution « républicaine », « démocratique », « populaire », « religieuse », « sociale » – et, finalement, révolution permanente et universelle³³. Avec la Révolution française, les anciens usages du mot « révolution », qui sous l'Ancien Régime, étaient marqués tantôt par une dimension régressive, tantôt par une acception neutre et descriptive, se trouvent confrontés aux événements politiques, qui impriment au concept le sens d'une ouverture à cet avenir incertain qui se dévoilait alors.

Né dans le cadre de la description des mouvements célestes, le concept de « révolution » est resté lié au cycle des formes de gouvernement conçu à partir de l'*anakyklosis*. Quand il n'était pas associé à la transformation d'un État – et souvent, sa dégénérescence - sous le coup des guerres civiles, il désignait simplement un changement de souverain ou d'institutions politiques. En aucun cas, la « révolution » ne correspondait à une transformation de l'organisation sociale. Elle avait en revanche été associée, sous l'influence de la Révolution américaine, à la lutte contre le despotisme et les abus du gouvernement ; mais sans qu'on puisse avoir recours au concept pour faire l'éloge d'une séquence d'événements au cours de laquelle une population subjuguée chercherait à redistribuer le pouvoir dans la société ; le mot était

³¹ À cet égard, Reichardt et Lüsebrink remarquent que « les entrées *révolution* des dictionnaires socio-politiques publiés entre 1789 et 1796 cristallisent un champ sémantique où transparaissent distinctement les effets dichotomisants que l'expérience révolutionnaire à chaud a exercés sur la notion » (REICHARDT et LÜSEBRINK, 1988, p. 39).

³² À ce titre, le préambule du *Cahier des demandes et instructions du tiers-état de la prévôté et vicomté de Paris hors les murs*, rédigé entre le 11 et le 28 avril 1789, est particulièrement instructif : « Une glorieuse révolution se prépare. La plus puissante nation de l'Europe va se donner à elle-même une constitution politique, c'est-à-dire une existence inébranlable, dans laquelle les abus de l'autorité soient impossibles » (AFFORTY et al. 1860, p. 237). Le corollaire est évident : il n'y a pas de révolution sans constitution.

³³ Nous nous fondons ici, comme à de nombreux moments, sur les indications précises de Lüsebrink et Reichardt.

rarement employé en ce sens, jusqu'à ce que les événements viennent en bouleverser les usages – jusqu'à ce que Robespierre se sente libre d'affirmer : « la République? La Monarchie? Je ne connais que la question sociale ». La « révolution » s'installe alors définitivement dans le monde en s'inscrivant dans le champ de l'activité humaine.

Si Hannah Arendt a raison d'affirmer que la Révolution qui a secoué les Treize colonies n'a connu aucun hiatus entre la lutte armée de libération et la formalisation des nouveaux États, alors portée par une véritable ardeur constitutionnelle³⁴, il faut souligner qu'en France, la conquête de la liberté a quant à elle immédiatement franchi les limites du constitutionnalisme. L'accent n'y portait plus sur la formalisation des bases d'un nouvel ordre juridique - incarné, de l'autre côté de l'Atlantique, par la Déclaration d'Indépendance - mais bien sur la rupture avec les vestiges de l'ancien ordre social. La lutte, en France, ne pouvait se contenter d'être politique ; elle était davantage une lutte contre l'oppression despotique ou contre la domination de la noblesse aulique³⁵. Elle devait être sociale. L'insistance sur la rupture, sur la radicalisation d'un certain esprit d'innovation, provenait du caractère social de la Révolution elle-même. En septembre 1791, après la ratification de la première Constitution française, se dessine l'image d'une œuvre révolutionnaire incomplète, qui ne saurait s'achever dans l'établissement d'un nouvel ordre juridique. Pour pouvoir dire que la Révolution était de fait achevée, il fallait « que la Constitution soit affermie, puisque la chute et l'ébranlement de la Constitution doit nécessairement prolonger la Révolution, qui n'est autre chose que les efforts de la nation pour conserver ou pour conquérir la liberté » (ROBESPIERRE, 1952, p. 746).

En 1789 il semblait difficile de concevoir une révolution sans charte constitutionnelle ; le 5 novembre 1792, lors du jugement de Louis XVI, Robespierre, du haut de la tribune de la Convention nationale s'exclame : « Citoyens, voulez-vous une révolution sans révolution ? » (ROBESPIERRE, 1958, p. 89). Ce point de paroxysme fait voir la transformation du concept : la révolution se situe toujours au-delà des institutions ; celles-ci lorsqu'elles ne sont pas le vestige d'un régime qu'il s'agirait d'éliminer, sont les simples objectivations d'un processus révolutionnaire qui ne saurait s'y réduire. Si dans l'expérience nord-américaine, la fondation de la liberté s'appuie sur l'élimination du despotisme, la Révolution française entreprend d'aller au-delà : affronter les conditions mêmes du despotisme. C'est pourquoi elle doit être aussi une

³⁴ Cf. ARENDT, 1990, p. 141-142.

³⁵ Sieyès précisait que son véritable ennemi n'était pas le monarque, mais bien la cour, l'aristocratie aulique (SIEYÈS, 2002, p. 12).

révolution sociale. Dans la même section de la Convention nationale, Robespierre répond de la manière suivante aux critiques des Girondins qui protestaient contre l'adoption de mesures illégales : « toutes ces choses-là étaient illégales, aussi illégales que la Révolution, que la chute du trône et que la Bastille, aussi illégales que la liberté elle-même » (*ibidem*, p. 88).

Un nouveau genre littéraire est apparu à partir de 1790 dans le cadre de la diffusion des doctrines révolutionnaires : les catéchismes révolutionnaires, qui ambitionnent de fonder une nouvelle morale, s'inspirant des principes de la Révolution³⁶, mais reprenant la méthode catholique de transmission de la foi. Ces pamphlets s'inscrivent dans un contexte de débat intellectuel, où se distribuaient en des camps opposés les divers secteurs de la société. Il est d'ailleurs intéressant de noter que les pamphlets contre-révolutionnaires comme le *Catéchisme des aristocrates*, datant de 1791, partageaient eux aussi l'idée que les événements ne se réduisaient pas à la contestation des institutions politiques de l'Ancien Régime. C'était une lutte entre deux segments opposés de la société, une lutte des pauvres contre les riches - la Révolution remettait en question l'organisation même de la société et le système de domination qui lui était inhérent.

- Qu'est-ce que la Révolution?
- C'est l'insurrection de ceux qui n'ont rien contre ceux qui ont quelque chose, et les rébellions des sujets contre le Roi.
- Qu'est-ce qui a causé cette Révolution ?
- La jalousie et l'envie de quelques particuliers, l'ambition et la vengeance de quelques grands, et l'amour de la nouveauté en ont été les véritables causes ; l'injustice et les abus, le spécieux prétexte (*apud* REICHARDT et LÜSEBRINK, 1988, p. 40).

« Révolution » désigne donc une série d'épisodes pernicieux et, dans le cas des *rébellions contre le roi*, illégaux. Le *Catéchisme des aristocrates* s'inscrit dans le droit fil des tentatives d'amalgame entre *révolution* et *conjuraton*. À l'opposé du spectre politique, la Révolution est à n'en pas douter appréhendée de manière différente, comme un événement violent visant à annihiler les injustices inhérentes à l'Ancien Régime, et à promouvoir la liberté. Pourtant, de la même manière que son corollaire contre-révolutionnaire, le *Catéchisme révolutionnaire* évoque un conflit social entre le peuple et ceux qui l'oppriment. Les ressemblances entre ces deux discours sont peut-être d'ailleurs plus intéressantes que leurs différences.

D. Qu'est-ce qu'une Révolution?

³⁶ Cf. BEURDELEY, 2006.

R. C'est l'insurrection du Peuple contre ses tyrans ; c'est un passage violent d'un état d'esclavage à un état de liberté.

D. Les Révolutions conduisent-elles toujours à la liberté ?

R. Oui, lorsque, comme la Révolution française, elles ont pour principe l'Égalité et pour moyen la vertu (*apud* REICHARDT e LÜSEBRINK, 1988, p. 39).

Le terme « révolution » sert donc également désigner et à expliquer une lutte qui, fondamentalement, oppose deux segments de la société : les oppresseurs et les opprimés – opposition qui sera réinterprétée par Marx en termes de *lutte des classes*. En février 1794, dans le périodique allemand *Neuer Teutscher Merkur*, Wieland publie les impressions de Mallet du Pan, qui accusait les jacobins de « faire de la Révolution française une *Révolution sociale*, c'est-à-dire une inversion de tous les ordres³⁷ institués »³⁸ (WIELAND, 1794, p. 141). La même année, le comte Ferrand, installé à Londres, publie depuis son exil ses *Considérations sur la Révolution Sociale*, où il déplore les malheurs de la Révolution, qui ne serait rien d'autre que « le moyen dont on s'est servi pour faire la révolution sociale », c'est-à-dire, pour « miner les fondements de l'ordre social » (FERRAND, 1794, p. iv). Bien que le terme de « révolution » continue à désigner la lutte contre le despotisme et le changement de la structure du gouvernement, il en vient aussi et surtout à caractériser, avec le déroulement des événements en France, l'opposition sociale concentrée dans l'antagonisme entre les « sans-culotte » et l'aristocratie.

1.4. À l'ombre de la révolution : les deux révolutions et les deux constitutions

Dans le contexte anglais, le concept de « révolution » renvoie, non pas tant à la révolution de 1648, qui aboutira à l'ascension de Cromwell et à l'exécution de Charles Ier par le Long Parlement, mais surtout à l'abdication de James II au profit de Guillaume d'Orange, en **Erro! Fonte de referência não encontrada.**³⁹ Hobbes évoque de manière péjorative la Révolution de 1648 comme « un mouvement circulaire du pouvoir souverain à travers le

³⁷ C'est le sens que prend ici le mot *Staat*.

³⁸ «aus der französifchen Revoluzion eine Révolution fociale, das ift, eine Umkehrung aller jezt bestehenden Staaten zu machen ».

³⁹ Cf. plus haut l'article *révolution* de l'*Encyclopédie*, p. 13.

pouvoir de deux usurpateurs, du dernier Roi à son fils »⁴⁰ (HOBBS, 1840b, p. 418) ; et Spinoza se range à ce point de vue, en affirmant qu' « après avoir répandu beaucoup de sang, on en est parvenu à ce point qu'il [le peuple anglais] a salué un nouveau monarque sous un autre titre (comme si toute la question était celle du titre seulement) »⁴¹ (*TT-P*, chap. XVIII, § 8, p. 601). La véritable révolution anglaise serait donc la Révolution de 1688, celle à propos de laquelle Edmund Burke écrivait en 1790 : « il n'y a pas de doute qu'il y a eu, lors de la Révolution, en la personne du Roi Guillaume, une légère et temporaire déviation par rapport à l'ordre strict de succession héréditaire régulière »⁴² (BURKE, 1999, p. 19) ; cette déviation se justifiait comme étant une nécessité, si l'on songe aux conséquences néfastes que pouvait entraîner le maintien de James II sur le trône d'Angleterre. Les révolutionnaires anglais ne visaient pas, selon Burke, à subvertir l'ordre établi. Il s'agissait plutôt d'éliminer toute trace, tout reste d'usurpation. Elle n'était donc pas concernée par le principe exposé et revendiqué par Richard Price, à savoir le droit du peuple à choisir ses propres gouvernants. Bien au-delà d'une simple déviation ou subversion, la Révolution de 1688 aurait eu pour effet de régénérer l'ancien ordre en évitant la guerre civile. À aucun autre moment, écrit Burke, « la législature souveraine n'a manifesté une attention plus délicate à ce principe fondamental qu'est le gouvernement constitutionnel britannique »⁴³ (BURKE, 1999, p. 24). La Révolution de 1688, plutôt qu'une déviation par rapport à l'ordre, correspond davantage à la sauvegarde et la confirmation de l'ordre constitutionnel alors menacé : « La Révolution a été faite pour préserver nos anciennes et indiscutables lois et libertés, ainsi que cette ancienne forme du gouvernement qui est la seule garantie de nos lois et de nos libertés »⁴⁴ (BURKE, 1999, p. 35)

Comme l'a bien perçu Hannah Arendt au sujet de l'Angleterre,

Au XVII^e siècle, où le mot apparaît pour la première fois dans son sens politique, le contenu métaphorique était encore plus proche du sens original du mot, puisqu'il faisait référence à un mouvement retournant à un point préétabli, et revenant par conséquent à un ordre pré-ordonné⁴⁵ (ARENDR, 1990, p. 42-43)

⁴⁰ « revolution a circular motion of the sovereign power through two usurpers, from the late King to this his son ».

⁴¹ *TT-P*, cap. XVIII (p. 227).

⁴² « Unquestionably, there was at the Revolution, in the person of King William, a small and a temporary deviation from the strict order of a regular hereditary succession ».

⁴³ « At no time, perhaps, did the sovereign legislature manifest a more tender regard to their fundamental principle of British constitutional policy, than at the time of the Revolution »

⁴⁴ « The Revolution was made to preserve our *ancient*, indisputable laws and liberties and that *ancient* constitution of government which is our only security for law and liberty ».

⁴⁵ « In the seventeenth century, where we find the word for the first time as a political term, the metaphoric content was even closer to the original meaning of the word, for it was used for a movement of revolving back to some pre-established point and, by implication, of swinging back into a preordained order ».

Arendt fait en effet remarquer que, dans le contexte anglais, le concept évoque alors davantage la restauration de l'ordre monarchique que sa subversion. Toute révolution véritable ferait ainsi référence à un ordre supposé vrai, qui aurait été pour ainsi dire falsifié par les événements politiques ultérieurs, et qu'il s'agirait de récupérer. D'après Arendt, cette référence constante au passé aurait eu une influence importante sur le discours politique dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, aussi bien en France qu'aux États-Unis. Thomas Paine lui-même, révolutionnaire notoire d'origine anglaise et participant actif Guerre d'indépendance des Treize colonies, soutenait dans ses écrits, en prenant la défense de la Révolution française contre les attaques de Burke,

Ce que nous observons peut à raison être appelé une « contre-révolution ». La conquête et la tyrannie ont, en un moment passé, retiré à l'Homme ses Droits, et il est maintenant en train de les récupérer. Et de même que la chaîne de toutes les questions humaines diminue et se diffuse dans des directions contraires les unes aux autres, il en va de même dans ce cas. Le Gouvernement fondé, dans la *théorie morale*, sur un *système de paix universelle*, dans le caractère *inaliénable des Droits de l'Homme*, se déploie à présent d'ouest avant est avec plus de force que ne s'est déployé, d'est en ouest, le Gouvernement de l'épée⁴⁶ (PAINE, 1817, p. 15-16)

Arendt explique en effet que l'usage chez Paine du terme de « révolution » conserve une certaine proximité avec le sens classique du terme et sa référence au mouvement céleste. Paine conçoit les révolutions comme des mouvements de restauration d'une époque antérieure, par lesquels les hommes recouvriraient leurs droits précédemment usurpés par la conquête ou par la tyrannie. Paine, tout comme Burke, semble ainsi pressentir que la légitimité d'un changement politique ne peut s'appuyer sur la pure nouveauté - qu'elle dépend dans une large mesure d'une référence au passé. Mais il est par ailleurs indubitable que nous avons là deux manières tout à fait distinctes de concevoir le changement politique, puisque, tandis que Burke en appelle à la tradition et à l'histoire de l'Angleterre, Paine se réfère à un passé hypothétique, qui n'a jamais réellement existé, et à la lumière duquel il conçoit non pas les droits des Anglais ou des Français, non pas une histoire concrète, mais bien les droits de l'Homme, dans le cadre d'une histoire universelle. L'histoire, pour Paine est, tout comme chez Hobbes, une histoire typique, produite par la raison humaine. Le passé est narré non à partir de ce qui s'est passé, mais à partir d'une

⁴⁶ « What we now behold, may not improperly be called a 'counter revolution'. Conquest and tyranny, at some early period, dispossessed Man of his Rights, and he is now recovering them. And as the tide of all human affairs has its ebb and flow in directions contrary to each other, so also is it in this. Government founded on a moral theory, on a system of universal peace, on the indefeasible hereditary Rights of Man, is now revolving from west to east, by a stronger impulse than the Government of the sword revolved from east to west ».

reconstruction nationale⁴⁷. Le passé rejoint alors l'avenir pour former comme une ligne suspendue au-dessus des falsifications de l'histoire effective. Contre l'imaginaire qui anime la Révolution française, Burke « donne un sens positif à la notion de détermination de nos visions et de nos comportements »⁴⁸ (MANNHEIM, 1952, p. 206), et ce sens s'incarne dans l'éloge qu'il fait de l'histoire concrète, qui n'est pas simplement une image lointaine, mais bien une dimension vive du présent.

Ainsi, bien qu'on observe chez les deux auteurs – Burke et Paine – une référence au passé, il ne faut pas négliger les différences notables qui, en les opposant sur le plan théorique, les opposent aussi sur le plan de l'action pratique. Comme nous l'avons vu, d'après Burke la Glorieuse Révolution tirait sa légitimité du fait qu'elle restaurait l'ordre constitutionnel anglais. Le fondement d'une telle déviation était donc précisément de sauvegarder les institutions politiques anglaises. Également à propos de l'Angleterre, Paine expliquait au contraire : « nous pouvons raisonnablement en conclure que, bien qu'on en parle tant, il n'y a rien – et il n'y a jamais eu – quelque chose comme une Constitution ; et, par conséquent, c'est au peuple de la créer »⁴⁹ (PAINE, 1817, p. 30). Cette conclusion s'appuie sur un discours – quant à lui proprement historiciste – qui ramène l'origine de l'État anglais à une usurpation : la conquête de l'Angleterre par Guillaume de Normandie en 1066. Selon Paine, il y aurait ainsi deux types de gouvernement : le gouvernement du peuple et le gouvernement sur le peuple. Tandis que le premier serait le résultat d'une institution, dont résulterait une constitution, le second serait quant à lui un produit de la violence. Et là où il y a violence, il ne peut y avoir de constitution, puisque cette dernière dépend de la libre expression de la volonté de la nation.

Le désaccord profond qui oppose Burke et Paine sur la question du statut de la constitution anglaise est dû à l'usage par chacun de concepts distincts de *constitution*. Pour Burke, on ne peut concevoir de communauté politique « sans constitution »⁵⁰, puisque, pour lui,

⁴⁷ Sur cet aspect, nous renvoyons aux réflexions de Leo Strauss (*The Political Philosophy of Hobbes*) sur l'histoire chez Hobbes (STRAUSS, 1984, p. 102).

⁴⁸ « (...) it gave positive emphasis to the notion of the determinateness of our outlook and our behavior ».

⁴⁹ « we may fairly conclude, that though it has been so much talked about, no such thing as a Constitution exists, or ever did exist; and consequently that the People have yet a Constitution to form ».

⁵⁰ Nous suivons ici de près l'argumentation de Pasquale Pasquino (*Figures de Sieyès* - PASQUINO, 2004, p. 13-23).

la constitution est l'ordre même de la société⁵¹. Comme le soutient Burke, La France posséderait ainsi une constitution antérieure à la Charte de 1791, souvent considérée comme la première constitution française : « ces intérêts opposés et conflictuels, considérés comme une grande tache sur son *ancienne* et sa *nouvelle constitution*, constituent un frein salutaire à toutes les décisions précipitées »⁵² (BURKE, 1999, p. 40). Pour Paine au contraire la *constitution* n'est pas l'équivalent du terme grec *politeia*, mais plutôt de celui de *politeuma*, qui désigne l'organisation du gouvernement⁵³. La constitution n'existe qu'à partir du moment où une société politique décide expressément, par le biais d'une assemblée constituante, de se doter d'une charte politique.

L'argumentation de Paine entretient une grande proximité avec les idées diffusées par Sieyès en 1789, deux ans auparavant, dans son pamphlet intitulé *Qu'est-ce que le Tiers État ?*. On y observe à nouveau la référence à un ordre antérieur : « L'empire de la raison s'étend tous les jours davantage ; il nécessite de plus en plus la restitution des droits usurpés ». Un peu plus loin, Sieyès affirme que « dans la longue nuit de la barbarie féodale, les vrais rapports des hommes ont pu être détruits, toutes les notions bouleversées, toute justice corrompue ; mais au lever de la lumière, il faut que les absurdités gothiques s'enfuient » (SIEYÈS, 2002, p. 34). Cependant, comme nous l'avons vu au sujet de Paine, ce qui est en jeu n'est pas tant la référence à un passé effectif que celle à un ordre transcendant, en surplomb de l'histoire concrète. L'oppression exercée sur le peuple par l'aristocratie française est profondément illégitime, car elle n'est fondée que sur l'argument de la conquête de la Gaule par les Francs, ces derniers étant considérés comme les ancêtres des nobles modernes. La constitution y est alors conçue comme une *politeuma* : si la constitution ancienne (*politeia*) était davantage un fait naturel que le résultat de l'action humaine⁵⁴, une sorte de créature sans créateur susceptible d'être observée et décrite, la constitution des Lumières (*politeuma*) serait quant à elle un artifice humain, un produit de la raison.

⁵¹ En ce sens, le concept de constitution est très proche du terme grec *politeia*, tel qu'il est par exemple employé par Aristote dans son opuscule *La Constitution des Athéniens* (Ἀθηναίων πολιτεία). Il entretient également une certaine proximité avec le terme latin équivalent.

⁵² « These opposed and conflicting interests which you considered as so great a blemish in your old and in your present constitution interpose a salutary check to all precipitate resolutions ».

⁵³ Comme il est mentionné dans la note 51, il s'agit toujours d'une référence à Aristote. Sur l'usage du terme *politeuma*, cf. Aristote, *Politique*, III, 1276 b 1-2; III, 1278 b 9-12. Nous reviendrons sur cette différence dans la suite du texte.

⁵⁴Cf. PASQUINO, p. 15.

À la différence de Paine, qui refusait catégoriquement d'admettre l'existence d'une constitution du peuple anglais, Sieyès le concédait - avec une certaine réserve - tout en excluant que quelque chose de semblable pût exister dans la France de 1789 : « [le peuple anglais] a une constitution, tout incomplète qu'elle peut être, et nous n'avons rien. » (SIEYÈS, 2002, p. 45). En rejetant ainsi le paradigme de la constitution-*politeia*, Sieyès soutenait que la constitution de l'Angleterre n'était rien d'autre « le produit du hasard et des circonstances bien plus que des lumières »⁵⁵. Ce texte, ajoute Sieyès, ne peut être vu que comme un « monument de superstition gothique » (SIEYÈS, 2002, p. 44).

Que ce soit pour faire allusion à un passé réel (Burke) ou pour se référer à un temps recomposé à la lumière de la raison (Paine et Sieyès), les transformations politiques et sociales, et avec elles le concept de *révolution*, semblent toujours renvoyer à un ordre considéré comme plus authentique que celui qu'il s'agit de modifier. La référence à un ordre pré-établi, telle qu'Arendt l'observe chez Thomas Paine, y est tout à fait palpable. Mais l'emploi du mot « révolution » relève ici davantage de son sens d'origine ; Cet ordre ne relève pas chez Paine du monde concret, mais bien d'une réalité supérieure, dont les lois sont, tout comme le mouvement des astres, éternelles et nécessaires. Ce qui est en jeu chez Paine n'est donc pas tant le passé, comme le soutient Arendt, qu'un ordre supérieur et rationnel. La révolution implique le rétablissement d'un ordre éternel, qui ne saurait avoir lieu que par le biais d'une constitution scellant un pacte politique. La révolution ne consiste alors pas, comme le soutenait Burke, à sauvegarder certaines coutumes ou certaines traditions.

1.5. Sieyès: la révolution comme réconciliation finale

Bien qu'elle possède une dimension normative inhérente, la loi - dans le paradigme de la constitution-*politeuma*, et telle que la conçoit Sieyès - ne crée rien. Elle se contente de reconnaître et d'entériner une situation qui, quoiqu'elle vaille déjà pour la société, n'est pas reconnue par l'ordre politique. En ce sens, la révolution implique avant tout la reconnaissance d'une situation qui lui est antérieure ; il ne s'agit donc pas à proprement parler de modifier, mais

⁵⁵« le produit du hasard et des circonstances bien plus que des lumières ».

plutôt d'entériner, par le biais d'une constitution, un changement qui a déjà eu lieu et qui, dans ce cas, reflète le développement de la rationalité. Cela ne veut pas dire que la révolution soit un événement anodin. Elle constitue pour Sieyès une rupture aussi bien formelle que matérielle avec un certain état des choses, mais cette rupture se clôt rhétoriquement dans la reconnaissance d'un fondement dont découle le processus révolutionnaire. C'est pourquoi, dans ses termes, elle ne consistait pas à élever ce qui n'était *rien* à la condition de *quelque chose*, mais plutôt à concéder des droits politiques à ce qui, du point de vue socio-économique, était déjà *tout*⁵⁶ – à ce qui était la « *réalité nationale* » même⁵⁷.

Il y a donc préexistence du sujet révolutionnaire par rapport à la révolution, cette dernière n'ayant d'autre but que de concéder des droits politiques à ceux qui en sont la cause. La conception sieyèsienne de la révolution s'apparente donc à une pétition de principe. Il n'y a pas de révolution sans oppression, et il n'y a pas d'oppression sans des sujets dont la jouissance des droits et des libertés naturelles est entravée par des forces oppressives. Il s'agit donc moins d'une théorie de la transformation que d'une critique de l'asymétrie entre l'ordre politique et les rapports de force réels à l'œuvre dans la société⁵⁸⁻⁵⁹ qui correspondent quant à eux au développement du monde rationnel. La rationalité s'étant déjà réconciliée avec la vie sociale, le moment était venu de la réconciliation finale – entre le gouvernement et la société. C'est en vain, écrit Sieyès, que « les privilégiés fermentaient les yeux sur la révolution que le temps et la force des choses ont opérée ; elle n'en est pas moins réelle. Autrefois le Tiers était serf, l'ordre noble était tout. Aujourd'hui le Tiers est tout, la noblesse est un mot » (SIEYÈS, 2002, p. 67. Nous soulignons). Sieyès condamnait ainsi les « opinions féodales qui ne sont plus établies sur rien de réel » (SIEYÈS, 1888, p. 17). La révolution politique trouve sa légitimité dans cette autre révolution qui se confond, dans sa signification voltairienne, avec l'idée même de progrès.

En aucun cas la révolution ne devait tenter de dépasser la misère de l'hétéronomie, celle qui, sous la forme de la dépendance économique, accablait alors une grande partie de la

⁵⁶Cf. SIEYÈS, 2002, p. 1.

⁵⁷Cf. SIEYÈS, 2002, p. 24

⁵⁸ Sur cet aspect, nous renvoyons le lecteur aux réflexions de Carl Schmitt : « il y a une politique libérale du commerce, de l'église, de l'éducation, mais absolument aucune politique libérale, seulement une critique libérale de la politique. La théorie systématique du libéralisme concerne presque uniquement la lutte interne contre le pouvoir d'État » (« there exists a liberal policy of trade, church, and education, but absolutely no liberal politics, only a liberal critique of politics. The systematic theory of liberalism concerns almost solely the internal struggle against the power of the state ») (SCHMITT, 2007, p. 70).

⁵⁹Sur les *rapports de force réels*, cf. LASSALLE, 2000, p. 10-12

population française. Il s'agissait plutôt de reconnaître, de concéder des effets politiques à une autonomie, dont bénéficiaient déjà, sous la forme du pouvoir économique, les segments les plus fortunés du Tiers État. Sieyès n'a donc jamais souscrit à la croyance selon laquelle la rénovation de l'État appelait une modification des rapports sociaux. Partisan d'une conception constitutionnaliste, il voyait dans la révolution « une mutation politique, un changement de la constitution ou de gouvernement, et les avantages successifs d'une bonne législation » (SIEYÈS, 1794, p. 48). Contre les réformes économiques et sociales promues par les Jacobins, il dénonçait ce « bouleversement général » (ibidem, p. 49), qui n'était lui-même rien d'autre que la radicalisation du concept de souveraineté populaire – et dont procédaient de « mauvais plans de ré-totale, plutôt que de république »⁶⁰ (SIEYÈS et al., 1862, p. 292). Le concept sieyézien de révolution correspondait donc à la modification d'un ordre politique : il était éminemment politique, et ce caractère politique devait lui-même émaner d'un changement de fait antérieur à la révolution : la transformation des rapports socio-économiques.

Les avantages par lesquels les citoyens diffèrent sont au-delà du caractère de citoyen. Les inégalités de propriété et d'industrie sont comme les inégalités d'âge, de sexe, de taille, de couleur, etc. Elles ne dénaturent nullement l'égalité du civisme; les droits du civisme ne peuvent point s'attacher à des différences. La loi n'accorde rien, elle protège ce qui est jusqu'au moment où ce qui est commencé à nuire à l'intérêt commun. Là seulement sont placées les limites de la liberté individuelle (SIEYÈS, 2002, p. 76).

Il y a donc une étrange proximité entre les concepts de *révolution* – et les concepts de *constitution* (*politeia/politeuma*) correspondants – tels qu'ils sont respectivement développés par Burke et par Sieyès. Il ne s'agit pas simplement d'une référence au passé – comme le soutenait Arendt au sujet de Burke et de Paine, et comme nous avons tenté de le nuancer dans la section précédente – mais bien d'une certaine récurrence, dans les différents concepts de révolution, d'une logique de reconnaissance et d'entérinement de la réalité nationale. La différence est que la *réalité nationale* au nom de laquelle s'exprime Sieyès n'était justement pas entérinée par la distribution du pouvoir politique dans la société – comme c'était au contraire le cas de la *réalité* et de la *nature* dont parlait Burke, incarnées tout entières dans la tradition, les

⁶⁰Le lecteur aura remarqué que nous parcourons ici trois périodes distinctes, de 1789 à 1795. Zapperi attire l'attention (cf. ZAPPERI, 1985, p. 76-80) sur les changements qui marquent la pensée politique de Sieyès au cours de la période, depuis son éloge de la centralisation politique et administrative entre 1789 et 1792, jusqu'au *mea culpa* qui suit le traumatisme causé par le gouvernement jacobin. Bien qu'il y ait des différences concernant l'exercice de la souveraineté, nous pensons qu'il y a bien une continuité fondamentale dans la mesure où Sieyès s'est toujours refusé à prôner l'ingérence de l'autorité politique dans l'ordre social pour des raisons autres que sa seule protection.

manières, les sentiments et les opinions. À l'égard de cette autre réalité – celle de Burke –, Sieyès ne pouvait qu'afficher son mépris ; et nourrir l'espoir que la Révolution française viendrait achever l'œuvre qu'une autre révolution – *la révolution qu'opèrent le temps et la force des choses* – avait commencée.

La question sociale, dans la perspective de Sieyès, était mise de côté au nom du retard et de l'ignorance généralisés qui touchaient les secteurs les moins fortunés de la population, les excluant de toute participation aux temps nouveaux. La condition de propriétaire ne signifiait pas seulement le dépassement d'une hétéronomie matérielle, mais indiquait également la réelle participation de l'individu au genre humain dans son ensemble. La propriété était alors comme l'élément externe rendant possible une actualisation de la rationalité, de la vertu et de la liberté, toutes constitutives de la nature humaine : elles distinguent les hommes des animaux autant que des misérables, qui incarnent une sorte de degré zéro de l'humanité. Les classes les plus pauvres sont quant à elles victimes d'un processus de réification qui les condamne à une hétéronomie absolue

Parmi les malheureux voués aux travaux pénibles, producteurs des jouissances d'autrui et recevant à peine de quoi sustenter leur corps souffrant et plein de besoins, dans cette foule immense d'instruments bipèdes, sans liberté, sans moralité, sans intellectualité, ne possédant que des mains peu gagnantes et une âme absorbée, ne leur servant qu'à souffrir [...], est-ce là ce que vous appelez des hommes ? On les dit policés ! Y en a-t-il un seul qui fût capable d'entrer en société ? (SIEYÈS, 1985b, p. 81).

Dans cet état d'avitilissement matériel et moral, les misérables dessinent l'image d'une multitude-enfant, soumise à des passions et à des superstitions qui la tiennent à l'écart des Lumières et les rend incapables de faire usage de leur entendement naturel sans être dirigés par d'autres. Cette fraction de la société, loin d'être insignifiante d'un point de vue quantitatif, n'a pourtant pas voix au chapitre dans l'opinion publique – cette dernière se résumant à l'ensemble des idées et des jugements éclairés produits par les élites intellectuelles de l'époque

N'est-il pas à craindre quelque chose de fâcheux toutes les fois que vous appelez la multitude à examiner, à juger, à porter la main sur une machine dont la construction intérieure lui est inconnue et dont elle n'a reçu les effets extérieurs qu'avec superstition ? Il me semble voir des mains ignorantes et trop hardies parcourir, presser, casser, confondre tous les rouages du pauvre mécanisme social [...] Donnez un joujou aux enfants, ils le cassent pour le connaître. La curiosité ignorante brise tout [...]. Or le mécanisme social est aussi joujou pour la *multitude toujours enfant* (SIEYÈS, 1985, p. 80. Nous soulignons).

Sieyès élabore en 1789 la distinction classique entre citoyens passifs et citoyens actifs⁶¹. Bien que tous les français bénéficiaient des droits procédant de la citoyenneté passive, qui comportent un certain nombre de garanties individuelles, tous ne pouvaient pas être considérés comme des citoyens actifs, c'est-à-dire susceptibles d'influencer activement la chose publique. Tous peuvent donc, comme l'écrit Sieyès, « jouir des avantages de la société ; mais ceux-là seuls qui contribuent à l'établissement public sont comme les vrais actionnaires de la grande entreprise sociale. Eux seuls sont les véritables citoyens actifs, les véritables membres de l'association » (SIEYÈS, 1789a, p. 21). Il y a un lien évident entre l'anthropologie misanthropique de Sieyès, sa démophilie⁶², et la valorisation de la propriété comme condition du plein exercice des droits politiques. Sieyès reconduit ainsi au sein de son projet de transformation les rapports d'exploitation qui existaient déjà sous l'Ancien Régime.

La conception du contrat social sur laquelle s'appuie la théorie politique de Sieyès est à ce titre beaucoup plus proche de la tradition lockienne du droit naturel que des formulations de Rousseau⁶³. Le droit fondamental de l'homme est le droit de propriété, de sorte que celui-ci, non seulement ne doit faire l'objet d'aucune coercition de la part du pouvoir politique, mais constitue en outre le fondement de l'association politique. L'argumentation de Sieyès au sujet du rapport entre liberté et propriété⁶⁴ se réfère au cinquième chapitre du *Second treatise* de Locke. Du droit à la propriété, qui porte sur la personne, on peut ainsi déduire par extension le droit à la propriété réelle, relative aux actions et au travail, de sorte que la jouissance de la liberté dépend alors de l'« assurance de n'être point inquiété dans l'exercice de sa propriété personnelle et dans l'usage de sa propriété réelle » (SIEYÈS, 1789a, p. 12).

Le concept de révolution de Sieyès, lié à son concept de *pouvoir constituant*, oscille ainsi entre, d'un côté, la défense d'une souveraineté forte qui exige une centralisation politique,

⁶¹Cette distinction est entérinée par le troisième article, section I, de la Loi du 22 décembre 1789 relative à la constitution des assemblées primaires et des assemblées administratives : « Les qualités nécessaires pour être citoyen actif sont : 1° d'être Français ou devenu Français ; 2° d'être majeur de vingt-cinq ans accomplis ; 3° d'être domicilié de fait dans le canton, au moins depuis un an ; 4° de payer une contribution directe de la valeur locale de trois journées de travail ; 5° de n'être point dans l'état de domesticité, c'est-à-dire, de serviteur à gages ».

⁶² Pour une réflexion sur le concept de « démophilie » et sa présence au sein de la pensée politique moderne, nous renvoyons à la brillante enquête de Thais Florencio de Aguiar : *Uma genealogia de princípios de demofilia em concepções utópicas de democratização*, thèse de doctorat soutenue à l'IESP (UERJ) en mai 2013.

⁶³ Cf. ZAPPERI, 1970, p. 44-81.

⁶⁴ Nous nous référons surtout ici à la *Reconnaissance et exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen*, datant de 1789.

et, de l'autre, un refus de l'idée de participation populaire. Le pouvoir constituant de Sieyès réside dans la nation⁶⁵, conçue comme un tout organisé par l'unité des intérêts dont résulte une seule et même volonté. La nation - qui, sous les nouveaux rapports économiques, se confond avec le Tiers État⁶⁶ - constitue une totalité organique, instaurée par une volonté et un ordre communs, sans place pour les scissions et les intérêts des groupes particuliers. Elle est donc

un corps d'associés vivant sous une loi commune et *représentés par la même législature*, etc. N'est-il pas trop certain que l'ordre noble a des privilèges, des dispenses, qu'il ose appeler ses droits, séparés des droits du grand corps des citoyens ? Il sort par-là de l'ordre commun, de la loi commune. Ainsi ses droits civils en font déjà un peuple à part dans la grande nation. C'est véritablement *imperium in imperio*. (SIEYÈS, 2002, p. 5)

Bien que le pouvoir constituant soit conçu ici comme une puissance absolue, sa manifestation dépend de la représentation politique : il entre alors en court-circuit avec la souveraineté dont il procède⁶⁷. Ainsi, « le peuple ou la nation ne peut avoir qu'une voix, celle de la législature nationale. [...] le peuple ne peut parler, ne peut agir que par ses représentants » (SIEYÈS, 1818, p. 360). Investie par la nation, l'Assemblée nationale détiendrait alors un pouvoir absolu pour reconstruire l'ordre politique, éliminant les traces d'un ordre féodal et réaffirmant les nouveaux rapports économiques qui avaient déjà commencé à se développer sous l'Ancien Régime. Rappelons que l'accès à l'Assemblée nationale, comme le signale Sieyès en 1789⁶⁸, passait par un système complexe de médiations fondé sur un critère censitaire. Seules les assemblées primaires pouvaient choisir les représentants des assemblées municipales, qui pouvaient à leur tour élire – en fonction de l'étendue du territoire, de la population et de la contribution de chaque ville – les membres de l'assemblée départementale. Il incombait alors

⁶⁵ Cf. SIEYÈS, 2002, p. 41 (« car la nation seule peut vouloir pour elle-même et par conséquent se créer des lois »), p. 51 (« Si nous manquons de constitution, il faut en faire une ; la nation seule en a le droit ») et p. 53 (« La nation existe avant tout, elle est l'origine de tout. Sa volonté est toujours légale, elle est la loi elle-même. Avant elle et au-dessus d'elle il n'y a que le droit naturel »).

⁶⁶ Cf. SIEYÈS, 2002, p. 4: « Qui donc oserait dire que le Tiers état n'a pas en lui tout ce qu'il faut pour former une nation complète? Il est l'homme fort et robuste dont un bras est encore enchaîné. Si l'on ôtait l'ordre privilégié, la nation ne serait pas quelque chose de moins, mais quelque chose de plus. Ainsi, qu'est-ce le Tiers? Tout, mais un tout entravé et opprimé. Que serait-il sans l'ordre privilégié? Tout, mais un tout libre et florissant. Rien ne peut aller sans lui ; tout irait infiniment mieux sans les autres ».

⁶⁷ On peut observer ici une certaine proximité entre la dynamique de manifestation du pouvoir constituant et la distinction établie par Hobbes entre *acteur* et *auteur* dans le *Léviathan* (HOBBS, 1839, p. 147-153 [chap. XVI]), dont dérive la distinction entre peuple et multitude (HOBBS, 1841a, p. 158 [chap. XII]), de sorte que nous pouvons en conclure que « le souverain est inhérent au peuple, ou mieux, il est le peuple lui-même » (« o soberano é inerente ao povo, ou melhor, é o próprio povo » [PIRES AURÉLIO, 2006, p. 4]). Le pouvoir constituant fait alors court-circuit avec la souveraineté.

⁶⁸ Nous nous référons aux *Observations sur le rapport du Comité de constitution concernant la nouvelle organisation de la France*. Cf. SIEYÈS, 1789b, p. 16-17 e p. 38.

aux assemblées départementales d'élire les délégués de l'Assemblée nationale. D'une part, le critère censitaire jouait dans la détermination du nombre de délégués des assemblées départementales auquel avait droit chaque ville. D'autre part, l'accès des citoyens aux assemblées primaires était lui aussi conditionné par un critère censitaire, critère qui devait être majoré quatre fois afin de permettre l'accès au panel de représentants chargé de la validation des candidatures aux assemblées supérieures. Il s'agissait donc, comme le souligne Zapperi, d'un « véritable régime de notabilité » (ZAPPERI, 1970, p. 59), au sein duquel les classes les plus pauvres n'étaient guère susceptibles d'avoir de l'influence.

L'unité politique, incarnée dans l'unité de la volonté, permettait pour Sieyès d'épurer les effets politiques du dissensus entre les différents segments et de fixer la séparation entre l'État et la société. Les rapports sociaux étaient alors conçus comme le fondement de la vie de l'État lui-même, qui, en concentrant toute la sphère du politique, entérinait et garantissait l'autonomie de la vie civile. La théorie lockienne du droit naturel culmine elle-même avec la séparation de l'État et de la société, et conduit à un éloge de l'État comme seul médiateur possible entre les citoyens. Il y a donc d'un côté les rapports libres et égaux inhérents à l'ordre civil, où « l'un donne son temps ou sa marchandise, l'autre rend en échange son argent ; il n'y a point là de subordination, mais un échange continu » ; et de l'autre, il y a un État dont « les différentes branches du pouvoir public existent à part et sont organisées [...] de manière à n'exiger des simples citoyens que la contribution pour acquitter les charges publiques » (SIEYÈS, 1888, p. 16-17). À l'appui de sa conviction selon laquelle le véritable fondement de l'État est le Tiers État - et les rapports sociaux qui lui sont inhérents - Sieyès prône un certain renforcement de l'ordre commun ainsi que l'élimination des traces de l'ancien ordre féodal, qui ne reposait déjà sur plus rien d'effectif. Il fallait éviter que le gouvernement se retrouve empêtré dans l'ordre civil, dont il n'était que le produit. En somme, c'est au nom des nouveaux temps bourgeois que tout doit changer, mais changer dans les limites de la vie bourgeoise.

Le dogme de la séparation entre le politique et le social n'est pourtant pas une découverte de la défense politique du Tiers État dont Sieyès se faisait le porte-voix. Il est surtout le corrélat d'une rationalisation de la politique, rationalisation qui avait suscité en France une forte adhésion de la part des partisans de l'absolutisme. C'est dans une certaine mesure contre ce projet, qui culminait avec le renforcement de la souveraineté monarchique sous Mazarin, mais aussi au nom de la préservation des liens féodaux et des pouvoirs locaux, que s'était insurgé le

cardinal de Retz⁶⁹. D'après Sieyès, il ne peut exister qu'une seule hiérarchie, à savoir, la hiérarchie des citoyens face à l'État. La loi se situe ainsi « au centre d'un globe immense; tous les citoyens sans exception sont à la même distance sur la circonférence et n'y occupent que des places égales [...] » (SIEYÈS, 2002, p. 76). Sieyès a donc contribué sans le vouloir à consolider l'une des institutions de l'Ancien Régime – « la centralisation trouvait si naturellement sa place dans la société que cette révolution avait formée [...] » (TOCQUEVILLE, p. 89). Les conceptions politiques de Sieyès entretiennent alors une grande proximité avec ce que Rancière nomme la para-politique :

[...] la souveraineté ne repose que sur elle-même, car en dehors d'elle, il n'y a que des individus. Toute autre instance dans le jeu politique n'est que faction. La para-politique moderne commence par inventer une nature spécifique, une 'individualité' strictement corrélée à l'absolu d'une souveraineté qui doit exclure la querelle des fractions, la querelle des parts et des parties. Elle commence par une décomposition première du peuple en individus qui exerce d'un coup, dans la guerre de tous contre tous, la guerre des classes en quoi consiste la politique (RANCIÈRE, 1995, p. 114).

Il n'y aurait donc pas à attendre que la révolution ouvre aux pauvres les portes de la politique pour achever l'œuvre de l'absolutisme, à savoir la centralisation⁷⁰. Sous l'autorité de Sieyès, et à l'écart des pauvres, la politique absolutiste trouvait le moyen de continuer à respirer en cette époque nouvelle.

1.6. Trois thèses sur le concept de révolution chez Sieyès

Tout au long de notre examen de la pensée de Sieyès, nous avons cherché à déterminer deux choses : (i) quel était son concept de révolution et (ii) quelle relation ce concept entretenait avec sa philosophie politique. Nous avons vu que le concept siéyézien de révolution, à la différence de celui de Burke, se caractérisait par son rapport d'antagonisme avec la réalité. La révolution revêt donc un fort caractère normatif. Par ailleurs, elle suppose *a fortiori* un certain étalon, qui dérive ici de l'ordre socio-économique ; elle doit être un événement essentiellement politique, visant à rétablir la symétrie entre un contenu socio-économique et une forme politico-institutionnelle. Les transformations relatives au contenu se trouvaient donc rejetées en dehors

⁶⁹ On peut également établir un rapprochement entre Retz et Burke, à partir de leur commune opposition aux transformations de l'ordre politique et social.

⁷⁰ Cf. ARENDT, 1999, p. 90-91.

de l'action politique et soumises au développement spontané des *révolutions* propres à l'écoulement du temps qui, comme le soutenait Voltaire, engagent de manière processuelle des changements dans l'esprit, les coutumes et la vie matérielle. La révolution politique est donc l'événement qui doit venir couronner cette grande révolution qui la précède, et qui suscite d'ailleurs une forte consternation chez les auteurs conservateurs. Burke déplorait ainsi l'avènement de « la plus importante de toutes les révolutions », à savoir, la « révolution dans les sentiments, les manières et les opinions morales »⁷¹ (BURKE, 1999, p. 91).

Nous pouvons extraire trois thèses du concept de révolution chez Sieyès :

Première thèse – La révolution est conditionnée par le social. La révolution qui se situe à l'horizon de l'action humaine est la *révolution politique*, et elle présuppose une révolution préalable qui lui confère sa légitimité et ses limites. Cette révolution antérieure, qui se joue aussi bien dans le champ social que dans le champ idéologique – et qui nous renvoie à Voltaire – résulte du développement socio-économique autant que de la dissémination progressive des vertus et des savoirs diffusés par les Lumières dans l'opinion publique et le corps social⁷². C'est de cette révolution préalable que procède l'ordre bourgeois, qui se trouve ainsi élevé au rang de pouvoir constituant et de fondement ultime de l'État.

Deuxième thèse – La révolution présuppose et consacre la distinction entre le politique et le social. La philosophie politique de Sieyès entretient une certaine affinité avec la tradition lockienne du contrat, qui conçoit l'association politique comme étant fondée sur des rapports sociaux et économiques déterminés. En ce sens, et en s'appuyant sur la *première thèse*, on peut en conclure que l'action révolutionnaire ne doit pas viser des changements dans la vie matérielle, car ces changements ne peuvent être produits que par le développement spontané de la société. Par ailleurs, en tant qu'il est le produit de cet ensemble de rapports, l'État doit chercher à éliminer toute distorsion liée à une contamination du politique par le social.

Troisième thèse – La révolution comme lutte contre l'oppression. La révolution politique est le produit de la volonté nationale et prend la forme d'une lutte contre l'oppression⁷³, cette dernière étant conçue comme une agression commise par un corps étranger à l'ordre commun

⁷¹ « the most important of all revolutions » et « a revolution in sentiments, manners, and moral opinions ».

⁷² Cf. SIEYÈS, 1789a, p. 16: « Ces bienfaits [qui dérivent de l'état social] se multiplieront à mesure que l'ordre social profitera des lumières que le temps, l'expérience et les réflexions répandront dans l'opinion publique ».

⁷³ En réalité, le grand ennemi de Sieyès est l'aristocratie, ou, plus encore, la cour, et non le monarque à proprement parler. Sur cet aspect, cf. SIEYÈS, 2002, p. 12.

de la société, c'est-à-dire à la nation ; l'analogie avec la lutte entre les États en procède naturellement : « les privilégiés ne se montrent pas moins ennemis de l'ordre commun que les Anglais ne le sont des Français en temps de guerre »⁷⁴. Le *sujet révolutionnaire préexiste à la lutte contre l'oppression*. Le sujet révolutionnaire, produit de la révolution idéologico-sociale, préexiste à la lutte politique.

On peut donc comprendre avec Sieyès le processus par lequel la révolution cesse d'être un indice de l'*anakyklosis*, pour devenir la dynamique même qui abolit la grande ronde des transformations politiques. La révolution n'est plus conçue comme une désagrégation, comme l'effet tragique d'inadaptations successives, mais comme la réorganisation même de la vie sociale et politique, qui se trouve ainsi refondée, grâce à la révolution, en accord avec l'essence de la communauté. La révolution est alors la logique de réalisation de la politique, elle actualise l'essence spécifique de la politique. La transformation dont il est question ne provoque pas simplement une modification de la forme de la politique, mais constitue l'avènement même de cette forme, réalisée par la révolution. La révolution de Sieyès implique alors aussi bien la décomposition du peuple en individus que l'instauration d'une volonté unifiée.

⁷⁴ Dans la perspective de Sieyès, la lutte entre le Tiers État et les autres ordres n'a rien à voir avec la lutte des classes telle qu'elle est théorisée par Marx. Le Tiers État intègre la vie économique française dans son ensemble, tandis que la noblesse est considérée comme un corps parasitaire qui ne participe pas à la création de la richesse nationale. Il n'y a ainsi pas de rapports économiques entre les ordres, puisqu'ils sont des corps étrangers les uns aux autres. La noblesse est un *imperium in imperio* (cf. SIEYÈS, 2002, p. 5).

2. Émancipation : entre le fondement et la transparence

Dans son ouvrage de 1929 intitulé *Idéologie et utopie*, Mannheim examine le concept d'utopie, non pas comme un genre littéraire⁷⁵, comme le fera Baczko⁷⁶, mais à partir d'un point de vue sociologique. L'esprit utopique n'est pas seulement ce qui est en décalage avec la situation immédiate, mais également ce qui "brise les liens de l'ordre existant"⁷⁷ (MANNHEIM, 1952, p. 173). Dans la continuité de l'essai publié deux ans auparavant, en 1927, intitulé *La Pensée conservatrice*, il apparaît que la caractérisation des différentes mentalités utopiques passe par la notion de *style*, que Mannheim emprunte à l'histoire de l'art dans le but de rendre compte des ressemblances et des différences qui marquent les processus de dispute et d'alignement intellectuels. Pour Mannheim, la notion de « styles de pensée » offre un modèle alternatif permettant à l'observateur de réunir des éléments épars sous une même forme de pensée, au sein de laquelle les acteurs individuels représentent des variations et des tensions, des nuances variées au sein du même spectre lumineux. Les styles de pensée sont les unités analytiques par lesquelles le chercheur cherche à saisir l'individuation des différentes manières d'interpréter la réalité. Toutefois, en mettant fortement l'accent sur la perspective sociologique, Mannheim s'attache par ailleurs à rapporter les changements de style de pensée aux groupes sociaux dans lesquels ils s'inscrivent. En d'autres termes, la formation et la cristallisation des *styles de pensée* entretiennent une relation fondamentale avec le contexte social de ceux qui les mettent en œuvre. C'est pourquoi il met aussi l'accent sur la notion d'« intentions basiques », qui, en lieu et place de celle de « motif artistique » - fondamentale en l'histoire de l'art – permet de mettre en avant une perspective plus nettement sociologique.

Les mentalités utopiques se manifestent ainsi à travers différents *styles de pensée*, dont chacun associe son propre *pathos* – son désaccord par rapport à la réalité sociale –, à une

⁷⁵ C'est ce que fait expressément Mannheim lorsqu'il écrit : "en conséquence, nous pouvons prévoir que l'historien critiquera notre définition de l'utopie comme une construction trop arbitraire, d'une part parce qu'elle ne s'est pas limitée au type d'ouvrages qui ont emprunté leur nom à l'*Utopie* de Thomas More, et d'autre part, parce qu'elle contient beaucoup de ce qui n'est pas en relation avec ce point de départ historique" ("accordingly we may expect that the historian will criticize our definition of utopia as too much of an arbitrary construction because, on the one hand, it has not confined itself to the type of Works which got their name from the *Utopia* of Thomas More, and on the other because it includes much which is unrelated to this historical point of departure") (MANNHEIM, 1952, p. 180).

⁷⁶ Cf. Bronislaw Baczko, *Les imaginaires sociaux : mémoires et espoirs collectifs*, Paris, 1984.

⁷⁷ « (...) breaks the bonds of the existing order ».

intention basique qui le distingue de l'idéologie en ce qu'elle vise la fragmentation de l'ordre établi. Chaque contexte historique voit apparaître un ensemble déterminé d'idées et de valeurs qui concentrent les tendances non-réalisées de l'époque. Les utopies se différencient donc par les déterminations concrètes au sein desquelles elles se déploient, c'est-à-dire en fonction des époques historiques et des groupes sociaux. En dernière instance, il s'agit d'appréhender les mentalités utopiques en les rapportant aussi bien à leur genèse qu'aux luttes sociales et intellectuelles auxquelles elles sont confrontées. C'est donc la dimension antagonique qui modèle, avec différents styles de pensée, les mentalités utopiques. À partir de ces caractéristiques, Mannheim s'emploie à dégager des *idéal-types* de mentalités utopiques : chiliastique, libérale-humanitaire, conservatrice et, enfin, socialiste-communiste. En confrontant, d'un côté, Burke, et de l'autre, Sieyès et Paine sur le thème de la révolution, nous avons rencontré deux de ces idéal-types utopiques : la mentalité libérale-humanitaire et la mentalité conservatrice.

Comme nous l'avons vu, la conception de la constitution présente chez Sieyès et chez Paine est intimement liée, sous la forme de la constitution-*politeuma*, à la mentalité utopique de type libéral-humanitaire – caractérisée par un certain mépris à l'égard du *retard politique*, et pour laquelle l'idéal libéral est en conflit avec des éléments, comme la tradition ou la religion, qui perturbent l'ordre naturel des choses. Cela dit, comme nous avons tenté de le faire apparaître dans la section précédente, Sieyès n'en met pas moins en valeur certains aspects du processus historique, notamment ceux qui ont conduit au développement de la bourgeoisie. Le présent est alors traversé par une fracture. Il faut donc éliminer du présent tout ce qui correspond à la présence virtuelle du passé et n'est que régression et décadence, pour mieux faire valoir ce qui, dans le présent, annonce l'avenir. Chez Sieyès, la révolution se justifiait par le fait qu'elle venait entériner un ordre naturel, qui, grâce aux révolutions amenées par le temps, avait déjà conquis une partie du présent. Elle se manifestait politiquement comme une transformation de l'ordre établi, mais, dans la mesure où son idée de la liberté n'impliquait aucunement l'égalité matérielle, elle constituait aussi le terme final, au-delà duquel il n'était plus question de transformer, mais seulement de cristalliser.

La conception siyéésienne du temps nous renvoie alors à Voltaire et à Kant. Il ne s'agit pas de penser le développement comme le simple produit de l'écoulement du temps. Marqué par des changements qualitatifs, qui s'incarnent dans les grandes transformations sociales, intellectuelles et morales, le temps n'est plus conçu sous sa dimension cyclique, celle de l'*anakyklosis* et de ses recommencements constamment avortés, mais bien plutôt comme une

ligne droite, c'est-à-dire comme un processus continu et indéfini⁷⁸. Aucun progrès n'est possible si l'on emprunte la mauvaise voie. Le temps n'est donc pas valorisé en lui-même, mais seulement en tant qu'il est imprégné de certaines idées et de certaines valeurs. La raison peut alors se constituer en norme du développement historique. Un changement qualitatif, une révolution soudaine, déclenchent une séquence de transformations successives, qu'il faut comprendre non plus comme l'irruption d'une force impulsive, mais bien comme un processus.

Si l'idée de progrès, récurrente dans la mentalité libérale, tend à limiter le concept d'histoire en le maintenant pour ainsi dire prisonnier de sa propre orbite, avec Burke au contraire la production de la vérité procède de l'histoire elle-même, qui n'a besoin d'aucune caution extérieure. C'est l'histoire qui dicte les chemins des hommes, et qui incarne l'idéal contenu dans le présent. Il n'y a aucun hiatus entre la norme et l'existence : c'est pourquoi le concept burkéen de constitution renvoie à la *politeia* et inclut ainsi toutes les institutions politiques existantes. L'utopie est alors comme incrustée au sein même du présent. Toutefois, à l'instar Sieyès, le présent se retrouve lui aussi fracturé ; mais la fracture se situe cette fois entre ce qui est fondamental pour l'ordre existant et ce qui est accidentel. Pour distinguer ces deux faces du présent, nous ne devons pas avoir recours à la raison, mais bien au sentiment et même à nos préjugés. À la différence de la raison, qui est associée à l'égoïsme, les préjugés renvoient à la dimension collective ; ils sont valorisés par Burke⁷⁹ en ce qu'ils permettent de percevoir la présence du passé au sein de l'époque actuelle.

Burke s'oppose en effet à l'esprit d'innovation de l'humanisme français, et à son intention vigoureuse de reconstruire la société existante à partir d'un plan entièrement nouveau, conçu uniquement à la lumière de la raison. Rien, selon Mannheim, «rien n'est plus éloigné des événements réels que le système rationnel fermé. Dans certaines circonstances, rien ne contient plus d'élan irrationnel qu'un aperçu intellectualiste du monde, entièrement indépendant»⁸⁰

⁷⁸ C'est ce que suggère la célèbre préface à la seconde édition, où Kant emploie le mot « révolution » pour désigner les grandes découvertes scientifiques. Cf. GUÉROULT, 1988, p. 377.

⁷⁹ Sur l'importance des préjugés chez Burke, nous renvoyons le lecteur aux passages suivants : « [...] vous croyez combattre le préjugé, mais vous êtes en guerre contre la nature » (« [...] you think you are combating prejudice, but you are at war with nature ») (p. 92). Dans la même ligne : « [...] au lieu d'abolir nos vieux préjugés, nous les chérissons au plus haut point, et, pour nous couvrir encore davantage de honte, nous les chérissons parce qu'ils sont des préjugés ; et plus ils ont longtemps duré, plus ils ont prévalu de manière générale, plus nous les chérissons » (« [...] instead of casting away all our old prejudices, we cherish them to a very considerable degree, and, to take more shame to ourselves, we cherish them because they are prejudices; and the longer they have lasted, and the more generally they have prevailed, the more we cherish them ») (BURKE, p. 114).

⁸⁰ « Nothing is more removed from actual events than the closed rational system. Under certain circumstances, nothing contains more irrational drive than a fully self-contained, intellectualistic world-view ».

(MANNHEIM, 1952, p. 197). Tocqueville critiquait en 1856 dans *l'Ancien régime et la révolution* ce désir d'innovation qui avait gagné l'intellectualité française. Bien que l'idée d'une révolution ne fût pas présente dans les esprits des penseurs de l'époque, Tocqueville observe, à la lumière des cahiers rédigés par les trois ordres avant de se réunir en 1789, « que ce qu'on réclame est l'abolition simultanée et systématique de toutes les lois et de tous les usages ayant cours dans le pays [...] » (TOCQUEVILLE, 1866, p. 100). La Révolution française aurait ainsi été accomplie par ce même esprit qui élaborait auparavant des théories générales et abstraites – le même qui dénigrait les faits et qui désirait refaire d'un seul coup l'ordre politique.

Si tout le conservatisme moderne hostile à la Révolution française est d'une manière ou d'une autre influencée par Burke, il ne se développe pleinement que dans les États allemands, où cette hostilité prend une forme essentiellement intellectuelle : « l'Allemagne a fait pour l'idéologie conservatrice ce que la France a fait pour les Lumières, les menant pleinement jusqu'à ses conclusions logiques »⁸¹ (MANNHEIM, 1959, p. 82). Comme le souligne Mannheim, aussi bien l'enthousiasme que la réaction négative aux idéaux révolutionnaires ont été assimilés en Allemagne par des strates et des groupes sociaux détachés de la vie matérielle – soit parce que, en l'absence d'une bourgeoisie forte, le processus de modernisation y était mis en œuvre par une classe bureaucratique, soit parce que de nouveaux rapports économiques et sociaux sapaient alors les fondements du mode d'existence de l'aristocratie. La Révolution française a si peu affecté l'Allemagne en termes strictement révolutionnaires – à cause, dans une certaine mesure, de l'absence d'une bourgeoisie susceptible d'influencer la société de manière significative – qu'il était impossible d'envisager une réponse autre que purement intellectuelle. L'utopie s'est alors intériorisée. Rappelons d'ailleurs que *Reflections on the Revolution in France* est avant tout un pamphlet contre la pratique des clubs révolutionnaires, empreints de sympathie pour la Révolution française, qui se répandaient alors en Angleterre. Les arguments de nature philosophique ne font donc pas l'objet dans ce texte d'une élaboration pleine et entière, et sont subordonnés à un point de vue politique. Bien qu'il y ait sans aucun doute chez Burke une valorisation l'histoire, les idées d'organisme et d'intuition de la totalité

⁸¹ « Germany achieved for the ideology of conservatism what France did for the Enlightenment – she worked it to the fullest extent of its logical conclusions ».

sont absentes de sa pensée ; ces dernières n'apparaîtront qu'avec la réponse conservatrice allemande inspirée de Burke⁸² : l'historicisme.

L'historicisme apparaît comme une réaction conservatrice aux vellétés de rupture avec le passé présentes chez les Lumières. Il contribue à consolider la dénonciation du caractère abstrait des relations humaines sous le capitalisme. Contrairement à l'idéalisme caractéristique des Lumières, la pensée conservatrice se préoccupe essentiellement de la notion de « concret ». Il s'agit de limiter les désirs et les actions à l'horizon immédiat dans lequel on s'inscrit. L'attention doit ainsi se porter en priorité sur les problèmes ponctuels et palpables, et la structure du monde où l'on vit doit quant à elle rester inchangée. En d'autres termes, la pensée conservatrice est réformiste là même où la pensée progressiste est novatrice. Là où les Lumières s'intéressent aux possibles, qui incarnent l'idéal rationnel en s'opposant à la réalité irrationnelle, la pensée conservatrice rejette la création de tous nouveaux points de départ pour la société. À tout ce qui est abstrait dans la pensée progressiste, les conservateurs opposent l'histoire, le concret, la tradition. En somme, tandis que l'accent progressiste se porte sur la société telle qu'elle peut être – et doit être –, dessinant une perspective normative où la déontologie est la seule dimension rationnelle possible, la pensée conservatrice se rapporte plus étroitement quant à elle à une perspective germinative, renvoyant la société à ce qu'elle a été, et cherchant à faire apparaître une rationalité sous-jacente au processus historique lui-même. Ainsi les « progressistes font toujours l'expérience du présent comme d'un commencement de l'avenir, tandis que les conservateurs le considèrent simplement comme le dernier stade auquel est parvenu le passé »⁸³ (MANNHEIM, 1953, p. 111).

2.1. Émancipation et révolution

Le concept d'émancipation a disparu des débats contemporains en théorie politique. Dans le nouveau contexte de l'activisme politique, et après une période de forte mobilisation

⁸² L'influence de Burke sur la pensée conservatrice allemande s'est faite par l'intermédiaire de Friedrich Gentz, le traducteur allemand de Burke, et d'Adam Müller (cf. MANNHEIM, 1959, p. 82).

⁸³ « [...] the progressive always experiences the present as the beginning of the future, while the conservative regards it simply as the latest stage reached by the past ».

sociale dans les années 1950 et 1960 sur plusieurs fronts différents, de la lutte pour les droits civils des communautés noires nord-américaines aux guerres anticolonialistes, en passant par le mouvement de protestation de mai 1968, l'émancipation a cessé d'être un mot d'ordre prédominant⁸⁴. Dans cette section, nous soutiendrons que le concept d'émancipation est la forme spécifique sous laquelle le concept de révolution a été accueilli en Allemagne. Tout comme le concept de révolution, le concept d'émancipation est empreint d'une certaine polysémie, sans jamais se cristalliser en un sens qui serait spécifique la mobilisation des masses. Si l'on part de la contradiction identifiée par Laclau en 1991 (LACLAU, 1996, p. 1-19), on peut affirmer que le concept d'émancipation est fondamentalement aporétique, car il renvoie, d'un côté, à une perspective juridique relative au processus de transformation, et d'un autre côté, à une perspective méta-juridique – ou méta-politique, selon l'expression de Rancière – où le droit est associé à de nouvelles formes de domination.

Tout comme le mot « révolution », le terme d'« émancipation » a longtemps eu une signification neutre voire négative. C'est à l'origine un terme juridique romain, fondé sur une disposition de la Loi des Douze Tables⁸⁵. Le mot latin *emancipatio* est dérivé du verbe *emancipare* et de l'expression *ex manus capere*, qui signifie littéralement « ôter des mains » ; il renvoie donc au passage, par le biais d'un acte juridique, d'une situation de dépendance où l'individu est soumis au pouvoir paternel, à une situation d'autonomie légale où l'individu devient, en termes de droit civil, *sui juris*. Suite aux élargissements successifs de son sens, le terme d'« émancipation » en est venu à désigner une libération de soi dans différents domaines de la vie collective – psychologique, moral, religieux et social. En tant que vocable juridique, il renvoie aussi bien à l'accomplissement de certains présupposés naturels – c'est là sa dimension temporelle, liée à la succession des générations – qu'à l'acte juridique ponctuel venant entériner un événement naturel.

Si la *révolution* renvoie à la métaphore de l'orbite des corps célestes, l'*émancipation* suggère une métaphore moins poétique, directement liée au droit. Mais *émancipation* a cessé

⁸⁴ Cette disparition est particulièrement évidente dans les manifestations en Espagne qui ont suivi le 15-M en 2011. L'émancipation n'était pas davantage un thème du mouvement Occupy Wall Street, ni des manifestations de juin 2013 au Brésil.

⁸⁵ C'est l'une des règles de la Table IV (« si le père vend trois fois son fils, que le fils soit libéré de son père » [« *si pater filium ter venunduit, filius a patre liber esto* »]), qui déterminait les limites du pouvoir paternel. Pour une description minutieuse de l'évolution de l'institution de l'émancipation dans le droit romain, cf. KOSELLECK et GRASS, 154-157. Nous nous appuyons d'ailleurs sur les travaux de Koselleck et de Grass pour retracer l'évolution d'un tel concept, tout en prenant à chaque fois la précaution de consulter les sources primaires.

d'être exclusivement un terme technique du droit. Depuis le début du XIXe siècle, c'est un mot d'ordre relativement répandu en Allemagne. Entre 1830 et 1840, le terme se mue en concept, comportant aussi bien une dimension morale – la transformation de la conscience politique et sociale – qu'une dimension matérielle, à savoir, le processus historique de transformation. Un tel concept ouvre alors l'horizon d'une abolition de tous les rapports de domination et de dépendance, et dessine l'image d'une fin de l'histoire. Mais même après des siècles de mutations, au cours desquels il s'est peu à peu disséminé et sécularisé, le terme d'*émancipation* ne s'est jamais complètement débarrassé du lien qu'il établissait entre la nature et le droit.

2.2. Entre droit, insolence et raison

Le mot « émancipation » a été amplement employé dans le cadre du droit français, où il est resté associé à l'autonomie civile. À la fin du XVIIe siècle, Furetière définit l'émancipation comme la liberté « d'agir en ses affaires et de gouverner son revenu sans l'assistance d'un tuteur » (FURETIÈRE, 1701a, p. 28-29). Dans le Code civil napoléonien de 1804, elle peut être tantôt tacite, lorsqu'elle procède du mariage (art. 476 et seq.), tantôt explicite, dans le cas d'un mineur prématurément libéré de l'autorité parentale. Dans l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, le droit civil restreignait encore le champ d'application du terme, qui désignait alors « un acte qui met certaines personnes hors la puissance d'autrui » (D'ARGIS, 1755, p. 546). Prenant acte de cet usage mais admettant le potentiel sémantique du terme, Boucher d'Argis avait la prudence d'affirmer que « d'autres personnes [...] peuvent être affranchies de la puissance d'autrui; mais les actes qui leur procurent cet affranchissement, ne sont pas qualifiés d'*émancipation* ». Le terme d'*émancipation* ne franchit les limites fixées par son utilisation juridique qu'à travers l'usage réflexif du verbe et de l'adjectif qui lui correspondent.

Dans la France du XVIe siècle, le verbe réflexif *s'émanciper* possédait une connotation essentiellement péjorative. Tout comme le substantif *émancipation*, son emploi signalait davantage une rupture séparant deux situations qu'un processus graduel de transition. Rabelais remarquait ainsi en 1534 « que rien n'est ni saint, ni sacré a ceulx qui se sont émancipé de Dieu et raison, pour suivre leurs affections perverses » (RABELAIS, 1854, p. 79). Dans ses *Essais*, Montaigne suggérait quant à lui que « [...] puisque que nous nous sommes émancipés de ses règles [de la nature] pour nous livrer à la liberté de nos fantaisies, essayons au moins de faire

pencher celles-ci du côté le plus agréable »⁸⁶ (MONTAIGNE, 2008, p. 330). Dans l'entrée correspondante de son dictionnaire, Furetière notait : « s'émanciper signifie aussi s'échapper ; prendre un peu trop de liberté et de licence en quelque chose » (FURETIÈRE, 1701b, p. 34). Un peu plus tard, en 1715, le *Grand Dictionnaire Royal* de Pomey énonçait : « s'émanciper, [...] se donner plus de liberté qu'on ne doit [...], *sich selber allzu grosse Freiheit geben* ». Pomey expliquait plus loin : « il s'est émancipé, il a quitté son devoir [...] *er hat allen Gehorsam verloren* » (POMEY, 1740, p. 335-336). L'aspect péjoratif associé au terme dans le champ de la morale et des conventions sociales autorisait pourtant un usage subversif. On en trouve un exemple dans les propos admiratifs de l'abbé Raynal à l'égard des peuples sauvages d'Amérique : « point d'être plus libre que le petit sauvage ; il naît émancipé » (RAYNAL, 1780, p. 101).

En Angleterre, l'usage du terme « émancipation », par le biais du verbe et de l'adjectif qui en dérive, a très tôt débordé son cadre juridique. On trouve chez Hobbes, au milieu du XVII^e siècle, un usage politique du verbe, qui établit une stricte analogie avec son application juridique. Hobbes distinguait en effet deux modalités de relation que les colonies pourraient entretenir avec les États responsables de leur fondation : soit elles seraient comme « les enfants que [la métropole] émancipe et libère [...] »⁸⁷ (HOBBS, 1839, p. 240), soit elles seraient dépendantes et parties intégrantes de la métropole. Mais ce qui singularise le mot n'est pas tant son usage politique, plutôt résiduel, que son association au processus de production du savoir. En 1605, Bacon l'emploie lorsqu'il aborde la nécessité de distinguer la connaissance de la nature humaine des autres connaissances : « car je considère de manière générale que la nature humaine est prête à être émancipée et à produire une connaissance par elle-même »⁸⁸ (BACON, 1838, p. 40). Mais l'usage qu'en fait Thomas Browne est à ce titre encore plus intéressant ; contre les arguments d'autorité, et en faveur de la raison, qui confère à l'individu la pleine possession du processus de production de la connaissance, ce dernier écrit : « nos croyances avancées ne doivent pas être construites sur des préceptes, car, ayant reçu les probables

⁸⁶« Chap. 40: le bien et le mal dépendent surtout de l'idée que nous nous en faisons ». En ancien français, la citation est la suivante : « mais puis que nous nous sommes émancipez de ses regles, pour nous abandonner a la vagabonde liberté de nos fantaisies ; au moins aidon-nous à les plier du costé de plus agreable ».

⁸⁷« children, whom they emancipate and make free » (cap. XXIV).

⁸⁸« For I do take the consideration in general, and at large, of human nature to be fit to be emancipate and made a knowledge by itself ».

encouragements de la vérité, nous nous trouvons émancipés des engagements testimoniaux et sommes contraints de construire [le savoir] sur la base plus sûre de la raison »⁸⁹ (BROWNE, 1835, p. 225).

À la fin du XVIIIe siècle, l'usage du mot « émancipation » est affecté par le surgissement de nouveaux concepts, comme ceux de *progrès* (« Fortschritt »), *d'histoire* (« Geschichte ») et *d'Aufklärung*. L'association entre émancipation et développement de la raison, esquissée par les Lumières anglaises, est portée à ses ultimes conséquences dans les États germaniques, où a lieu sa transition sémantique définitive : l'application du concept cesse alors de se limiter à la reconnaissance, tacite ou explicite, de certains présupposés naturels – être doté de raison et être capable de parler - , pour désigner directement le processus de libération de l'homme en tant qu'être voué à la liberté. Herder établit de la manière suivante, en 1784, le lien entre la raison (*Vernunft*) et la liberté (*Freiheit*) :

L'homme est le premier être libéré de la création : il se dresse debout. La balance du bien et du mal, du faux et du vrai, reste en suspens devant lui, lui laissant le soin d'explorer et de faire des choix. Et puisque la nature lui a donné deux mains libres comme instruments et un œil vif pour guider son mouvement, elle lui a confié le pouvoir, non seulement de disposer les poids, mais également si j'ose dire de peser sur la balance. Il peut accorder son crédit aux erreurs les plus illusives, et consentir à être trompé ; il peut apprendre avec le temps à aimer les chaînes auxquelles il est attaché et à les apprivoiser avec des fleurs variées ; de même que la raison peut être dans d'illusion, de même la liberté est susceptible d'être abusée ou contrainte ; pour la plupart des hommes, elle a trait à la relation avec les pouvoirs et les inclinations, telles qu'ils sont fixés par la convenance et par l'habitude. L'homme perçoit rarement plus loin que ces derniers, et peut devenir pire qu'une bête lorsqu'il est enchaîné à des inclinations et à des habitudes exécrationnelles⁹⁰ (HERDER, 1997, p. 135)

Le lien entre l'*émancipation* et les *Lumières* (« Aufklärung ») est définitivement consolidé par Kant – bien qu'il n'emploie pas le terme juridique romain⁹¹ - lorsqu'il définit les

⁸⁹ « For our advanced beliefs are not to be built upon dictates, but having received the probable inducements of truth, we become emancipated from testimonial engagements, and are to erect upon the surer base of reason ».

⁹⁰ « The human is the first freedman in creation; he stands erect. The balance of good and evil, of falsehood and truth, hangs suspended within him, enabling him to explore, requiring him to make choices. As nature has given him two free hands as instruments and a surveying eye to guide his movement, she has given him the power not only of placing the weights, but also, if I may say so, of being a weight on the scale. He can give credence to the most delusive error, and be voluntarily deceived; he can learn in time to love the chains with which he is fettered, contrary to his nature, and adorn them with sundry flowers. As it was with deluded reason, so it was also with abused or shackled freedom; in most human beings, it represents the relation of powers and propensities, as fixed by convenience and habit. The human being rarely looks beyond these, and is capable of becoming worse than a beast, when fettered by mean propensities and execrable habits » (t. 1, liv. IV, cap. IV – *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*).

⁹¹ À ce sujet, Koselleck et Grass rappellent que le terme d'émancipation n'apparaît explicitement dans l'œuvre de Kant que dans la *Métaphysique des mœurs*, où il est utilisé dans son sens juridique d'origine (KOSELLECK et GRASS, p. 163-164).

Lumières comme la « sortie de l'homme hors de l'état de minorité dont il est lui-même responsable »⁹² (KANT, 1985, p. 100). Comme nous l'avons vu au point 6 de la section précédente, l'articulation entre le temps et le progrès dépend de la réunion de certaines préconditions. À ce titre Kant affirme à nouveau dans ce texte ce qu'il soutenait déjà à propos de l'histoire de la science dans la *Critique de la raison pure*. L'émancipation, conçue loin de toute référence à un acte juridique ponctuel, dépend pour Kant de la création préalable d'un espace de liberté spirituelle, à partir duquel elle se développe progressivement. Tout comme chez Herder, la minorité ne renvoie pas pour Kant à la présence d'une contrainte extérieure, mais résulte plutôt d'un manque subjectif. Par une articulation de la finalité et de la liberté – qui rappelle justement le rapport entre droit et nature au fondement du concept juridique –, l'émancipation, d'abord conquise par quelques rares sages, deviendrait avec la liberté spirituelle une maxime conduisant au progrès continu de l'humanité tout entière.

Dans un cadre plus immédiatement politique, Wieland soutient quant à lui en 1787 que la « confusion constante, l'anarchie et la régression à l'archaïque sauvagerie seraient les conséquences inévitables d'une telle émancipation »⁹³ (WIELAND, 1857, p. 428). S'il rejette ainsi l'usage métaphorique du mot lié à son application dans le champ politique, Wieland met malgré lui en évidence l'évolution de son sens : le mot « émancipation » commençait déjà à désigner le processus de développement de la liberté au sein d'une collectivité qui vise à s'autogouverner. Adam Müller soulignait également, dans la polémique qui l'opposait en 1809 aux libéraux, les conséquences négatives et les impossibilités matérielles qui étaient associées à l'utilisation du terme dans le champ politique : selon lui, la richesse de chacun s'amenuise « à partir du moment où l'on permet à l'individu de s'émanciper avec ses propres intérêts »⁹⁴ (MÜLLER, 1922, p. 89). En revanche, avec Forster, le terme « émancipation » permet précisément l'articulation entre raison et moralité dans la réalisation de la liberté contre les pouvoirs institués. Forster défendait l'intériorisation des normes d'action, à travers l'impératif de l'humanité libre – consistant à s'aimer les uns les autres – de manière à rendre inutile tous les

⁹² « Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit ».

⁹³ « Immerwährende Verwirrung, Anarchie und Rückfall in die alte Wildheit würde die unausbleibliche Folge einer solchen Emancipation desselben sein ».

⁹⁴ « [Der Reichtum der Einzelnen] muss in dem Maße zurückgehen, als es des einzelnen verstattet ist, sich mit seinem Interesse zu emanzipieren ».

ordres extérieurs⁹⁵. En ce sens, la plus grande conquête de la Révolution française serait l'émancipation spirituelle, à savoir la libération de l'homme de la « dépendance des choses inanimés »⁹⁶ (FORSTER, 2013b, p. 281).

2.3. Libération de soi et tutelle

Au cours des premières décennies du XIXe siècle, la politisation du concept progresse, lui donnant une valeur d'opposition à l'ordre établi. En 1829, Heine ⁹⁷ affirme:

Mais quelle est la grande tâche de notre temps?

C'est l'émancipation. Non pas seulement celle des Irlandais, des Grecs, des Juifs de Francfort, des Noirs de l'Inde Occidentale, et des autres races opprimées, mais l'émancipation de tout le monde, et particulièrement de l'Europe, qui est devenue plus grande [« mündig »] et rompt maintenant le joug de fer des privilégiés, de l'aristocratie [...].

Chaque siècle contient sa tâche, dont la solution pousse l'humanité en avant. L'ancienne inégalité instaurée par le système féodal était peut-être nécessaire, ou était une condition nécessaire aux progrès [« Fortschritten »] de la civilisation, mais à présent elle les retient et suscite la révolte dans les cœurs civilisés. Les Français, le peuple d'une société dont l'inégalité était en contradiction de la manière la plus exaspérante avec le principe même de la société, souffraient nécessairement de la manière la plus profonde ; elles tentaient de faire valoir l'égalité en coupant les têtes de ceux qui tentaient avec insistance de s'élever au-dessus du reste, et leur révolution a été le signal de départ de la guerre de libération de l'humanité⁹⁸ (HEINE, 1863, p. 220-221)

⁹⁵ Sur cet aspect, cf. FORSTER, 2013a, p. 192.

⁹⁶ Comme le formule Forster : « der Abhängigkeit von leblosen Dingen ».

⁹⁷ Pour un rapprochement entre Heine et Spinoza, nous renvoyons au texte de Lefebvre (LEFEBVRE, 1982, p. 212-237).

⁹⁸ « Was ist aber diese große Aufgabe unserer Zeit?

« Es ist die Emanzipation. Nicht bloß die der Irländer, Griechen, Frankfurter Juden, westindischen Schwarzen und dergleichen gedrückten Volkes, sondern es ist die Emanzipation der ganzen Welt, absonderlich Europas, das mündig geworden ist, und sich jetzt losreißt von dem eisernen Gängelbände der Bevorrechteten, der Aristokratie [...]

« Jede Zeit hat ihre Aufgabe und durch die Lösung derselben rückt die Menschheit weiter. Die frühere Ungleichheit, durch das Feudalsystem in Europa gestiftet, war vielleicht notwendig, oder notwendige Bedingung zu den Fortschritten der Zivilisation; jetzt aber hemmt sie diese, empört sie die zivilisierten Herzen. Die Franzosen, das Volk der Gesellschaft, hat diese Ungleichheit, die mit dem Prinzip der Gesellschaft am unleidlichsten kollidiert, notwendigerweise am tiefsten erbittert, sie haben die Gleichheit zu erzwingen gesucht, indem sie die Häupter derjenigen, die durchaus hervorragen wollten, gelinde abschnitten, und die Revolution ward ein Signal für den Befreiungskrieg der Menschheit ».

On perçoit ici à nouveau la marque du temps déjà présente dans l'utopie de Sieyès. Si la domination de l'aristocratie pouvait se justifier par le passé, ce ne serait plus le cas dans les temps modernes. Chez Heine, l'émancipation décrit aussi bien une situation - puisque l'Europe a déjà atteint la majorité - qu'un acte réussi de transformation de l'ordre politique qui prend corps dans la lutte contre l'aristocratie et l'ordre féodal. En ce sens, par l'emploi de termes différents (*révolution* et *émancipation*), de Sieyès à Heine, il s'agit dans les deux cas de désigner à la fois le mouvement endogène de rupture avec le passé, qui s'effectue selon la logique positive et interne de la libération de soi (« *Selbstbefreiung* »), et la revendication politique d'une reconnaissance de la majorité qui lui emboîte le pas, engageant la logique négative et externe de la concession de la liberté (« *Freilassung* »). Par ailleurs, comme l'ont bien montré Koselleck et Grass, il apparaît que « le potentiel du mot d'ordre *émancipation* tenait au fait qu'il pouvait aussi bien renvoyer à un acte juridique ponctuel – l'égalité formelle, l'égalité devant la loi – qu'un aspect processuel – la fin de l'oppression, l'amélioration de la situation »⁹⁹ (KOSELLECK e GRASS, p. 168). Cela permettait ainsi d'englober en un seul mot la dimension juridique et la dimension historique. Mais il y a chez Heine la marque d'une philosophie de l'histoire, par quoi le champ historique s'en trouve spiritualisé.

Dans son *Histoire de la religion et de la philosophie en Allemagne*, publié en 1834, on perçoit bien la différence entre le primat accordé en France à la transformation matérielle et politique et celui qui est attribué en Allemagne à la transformation spirituelle et morale. À l'est du Rhin, comme nous l'avons évoqué précédemment, on assiste à l'intériorisation de l'idéal révolutionnaire français. Si en France l'énergie transformatrice était dirigée contre les privilèges féodaux, en Allemagne, notamment à partir de la *Critique de la raison pure*, la question consistait plutôt à abolir les obstacles et privilèges d'ordre intellectuel. Il y a en effet un parallélisme notable entre les deux processus : « des deux côtés du Rhin, nous voyons la même rupture avec le passé. Toute révérence faite à la tradition se trouve liquidée »¹⁰⁰ (HEINE, 1972, p. 254-255). Mais l'avantage va, selon Heine, à la rive orientale du Rhin, où il n'a pas été question de décapiter le roi, mais bien d'éliminer le théisme lui-même. En ce sens les Français, en dépit de toutes les transformations matérielles qu'ils ont accomplies, apparaissent, en

⁹⁹ « Es war die Stärke des Schlagworts "Emanzipation", daß sowohl der punktuelle Rechtsakt: die Gleichstellung, die Gleichberechtigung wie auch der Vorgang: die Entknechtung, die Verbesserung gemeint sein konnten ».

¹⁰⁰ « Auf beiden Seiten des Rheines sehen wir denselben Bruch mit der Vergangenheit, der Tradition wird alle Ehrfurcht aufgekündigt ».

comparaison des Allemand, comme « délicats et modérés »¹⁰¹ (HEINE, 1972, p. 258). La *Critique de la raison pure* était plus tranchante que n'importe quelle épée. Il ne s'agit pas pour Heine de condamner la Révolution française pour ses excès, mais plutôt, de montrer comment les transformations intellectuelles survenues en Allemagne ont dépassé les efforts révolutionnaires français. Kant, comme le soutient Heine, « a largement dépassé Robespierre en matière de terrorisme »¹⁰² (HEINE, 1972, p. 259-260). La transformation défendue par Heine ne peut donc pas s'en tenir au cadre formel ou matériel : la principale tâche qui se trouve à l'horizon de l'action est la transformation des mentalités. Et c'est en cela que consiste l'*Emanzipation*.

En 1840, Hermann Scheidler définit la vie humaine comme une triple lutte émancipatoire, où il distingue trois champs d'application du concept d'émancipation¹⁰³, renvoyant à trois formes de dépendance qui maintiennent l'être humain dans un état de minorité : (i) l'émancipation économique-industrielle, qui s'oppose à la dépendance vis-à-vis de la nature extérieure, (ii) l'émancipation politique, qui s'oppose à la dépendance due à l'action arbitraire des autres individus et (iii) l'émancipation morale, qui s'oppose à la dépendance vis-à-vis de la nature intérieure, caractérisée par la croyance dans l'autorité d'autrui et des sens. La première forme d'émancipation consiste en l'indépendance de l'homme par rapport à la nature et n'est possible que par le travail. La deuxième consiste à éliminer, par la garantie des libertés et des garanties individuelles dans le cadre du droit, la domination exercée par les hommes les uns sur les autres. Enfin, l'émancipation morale implique que l'homme se libère, par la raison, de la superstition et des passions.

L'*émancipation* est ainsi repensée dans les cadres de la sensibilité libérale allemande, à partir de son opposition avec les différentes formes d'hétéronomie, qu'elle soit politique, morale ou matérielle, en tout cas caractéristiques de l'ordre traditionnel en pleine dissolution. Si le concept de *révolution* était placé sous le signe de la rupture entre le processus historique et le moment de l'irruption révolutionnaire, c'est au contraire la réciprocité entre l'acte juridique ponctuel et le processus historique qui devient fondamentale avec le concept d'*émancipation*. En outre, là où le concept libéral de révolution, chez Sieyès par exemple, venait entériner la

¹⁰¹ « zahm und moderant ».

¹⁰²Voici la citation complète: « Wenn aber Immanuel Kant, dieser große Zerstörer im Reiche der Gedanken, an Terrorismus den Maximilian Robespierre weit übertraf, so hat er doch mit diesem manche Ähnlichkeiten, die zu einer Vergleichung beider Männer auffordern ».

¹⁰³Cf. SCHEIDLER, 1840, p. 9.

séparation entre l'État et la société, le concept juridique romain, qui se développe en lien étroit avec la Révolution française, approfondit encore cette séparation en y ajoutant la distinction entre le public et le privé, entre l'État et le citoyen. Dans le champ politique et moral, l'émancipation, conçue comme libération de soi, dépend à chaque instant de la satisfaction des conditions formelles de son développement, et renvoie alors aux revendications libérales liées à la liberté religieuse et à la liberté d'opinion ; par ces revendications, l'utilisation du terme, fidèle sans doute à son origine juridique, s'inscrit dans le cadre de l'État de droit.

Bien qu'il possède une dimension évolutionniste, le concept d'émancipation n'en présuppose pas moins, notamment dans le domaine politico-moral – comme nous l'avons vu avec Kant – l'existence d'un espace de liberté spirituelle rendant possible l'élargissement de la liberté politique. Le développement de l'auto-détermination est alors associé à une forme de pédagogie de l'histoire, et il incombe à l'État d'établir les conditions propices à ce développement. Dans cette perspective, l'égalité juridique pourrait autant être considérée comme la condition initiale d'un processus de libération de soi (« Selbstbefreiung ») que comme la reconnaissance *a posteriori* d'une maturation accomplie. Le concept d'émancipation continue alors de renvoyer à deux logiques distinctes ; c'est de là que dérive, en fonction de l'accent mis sur telle ou telle dimension, son potentiel tantôt révolutionnaire et tantôt conservateur. Lorsque l'accent porte sur l'acte juridique, l'émancipation devient la condition du développement de la liberté. La concession de la liberté (« Freilassung ») est la condition d'un processus de libération de soi (« Selbstbefreiung »). En revanche, lorsque l'accent porte sur la nécessité d'un processus organique de développement comme condition de la jouissance des droits politiques, alors la libération de soi (« Selbstbefreiung ») devient la condition de la concession de la liberté (« Freilassung »).

Tout à fait conscient de l'existence de ces deux dimensions, Scheidler établit en 1850 – à propos de l'émancipation des Juifs - une distinction entre l'émancipation externe (« äußern Emancipation ») et l'émancipation interne (« innern Emancipation »)¹⁰⁴. Il en conclue que, même si l'on concède l'égalité civile et politique à la communauté juive, il n'y aura là pour les Juifs qu'une émancipation externe, puisque l'émancipation interne se définit quant à elle comme

¹⁰⁴Nous avons conservé l'ancienne graphie de ces expressions, telles qu'elles étaient écrites par Scheidler. On en trouve des occurrences aux pages 310 et 313, mais cette problématique est développée par Scheidler tout au long de l'article (SCHEIDLER, 1850, p. 253-315).

« une émancipation élevée, une libération spirituelle intérieure de l'esclavage qu'est la croyance aveugle en l'autorité positive »¹⁰⁵ (SCHEIDLER, 1850, p. 266) – et suppose par conséquent la mise en œuvre d'une pédagogie publique. C'est un véritable dogme de la minorité qui émane ainsi de la perspective émancipatoire, qui sera fréquemment mobilisé, comme c'est le cas chez Scheidler, pour contester la concession de l'égalité civile à certains groupes sociaux. La logique de la libération de soi (« Selbstbefreiung ») continue donc de renvoyer à une logique de la maturation, ce qui affaiblit le potentiel proprement révolutionnaire du concept d'émancipation, et le fait dépendre de l'autorité politique autant que d'une logique pédagogique et élitiste. Nous avons à ce titre vu précédemment comment Sieyès en venait à se référer à une « mutlitude-enfant ». C'est un discours similaire qui sera d'ailleurs tenu au Brésil lors des débats portant sur l'abolition du travail servile ; le dogme de la minorité alimentera alors insidieusement les arguments de ceux qui soutiennent que les Noirs ne sont pas prêts pour accéder à la majorité. Dans une polémique contre les libéraux, José de Alencar affirme qu'il ne revient pas à l'État de décréter l'abolition, mais que celle-ci doit être le résultat de la révolution morale « opérée dans l'esprit public, dans les coutumes et les tendances de la population »¹⁰⁶. C'est cette révolution qui selon lui doit permettre l'« extinction efficace et pacifique d'une institution condamnée en principe par tous les Brésiliens, mais encore respectée, non seulement comme un droit, mais aussi comme une nécessité »¹⁰⁷ (ALENCAR, 1970, p. 1). Chez Alencar, l'argument de l'émancipation conduit donc en lui-même à soutenir que la société n'est pas encore préparée pour l'émancipation des Noirs à l'égard du travail servile ; une telle émancipation, si elle était entérinée par l'État, ne serait rien de plus qu'un abus du pouvoir public. La libération des esclaves doit se faire au sein même de la société, comme le résultat d'un processus naturel de maturation.

À chaque fois que l'application du terme « émancipation » se répand en dehors du champ du droit formel, pour entériner ou soutenir par exemple l'égalité juridique, le concept ouvre le flanc au conservatisme. La logique de la maturation autorise en effet une forme de tutelle élitiste à l'égard de son bénéficiaire potentiel, ce qui peut se manifester de trois manières différentes :

¹⁰⁵« eine höhere Emancipation, eine innere geistige Befreiung aus der Sklaverei eines blinden positiven Autoritätsglaubens ».

¹⁰⁶ « operada no espírito público, nos costumes e nas tendências da população » (ALENCAR, 1970, p.1).

¹⁰⁷ « a extinção eficaz e pacífica de uma instituição condenada em princípio por todos os brasileiros, mas respeitada ainda não só como um direito, mas como uma necessidade » (nous avons conservé la graphie originale en portugais).

(i) en admonestant l' « émancipable » à s'élever en termes intellectuels et moraux, (ii) en accordant à l'État un rôle prépondérant dans la gestion du processus de maturation, et (iii) en construisant une opinion publique éclairée. Le concept d'émancipation se retrouve alors lié à la perspective germinative propre à la pensée conservatrice allemande.

2.4. Émancipation politique et émancipation sociale

Si l'usage du concept d' « *Emanzipation* » est resté lié en Allemagne à une certaine référence au droit positif, cela n'empêche aucunement de penser le concept au-delà de cette conception strictement juridique. En tant qu'il se rapporte au droit, le concept d'émancipation implique la réfutation absolue de la réalité existante ; mais on peut néanmoins le penser dans son imbrication avec le réel. Nous nous référerons pour cela aux analyses de Laclau. Si, comme ce dernier l'affirme, le concept d'émancipation est fondamentalement scindé en deux matrices différentes, que nous pouvons caractériser rapidement comme la *logique du fondement* et la *logique de la dichotomie*, cela ne veut pas dire, comme le fait remarquer l'auteur, qu'on doive nécessairement choisir entre les deux (LACLAU, 1996, p. 15). D'après la logique de la dichotomie, l'émancipation se conçoit à partir de l'extériorité radicale qui oppose le moment émancipatoire à l'ordre social, assimilé à l'oppression. Cependant, d'après la logique du fondement, il existe des liens rationnels entre l'ordre pré-émancipatoire, le nouvel ordre « émancipé » et la transition située entre les deux, de sorte que l'émancipation constitue un seul et même processus. Avec la logique de la dichotomie, on perd de vue la transition entre l'état pré-émancipatoire et le nouveau moment social ; avec la logique du fondement, on perd de vue cette fois l'idée d'une rupture entre les deux états. Dans son article, Laclau aborde le problème de l'émancipation à travers l'analyse de deux discours émancipatoires : le discours chrétien du salut et le discours marxiste de la révolution du prolétariat. D'après son analyse, l'un comme l'autre présentent dans leur structure des logiques contradictoires. Pour Laclau, ces deux discours sont représentatifs de toute réflexion au sujet de l'émancipation, dans la mesure où ils pensent la transformation sociale à partir d'une certaine différence entre le particulier et l'universel, différence qui, dans le cas du premier discours, se trouve médiatisée, et dans celui du second, effacée.

Avec Kant, l'émancipation cesse de se rapporter à la présence d'une contrainte extérieure et se rattache essentiellement à une dynamique subjective. À partir de Kant, la question de l'émancipation implique alors nécessairement la réactivation du débat autour de la servitude volontaire, telle qu'elle est conçue par La Boétie¹⁰⁸. À la différence du concept de révolution qui, comme nous l'avons vu chez Sieyès, entérinait l'antériorité du sujet révolutionnaire par rapport au processus de libération, le concept d'émancipation, si l'on suit notamment une certaine lecture de Kant, n'oblige pas à présupposer un sujet de l'émancipation qui serait déjà « majeur ». Si pour Sieyès l'obstacle à l'acquisition de la liberté résidait essentiellement dans une contrainte extérieure, avec Kant l'obstacle est intériorisé. L'« Aufklärung » rejette toute stratégie volontariste, puisque la multitude n'est pas susceptible d'atteindre les Lumières, sinon très lentement. Si la révolution politique de Sieyès peut bien détruire un régime despotique, elle ne pourra pas éliminer les préjugés à l'origine de la servitude. Dans le passage de la révolution à l'émancipation, l'enjeu est déplacé du problème de la *lutte contre l'oppression* à celui de l'*autonomie de la volonté*. La transformation n'est plus conçue à partir d'une simple critique de la domination, mais à partir d'une critique de l'homme lui-même.

L'émancipation, associée à l'« Aufklärung », est alors le processus par lequel l'homme se libère de sa superstition ; et dans la perspective kantienne, ce n'est pas là simplement le résultat de l'éducation ou de la diffusion de la science, comme si la question était celle d'une prise de conscience de l'individu. L'émancipation renvoie plus étroitement à une conception intersubjective de la faculté de juger, qui est susceptible, par la réflexion, de libérer la conscience individuelle des conditions de jugement particulières pour lier son jugement à la faculté de l'universel qu'est la raison elle-même¹⁰⁹. Il y a là une véritable théorie du développement historique de la rationalité à partir des modes concrets d'existence des hommes. De tels modes d'existence se caractérisent par leur hétéronomie spirituelle ; il y a donc chez Kant une certaine primauté de la logique du fondement sur la logique de la dichotomie, qui s'atteste dans ses doutes quant à la possibilité d'une émancipation soudaine et généralisée. La rationalité, en tant que vocation à l'universel, émerge toujours lentement et de manière

¹⁰⁸ Cette question nous permet de réunir plusieurs auteurs : « La multitude, séduite par l'image d'un faux bien, travaille souvent à sa propre ruine » (MACHIAVELLI, 1983, p. 165 [I,53]). Elle est au cœur du célèbre opuscule de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*. Elle n'est pas non plus passée inaperçue de Spinoza – cf. *TT-P, Pref.*, p. 63. Plus récemment, cette question a été étudiée par Laurent Bove dans *La stratégie du conatus* (BOVE, 1996, p. 175-206).

¹⁰⁹ Cf., à ce propos le § 40 (Du goût comme une espèce *sensus communis*) de la troisième critique (KANT, 1986, p. 224-228).

conflictuelle au sein du magma des préjugés ; elle accomplit ainsi l'exhortation classique de Pindare : deviens ce que tu es ; de sorte que le *telos* n'a pas à s'accomplir contre les contingences et les accidents historiques, mais bien à travers eux. L'hétéronomie est mise au service de l'autonomie.

Si l'idée de révolution renvoie à la transformation comme libération, l'émancipation thématise quant à elle les conditions mêmes d'une libération effective. Ainsi, elle engage à la fois une perspective ascétique – en tant que dévoilement d'une vérité sous-jacente qu'il faudrait redécouvrir ou remémorer – et une perspective concrète, en tant que processus d'auto-détermination inscrit dans la réalité vécue. Rien n'est plus étranger à cette seconde perspective que l'idée selon laquelle l'humanité aurait à un certain moment dévié de sa route et oublié une vérité fondamentale, et qu'il y aurait dans son passé un principe ou un fondement à retrouver. Car le changement est inséparable des processus historiques, des malheurs de l'hétéronomie auxquels se heurte toute dynamique matérielle susceptible de réaliser l'idée de liberté.

Cette perspective est ensuite redéployée chez Hegel par le biais de la dialectique du maître et de l'esclave ; nous pouvons l'associer depuis ses premières formulations au concept politique d'émancipation. Et bien que Hegel n'emploie pas expressément le terme, on peut inférer de son œuvre, et en particulier de la dialectique du maître et de l'esclave, certains éléments pour penser ce concept. La domination du maître sur l'esclave conduit à une inversion des positions hiérarchiques d'origine, dans la mesure où le refus chez le maître de reconnaître l'esclave condamne ce dernier à être celui dont la reconnaissance est inutile au maître. En même temps, ce qui entoure le maître cesse de refléter un aspect humain. Le maître devient alors maître de rien. Parallèlement, par le travail, l'esclave transforme les choses et les prépare à la consommation ; il leur imprime ainsi ses propres idées, et finit par se reconnaître dans la réalité qui l'entoure. Ainsi, l'esclavage se révèle être, dans sa réalisation, l'inverse de ce qu'il était d'abord immédiatement (HEGEL, 1988, p. 134 [IV, A]). C'est à ce dernier stade de la dialectique que se constitue la base du développement de la société civile ainsi que de ses corollaires juridiques. Mais, chez Hegel, l'universel ne peut émerger du processus des médiations que s'il est déjà présupposé depuis le début, de sorte que la réalisation de la conscience de soi est atteinte lorsque son expression est reconnue comme adéquate par rapport à elle-même¹¹⁰. Il découle de

¹¹⁰ Il n'est donc pas seulement question de la dialectique du maître et de l'esclave, mais plus largement de la relation entre l'universel, le particulier et l'individuel. Hegel soutient que le concept d'universalité se développe à travers la

cette perspective que tout effort pour comprendre l'émancipation à partir de la lutte pour la reconnaissance aboutit, en dernière analyse, à une tautologie, inapte à appréhender effectivement l'idée de rupture. L'émancipation est conçue comme le passage progressif à un régime de liberté, qui prend la forme d'une négation de la négation.

Il n'est donc pas question de voir dans les obstacles historiquement contingents des pierres d'achoppement absolues qui se dresseraient sur le chemin de la libération humaine, comme s'ils constituaient des entraves extérieures à la capacité d'action humaine. Dans la philosophie allemande, ces obstacles sont intériorisés, et par conséquent le processus de transformation l'est également. Cela conduit au développement d'une critique généalogique du sujet de l'émancipation, à la lumière de laquelle un tel sujet doit adopter une attitude positive à l'égard de ses propres conditions historiques. C'est donc d'une éthique définie en des termes positifs, qui ne saurait être confondue avec la logique ascétique dans son sens traditionnel, comme celle du stoïcisme, qui implique un certain type de renoncement. Au contraire, comme l'a bien perçu Foucault, l'« *Aufklärung* », comme émancipation de la minorité, constitue un véritable *ethos*, qui modifie, au moyen de la raison, la relation préexistante entre autonomie et autorité (FOUCAULT, 2001, p. 265). Cet *ethos* philosophique engage donc une critique permanente de notre être historique, qui permet de refuser toute alternative simpliste, tout « chantage » obligeant à choisir entre une adhésion intégrale au présent et un rejet tout aussi complet. Pensée de façon rigoureuse, l'*Aufklärung* indique une imbrication entre le processus de libération et la vie ; cette dernière ne peut être séparée de l'erreur, de l'illusion, de la folie, de la superstition ou de la servitude, comme si elles étaient ses opposées ou ses négatifs. L'émancipation, lorsqu'on la pense en lien avec l'*Aufklärung*, intègre les processus de domination et d'asservissement dans des rapports nécessaires et singuliers, excluant toute conception héroïque consistant à affronter le monde de la vie comme s'il nous était extérieur, comme si la libération était une tranchée creusée en elle-même – selon une conception

particularité et l'individualité, qui sont pour ainsi dire ses véhicules (HEGEL, 1991b, p. 152-153 [§163]). De façon similaire, Hegel soulignera le rôle de l'État dans l'accomplissement de la vocation à l'universel propre à la vie humaine. En effet, l'« Esprit pensant de l'Histoire universelle » [« *der denkende Geist der Weltgeschichte* »], lorsqu'il se débarrasse de ses déterminations mondaines, parvient à l'universalité concrète et s'élève ainsi au savoir de l'Esprit absolu, de sorte que la nature et l'histoire ne sont rien d'autre que les « réceptacles de sa gloire » [« *Gefäße seiner Ehre* »] (*ibidem*, p. 431 [§552]).

réductrice opposant un dehors et un dedans. L'émancipation est alors une dynamique réursive, s'assumant comme une pulsion transformatrice de la réalité qui la constitue.

Aujourd'hui, les penseurs dits « communautaristes »¹¹¹ comme Axel Honneth et Charles Taylor défendent la reconnaissance comme étant la condition nécessaire à la constitution d'une subjectivité intégrale. Dans le cas de Honneth, cette position conduit à une préférence pour les écrits historico-politiques de Marx, où les conflits sociaux ne sont pas expliqués dans les termes de sa théorie du capitalisme – qui révèle des inclinations plus utilitaristes – mais bien à partir des positions morales des acteurs collectifs au sein de la société ; il s'agit donc de concevoir les conflits sociaux à partir de la progressive expansion des rapports de reconnaissance¹¹². La « grammaire morale » culmine en effet dans la subordination des différences entre les acteurs à une totalité constituée par les rapports de reconnaissance, qui n'admet pas de rupture, mais seulement une expansion progressive. Par ailleurs, en subordonnant les conflits économiques aux relations morales, Honneth sépare de manière étanche les champs de l'économie et de l'éthique, par quoi les questions relatives à la justice distributive doivent être comprises « dans les termes de catégories normatives qui dérivent d'une théorie de la reconnaissance suffisamment différenciée »¹¹³ (HONNETH, 2003, p. 126). Honneth développe ainsi pleinement certaines tendances déjà à l'œuvre dans la philosophie allemande, de Kant à Hegel. Ces tendances se heurtent cependant à certaines difficultés, lorsqu'il s'agit de penser une véritable rupture.

2.5 Les apories de l'émancipation

¹¹¹ Nous nous référons ici à la distinction classique entre libéralisme et communautarisme, qui voit le jour avec la critique formulée par MacIntyre contre présupposés développés par Rawls en 1971 dans sa *Theory of Justice*, où ce dernier établit le principe de la « fair equality of opportunity » ; selon ce principe, l'action de l'État en termes de justice consiste en la garantie d'une égalité d'opportunités entre les individus, ce qui consacre le principe de l'égalité formelle. Les critiques formulées par MacIntyre – de même que par Taylor, Sandel et Walzer - à l'encontre de Rawls s'appuyaient sur des arguments à forte influence hégélienne, comme la mise en évidence de la nature sociale des individus. Il n'est pas dans notre intention de faire l'analyse de ce débat, ni de discuter l'exactitude de telles catégories, qui ont en réalité considérablement aplanit la théorie politique contemporaine. Pour une différenciation rapide du libéralisme et du communautarisme, qui présente les avantages d'un modèle délibératif, cf. HABERMAS, Jürgen. *Between facts and norms*. Cambridge: The MIT, 1996, p. 308-314.

¹¹² HONNETH, Axel. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: The MIT Press, 1995, p. 151.

¹¹³ « in terms of normative categories that come from a sufficiently differentiated theory of recognition ».

Au terme de ces considérations, on s'aperçoit des liens qui existent entre le concept d'émancipation et le concept de révolution tel qu'il est conçu par Sieyès. Dans cette section, nous analyserons ces deux concepts à partir de deux couples de catégories : d'un côté, la catégorie de para-politique¹¹⁴ et le paradigme politique¹¹⁵, et de l'autre, la catégorie de méta-politique¹¹⁶ et le paradigme de la critique de la domination¹¹⁷. Le premier couple de catégories entretient, comme nous le verrons, une relation privilégiée avec le domaine juridique, et avec le « paradigme centré sur la loi »¹¹⁸, comme préfère l'appeler Pocock (POCOCK, 2002, p. 37). D'après cette conception juricidiste, le fondement ultime de l'ordre social résiderait dans les droits subjectifs, qui seraient eux-mêmes garantis par l'État, seul composant de l'état civil à jouir d'une liberté pleine et entière, c'est-à-dire d'une liberté qui ne soit pas définie de manière négative. En explorant ainsi la relation entre les concepts d'émancipation et de révolution à la lumière de ces catégories – et en lien avec leur dimension juridique –, nous pensons pouvoir faire apparaître les liens qui existent entre ces catégories et la perspective libérale et juricidiste.

La para-politique constitue pour Rancière l'une des trois figures de la « politique des philosophes »¹¹⁹ (RANCIÈRE, 1995, p. 93-131). La para-politique, tout comme les autres « figures », désigne une manière de traiter le problème du politique, c'est-à-dire la question du tort ou de la part des sans-part, qui renvoie fondamentalement à l'idée d'injustice. Les philosophies politiques ont cela en commun qu'elles assimilent la politique à la police ; toutes prétendent par là abolir la possibilité même de l'injustice. La police correspond en effet à la technique de gouvernement ; elle organise un certain ordre de distribution des places et des fonctions qui définissent le corps social, et délimite certains espaces comme privés, et d'autres, comme publics. Il ne s'agit pas tant d'une discipline imposée du haut vers le bas que d'une règle interne et sensible qui décide de la manière dont les corps *apparaissent*. La police est la « configuration des *occupations* et des propriétés des espaces où ces occupations sont

¹¹⁴ Élaborée par Rancière (RANCIÈRE, 1995, p. 105-119).

¹¹⁵ Décrite par Abensour (ABENSOUR, 2003, p. 129-137).

¹¹⁶ Définie par Rancière (RANCIÈRE, 1995, 119-131).

¹¹⁷ Exposée par Abensour (ABENSOUR, 2003, p. 137-145).

¹¹⁸ « law-centered paradigm ».

¹¹⁹ Les autres figures sont celles de l'archi-politique et de la méta-politique. La para-politique autant que la méta-politique se manifestent fréquemment dans la modernité. L'archi-politique, de matrice platonicienne, correspond quant à elle dans une large mesure à une société d'ordres ; le politique s'identifie au social, et l'espace occupé par tel agent de l'ordre social dépend de l'exercice de prérogatives politiques déterminées.

distribuées » (RANCIÈRE, 1995, p. 52). La politique, quant à elle, n'existe que par la réalisation de l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui, sans qu'intervienne aucun principe extérieur à cette relation pour réguler la distribution et le décompte des parts qui composent le corps social. Ainsi, l'activité proprement politique est celle qui « déplace un corps du lieu qui lui était assigné ou change la destination d'un lieu ; elle fait voir ce qui n'avait pas lieu d'être vu, fait entendre un discours là où seul le bruit avait son lieu, fait entendre comme discours ce qui n'était entendu que comme bruit ». La politique est ce qui permet de faire apparaître comment l'ordre policier dans son ensemble, c'est-à-dire le système de distribution des places et des fonctions, repose en dernière instance sur une pure contingence. En somme, l'activité politique est un mode d'explicitation qui, en actualisant le principe d'égalité, perturbe et défait les divisions sensibles de l'ordre policier.

Nous avons évoqué à propos de Sieyès le lien qui existait entre sa conception de la politique et la caractérisation par Rancière de la para-politique. La para-politique moderne présente ainsi trois caractéristiques fondamentales : (i) en dehors de la souveraineté il n'y a que des individus ; (ii) la politique n'a lieu que par l'avènement de la souveraineté, c'est-à-dire par l'aliénation initiale de la liberté des individus ; et (iii) le droit est érigé en principe fondamental de la communauté politique, ce qui donne une certaine primauté à l'universel sur le particulier et élimine la possibilité du dissensus. Ces caractéristiques se retrouvent également dans la description par Abensour du paradigme politique. Ce dernier se fonde lui aussi sur une certaine séparation vis-à-vis du social. En effet, « le social peut d'autant moins être fondement du politique, au sens d'un principe déterminant, qu'il ne peut y avoir société sans institution politique [...] ». De plus, à l'encontre du confessionnalisme, ainsi que du matérialisme et de toute autre doctrine qui subordonnerait l'univers humain à la réalité extérieure, ce paradigme affirme l'autosuffisance du politique ; le paradigme politique procède ainsi de la pleine affirmation de la singularité des choses politiques, indépendamment de toute autre dimension. L'autosuffisance du politique, son irréductibilité à tout autre dimension, interdit d'assimiler la politique à la domination – celle-ci n'appartient qu'aux champs du social et du privé. Hannah Arendt situait ainsi la domination dans le cadre de l'*oikos* (οἶκος), où le père de famille régnait comme un despote. Comme elle le montre, *dominus* et *pater familias* étaient des synonymes¹²⁰

¹²⁰ D'après Fustel de Coulanges cité par Arendt, « tous les mots grecs et latins qui indiquent une idée de domination sur les autres, comme *rex*, *pater*, *anax*, *basileus*, se réfèrent à l'origine aux relations domestiques, et étaient les

(ARENDDT, 1998, p. 27). Dans le cadre du paradigme politique, l'émancipation est liée à sa forme classique, à savoir, la libération de l'autorité du père (*pater potestas*) renforcée le hiatus existant entre l'*oikos* et la *polis*. Ainsi, tandis que les relations privées sont définies comme asymétriques, hiérarchiques et hétéronomes, la politique se définit quant à elle par la symétrie, l'égalité et l'autonomie. L'attitude-limite propre au paradigme politique est l'irénisme, à savoir « une représentation de la politique comme une activité qui serait appelée à se déployer dans un espace lisse, sans aspérité, sans clivage ni conflit, orientée vers une intersubjectivité pacifique et sans problème » (ABENSOUR, 2003, p. 122).

Ce premier couple de catégories (para-politique et paradigme politique) est directement lié à une conception politique de l'émancipation. Ces catégories s'opposent donc à une autre paire conceptuelle (méta-politique et paradigme critique de la domination), qui renvoie à une conception sociale de l'émancipation. La méta-politique est fondamentalement une symptomatologie qui suspecte chaque élément de la politique, dénonçant en elle l'absence de vérité – de sorte que la vérité de la politique consiste en la manifestation de sa fausseté. La source de ce soupçon provient d'un questionnement quant à l'existence de l'idéal rousseauiste de la souveraineté citoyenne, à laquelle elle oppose une réalité qui, en dernière instance, renvoie à la conception hobbesienne de la guerre de tous contre tous. Par conséquent l'émancipation ne peut se jouer dans le cadre de la citoyenneté politique, où la liberté humaine n'est rien de plus qu'une mauvaise blague. L'échec de la citoyenneté à accomplir la promesse de l'humanité véritable dissimule en réalité le fait qu'elle est simplement l'instrument de la mise en place d'une nouvelle forme de domination. La citoyenneté politique n'est que le masque derrière lequel s'est construite la société. Le social, inversement, est conçu comme la vérité de la politique ; ce n'est pas une vérité qui serait indice d'elle-même et de la fausseté, comme le suggérerait une conception spinoziste, mais plutôt une vérité qui ne peut être conçue qu'à partir du dévoilement du faux. En d'autres termes, le faux est indice de lui-même et de la vérité. C'est donc une conception nihiliste de la vérité, construite le nihilisme qu'implique la fausseté de toute politique : la vérité n'est rien de plus que l'explicitation de la fausseté. Le social ne possède pas de consistance propre ; il est plutôt la simple non-vérité de la politique. La conception méta-politique ne peut donc jamais proposer de thérapeutique, et doit se contenter d'être, comme nous

noms que les esclaves donnaient à leur maître » (« all Greek and Latin words which express some rulership over others, such as *rex*, *pater*, *anax*, *basileus*, refer originally to household relationships and were names the slaves gave to their master »).

l'avons évoqué plus haut, une symptomatologie, qui détecte les symptômes d'un mal fondamental. D'après Rancière, c'est Marx qui, dans *La Question juive*, a donné « la formulation canonique de l'interprétation méta-politique » (RANCIÈRE, 1995, p. 120), en dénonçant la distance entre l'ordre politico-légal et la condition des hommes en société. Pour Rancière, la lutte des classes apparaît chez Marx comme le mouvement véritable de la société, comme une force sociale qui, portée à son point le plus extrême, serait capable de réduire en pièce les illusions et les nouveaux simulacres de la société bourgeoise. La lutte du prolétariat incarne alors la vérité du politique, l'énigme du politique¹²¹.

De la même manière, le paradigme de la critique de la domination se caractérise par la condamnation radicale de la domination à tous les niveaux. Cette défiance, lorsqu'elle est généralisée et radicalisée, finit par se porter également sur toute promesse de libération. Tout comme dans la perspective méta-politique, la politique, dans ce paradigme, n'est pas pensée à partir l'idée d'émancipation, mais avant tout à partir de celle de domination ; de sorte que l'émancipation ne consiste pas tant en l'institution d'une communauté politique libre qu'en l'élimination de la politique elle-même, qui consiste à transcender toutes les formes de domination. À ce sujet, Abensour renvoie principalement à Marx, à Nietzsche, à Freud et à la théorie critique en général. Dans ce paradigme, la *libido dominandi* est considérée comme la motivation suprême des hommes, que ce soit dans l'apaisement des conflits sociaux ou dans la lutte pour la libération. Les conflits sont en effet pensés à partir des rapports de force qui constituent l'intériorité de l'homme et qui se déploient dans tous les domaines de la vie sociale, depuis la famille jusqu'à l'État, en passant par les relations de travail. À partir de ces remarques, et même si l'on conçoit l'émancipation comme le corollaire du paradigme politique, on s'aperçoit, à la lumière du paradigme critique de la domination, que ce qui représentait un

¹²¹ Nous attirons l'attention du lecteur sur le travail de Thamy Pogrebinschi (POGREBINSCHI, 2009), qui se sert de la perspective méta-politique comme une clé d'interprétation de Marx. À ce titre, si la caractérisation de cette perspective est négativement connotée chez Rancière, elle est chez Pogrebinschi tout à fait positive. Les deux analyses s'appuient néanmoins essentiellement sur les ouvrages écrits par Marx jusqu'en 1845. Nous ne pouvons souscrire à l'analyse selon laquelle le social, chez Marx, serait seulement la non-vérité de la politique, et serait par conséquent dépourvu de réalité propre. Car en réalité tout l'effort concentré dans *Le Capital* consiste précisément à faire apparaître la spécificité du social. Rancière s'en tient une interprétation orthodoxe de l'œuvre de Marx, où la distinction entre infrastructure et superstructure est appréhendée de manière rigide, sans prendre en compte les innombrables textes où Marx nuance cette perspective. Nous rejoignons néanmoins Rancière dans l'idée que, portée à ses ultimes conséquences méta-politiques, la critique présentée dans des textes comme *La Question juive* – de même d'ailleurs que le travail de Pogrebinschi – possède de fait des liens avec l'idée libérale de fin de l'histoire et de fin de la politique.

authentique processus de libération n'est rien de plus que l'avènement de nouvelles formes de domination. Le paradigme critique de la domination est donc un athéisme politique radical, une sorte d'*epoché* politique, qui soumet au soupçon toute expérience politique. Abensour distingue trois niveaux critiques inhérents à ce paradigme, que nous pourrions d'ailleurs rapprocher des trois émancipations exposées par Scheidler dans le cadre du paradigme politique¹²². Il s'agit : (i) de la domination de la nature extérieure, (ii) de la domination de l'homme par l'homme et (iii) de la domination de la nature intérieure. En d'autres termes, tout ce qui a trait à la réalisation du projet d'émancipation de la première moitié du XIXe siècle se mue, dans le paradigme critique de la domination, en une simple manifestation moderne du pouvoir archaïque, de la soumission de l'homme à l'homme. Il y a là une défiance typiquement marxiste, bien résumée dans l'affirmation de Marx : « toutes les subversions¹²³ contribuent au perfectionnement de cette machine [l'État] plutôt qu'elles ne le brisent »¹²⁴ (MARX, 1960, p. 197). L'attitude-limite propre à cette conception politique est, selon Abensour, le catastrophisme. En effet, « en pensant l'histoire sous le signe de la répétition de la domination et de la domination de la répétition, l'histoire se présente à l'interprète comme une éternelle catastrophe » (ABENSOUR, 2003, p. 134). Le catastrophisme empêche l'interprète de percevoir les brèches de liberté qui surgissent lors des moments instituants de la liberté commune, que ce soit dans la démocratie grecque, dans la république romaine ou dans les grandes révolutions modernes. Il a donc en commun avec la conception méta-politique un certain nihilisme.

Ainsi le concept d'émancipation ne semble pas sortir indemne d'un examen à la lumière des catégories élaborées par Abensour et par Rancière. Dans la logique politique autant que dans la perspective critique de la domination, il ne saurait être caractérisé comme progressiste dans l'absolu. Si d'un côté l'émancipation invite à laisser de côté le social pour privilégier un espace où les hommes peuvent interagir comme des citoyens libres et égaux, ces idéaux sont de l'autre côté dénoncés comme une abstraction, et non pas seulement une abstraction inoffensive, sans effets sur la vie matérielle, mais comme une abstraction qui renforce subrepticement les mécanismes de domination - ce qu'Althusser appellera l'idéologie. Par ailleurs, étant donné le paradigme critique de la domination n'appréhende la réalité que de manière nihiliste – celle ci

¹²² Cf. plus haut, p. 46, la distinction des trois émancipations de Scheidler : (i) émancipation de nature extérieure, (ii) émancipation politique et (iii) émancipation de nature intérieure.

¹²³ Marx fait référence aux grandes révolutions du XVIIIe et du XIXe siècles.

¹²⁴ « Alle Umwälzungen vervollkommneten diese Maschine statt sie zu brechen ».

n'est pas conçue comme indice d'elle-même, mais comme dévoilement du faux - il se montre incapable d'appréhender la spécificité du politique. En ce sens, l'appel abstrait à une vérité sous-jacente au politique n'est pas moins idéaliste que la conception de la politique comme domaine de l'autonomie. Qu'elle soit pensée dans son opposition formelle à l'esclavage ou sous le modèle de la double négation, comme vérité de la fausseté, l'émancipation ne peut apparaître comme un projet de transformation réellement immanent, apte à penser l'émergence de la puissance à partir de l'impuissance ; elle se réduit plutôt à l'affirmation de l'irréalité du monde phénoménal, qui se trouve assimilé à la politique.

2.6. Conclusion

Dans le présent chapitre, nous avons tenté de montrer comment l'idéal de transformation de la réalité s'était incarné dans l'histoire humaine à partir de la modernité, et ce, principalement à partir de deux concepts : la révolution et l'émancipation. En un sens, comme nous l'avons vu à propos de Sieyès et de l'idéalisme allemand, ces deux concepts impliquent un contraste plus ou moins fort entre la sphère de la politique, conçue de manière éminemment formelle, et le champ social, en tant qu'espace marqué par l'hétéronomie. Pourtant, si la révolution semble impliquer une logique volontariste de mobilisation des masses, l'émancipation traite le problème de la transformation de manière essentiellement processuelle, oscillant sans jamais se décider entre une logique du fondement qui lui est propre et une logique de la dichotomie, qu'elle partage avec le discours révolutionnaire.

C'est principalement par le concept d'émancipation, et non par celui de révolution, que s'actualise le problème de la servitude volontaire posé par La Boétie dans le cadre d'une certaine défiance en Allemagne à l'égard des transformations mises en œuvre par les Français à partir de 1789. Le problème de la transformation n'y est pas simplement pensé dans l'opposition entre un acteur révolutionnaire et un ordre répressif qui lui serait extérieur, c'est-à-dire dans les termes de l'émancipation politique ou extérieure, telle que la définissait Scheidler en 1849. La principale différence entre le concept d'émancipation et celui de révolution tient d'une part à la mise en avant de la processualité et d'autre part à la mise au jour d'un fondement de la transformation. La rupture ne sépare donc pas le dedans et le dehors, le sujet révolutionnaire et la domination. En outre, du fait de ses racines romano-juridiques, le concept d'émancipation se

trouve associé à l'idée de responsabilité. La condition de l'homme est le fait de l'homme lui-même : on le tient pour responsable de sa situation de sujétion politique et morale.

Les deux concepts – d'émancipation et de révolution – engagent la logique du « deviens ce que tu es », c'est-à-dire l'idée d'un recentrement de l'homme, d'un recouvrement de ses propres forces, de sorte qu'ils impliquent une différence fondamentale entre le particulier et l'universel. Mais il est tout à fait certain que le concept d'émancipation représente de ce point de vue une innovation, dans la mesure où il est conçu à partir d'une logique *intérieure*, comme *émancipation intérieure*, par quoi le problème de la libération déborde le cadre du formalisme juridique pour se déployer sous la forme d'une émancipation sociale¹²⁵ ou d'une émancipation spirituelle. Le politique est alors associé à un certain faux-semblant, à une logique de l'apparence qui préserve, voire renforce, les véritables mécanismes de la domination. En ce sens, l'émancipation se conçoit, dès avant Marx, comme une défiance à l'égard du politique et de ses solutions formelles ; elle soumet la politique à une forme d'essentialisation de son existence ou de son apparaître, partant du fait que la *ratio essendi* des phénomènes politiques ne peut être trouvée dans la politique, mais uniquement en dehors d'elle.

Le recours à Rancière a fait apparaître la nature foncièrement méta-politique du discours d'émancipation, et nous a permis de le distinguer, quoique partiellement, du discours de la révolution. La différence entre les deux discours procède d'une certaine logique de devenir-monde de la métaphysique, où la réalité ordinaire était toujours rapportée à une sorte d'*arché*, de fondement. L'objectif de la méta-politique est de faire coïncider l'essence et l'existence, ce qui revient précisément à abolir toutes les formes d'aliénation. C'est en définitive une logique de transparence ou de dévoilement. Car telle est la fin ultime de l'émancipation : la production d'une société transparente, c'est-à-dire d'une société qui réaliserait pleinement son essence – *contre son existence concrète*. L'émancipation ne peut alors être conçue qu'en se distinguant de ce qui existe effectivement, et qui se caractérise par une forme d'opacité irrationnelle.

¹²⁵ Nous reprendrons le thème de l'émancipation sociale le prochain chapitre, consacré à Marx.

3. Le jeune Marx: entre révolution et émancipation

Dans le présent chapitre, notre objectif est d'analyser la manière dont Marx conçoit entre 1842 et 1845 le problème de la transformation de la société. Au cours de cette brève période, la philosophie politique de Marx connaît une inflexion importante : elle laisse de côté ses aspects para-politiques, prédominants jusqu'à la rédaction en 1843 de la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*), pour développer à partir de ce moment une conception fondamentalement méta-politique, qui connaîtra elle-même par la suite un certain nombre de modifications. Nous ne souscrivons donc pas à l'opinion de Galvano della Volpe, qui perçoit une rupture définitive dans l'œuvre de Marx à partir de la *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, en se fondant sur un passage du post-scriptum à la seconde édition du *Capital* datant de 1873 : « Cela fait presque trente ans que j'ai fait la critique de la dimension mystificatrice de la dialectique hégélienne, et je l'ai fait quand celle-ci était encore à la mode »¹²⁶ (MARX, 1962b, p. 27). G. della Volpe voit dans ces propos l'évidence d'une naissance de la « conscience de cette nouvelle *méthode* dialectico-matérialiste en tant que dialectico-expérimentale (galiléenne) qui sera appliquée dans la recherche (historico-dialectique) du *Capital* [...] »¹²⁷ (DELLA VOLPE, 1997, p. 143). Plus récemment, dans *La Démocratie contre l'État*, paru en 1997, Abensour a cherché à souligner l'importance des textes écrits par Marx entre 1843 et 1844, où la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* figurait à nouveau comme œuvre paradigmatique.

Il faut préciser que notre intention n'est pas de construire une périodisation de l'œuvre de Marx, comme l'ont fait Colletti, Della Volpe, Althusser, Abensour lui-même et Kouvélakis. Notre effort consiste surtout à identifier certains mouvements à l'intérieur son œuvre. Ainsi, en partant des suggestions de Della Volpe, qui signalent un changement dans la posture de Marx à partir de la rédaction de la *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, nous tenterons dans ce chapitre de comprendre comment évolue la théorie marxienne de la transformation dans la période qui va de 1840 à 1845, année où Marx s'installe à Bruxelles. Dans un premier temps,

¹²⁶ « Die mystifizierende Seite der Hegeischen Dialektik habe ich vor beinahe 30 Jahren, zu einer Zeit kritisiert, wo sie noch Tagesmode war ».

¹²⁷ « [...] è già evidente come nasca qui la coscienza di quel nuovo metodo dialettico-materialistico in quanto dialettico-sperimentale (galileiano) che sarà applicato nella indagine (storico-dialettica) del Capitale [...] ».

jusqu'en 1843, alors que Marx était lié à la *Rheinische Zeitung*, sa conception est restée liée à une perspective libérale-démocratique, marquée par une opposition à l'État confessionnel et aux formes politiques de l'Ancien Régime, ce qui se manifeste à la fois dans l'utopie de l'État rationnel (*Vernunftstaat*) et dans la consécration de l'autonomie du politique. Il s'agit alors de valoriser la révolution politique. Mais à partir de ses méditations de Kreuznach, Marx développe ensuite – d'abord sous la forme d'un règlement de comptes avec la vision hégélienne de l'État – une critique fulgurante de la révolution politique. C'est à partir de cette période que Marx formule son analyse autour du concept d'émancipation, qui apparaît principalement dans ses textes à travers les deux expressions que sont l'*émancipation humaine* et l'*émancipation sociale*. Marx ne se contente alors déjà plus de la *République* et de la *révolution politique* censée l'accomplir. Il invoque à la place la *Démocratie*, ainsi que son corollaire : l'*émancipation humaine*, forme radicale de révolution.

À partir de la comparaison de ces deux moments, nous voudrions éclairer le mouvement de la pensée politique de Marx, depuis une conception para-politique jusqu'à une conception méta-politique. Mais, comme nous l'avons dit, il ne s'agit pas simplement d'établir une périodisation. Nous cherchons avant tout à identifier un ensemble de dissemblances à même de caractériser dans la philosophie de Marx un constant processus de réélaboration, de manière à pouvoir comprendre les transformations profondes par lesquelles est passée sa pensée entre 1844 et 1845. Ce qui nous intéresse, c'est donc de saisir la pensée de Marx comme un mouvement continu, plein de revirements et de dérives. Si, par exemple, certaines de ses évolutions sont déjà en germe en 1841 dans sa thèse de doctorat, nous le voyons reprendre à nouveau plus tard ce chemin après l'avoir abandonné, alors même qu'il semble avoir délaissé ses convictions de l'époque. Toute périodisation possède une dimension moraliste, dans la mesure où un ensemble d'énoncés s'y trouve élevé à une position de supériorité épistémologique par rapport à ce qu'on considère comme de simples « résidus ». À condition d'admettre ces quelques réserves, nous pouvons souscrire à l'hypothèse selon laquelle, après une série de réélaborations profondes, la philosophie a finalement cessé d'être une préoccupation pour Marx, comme si, jamais satisfait des réélaborations qu'il tentait de lui imprimer, il avait finalement renoncé à y voir une discipline susceptible de l'aider dans le développement des problématiques auxquelles il se trouvait confronté. Marx « écrit dans la conjoncture » (BALIBAR, 2001, p. 7). Et le contexte l'a conduit à abandonner la philosophie pour mieux penser le thème de la transformation à la lumière de nouvelles perspectives épistémologiques ; mais il n'a jamais

cessé pour autant d'imprimer à ses recherches la marque d'un certain nombre d'idées philosophiques.

3.1. L'Utopie de Marx : l'État comme réalisation de la liberté rationnelle

Le contexte spirituel de l'engagement de Marx dans le journalisme radical est profondément marqué par l'exaltation de la politique ; ses contributions sont dans une large mesure une combinaison du jacobinisme avec la philosophie alors hégémonique en Allemagne, dont provient l'idéal la liberté rationnelle (*vernünftigen Freiheit*) qui imprègne ces textes. Au sein de la *Rheinische Zeitung*, dans un contexte de forte influence hégélienne, les textes de Marx privilégient deux références centrales : Kant et Fichte. Et ils s'opposent essentiellement à quatre entités distinctes : (i) la censure, (ii) le despotisme politique, (iii) le confessionnalisme¹²⁸ et (iv) les institutions féodales. Mais il ne s'agit pas exclusivement d'un positionnement politique. En s'insurgeant contre les aspects réactionnaires de la réalité sociale, Marx en appelle à la philosophie de son temps, et associe son propre engagement journalistique et politique à une interprétation de l'histoire de la philosophie. En ce sens, sa critique tire sa légitimité d'une relation spécifique avec son époque. La pratique politique, concrétisée dans l'intervention journalistique, est alors pour Marx le meilleur moyen de faire valoir les tâches qu'il aperçoit à l'horizon de son temps historique. Le journalisme constitue pour lui l'action politique la plus authentique qui soit ; elle permet la pleine réalisation de la théorie de l'histoire qu'il défend à l'époque.

En 1841, dans sa thèse de doctorat¹²⁹, Marx établit une claire distinction entre les deux courants qui se disputent alors le contexte politico-philosophique allemand : le parti libéral (*liberale Partei*) et les adeptes de la philosophie positive (*positive Philosophie*). Marx cherche avant tout à situer sa critique philosophique dans une sorte de plan d'immanence, de manière à ce que, en participant au processus de transformation du réel, la critique soit à même

¹²⁸ Nous désignons par ce terme le théologico-politique, la confusion entre politique et religion.

¹²⁹ Nous nous référons ici à l'appendice de la thèse de doctorat de Marx, plus spécifiquement à la section « Principe général de la différence entre les philosophies de la nature de Démocrite et Épicure » (MARX, 1968b, p. 325-335).

d'appréhender l'engendrement de sa propre position. Pour penser la libération, il faut concevoir une philosophie qui puisse se libérer de sa position comme système particulier¹³⁰. Marx semble en effet adhérer à une tentative philosophique de dépasser la dichotomie du concept et de la réalité, et de se soustraire ainsi au risque du particularisme qui menace tout système philosophique dogmatique dans la mesure où il rompt avec l'auto-suffisance interne (*inner Selbstgenügsamkeit*) et la réciprocité (*Abrundung*) à l'égard du monde. Marx reproduit alors certains des arguments présents dans la caractérisation par Jacobi de l'*Aufklärung* comme phénomène nihiliste¹³¹ ; par cet éloignement du monde qui caractérise une telle philosophie négative, « ce qui était une lumière intérieure devient une flamme vorace tournée vers le dehors. En résulte que le monde devient philosophique en même temps que la philosophie devient mondaine »¹³² (MARX, 1968b, p. 328). La même philosophie qui, séparée du monde, cherche à lui imposer un ordre, succombe dans le même geste à la force de l'ordre que lui impose le monde. Ce qui triomphe alors des deux côtés, c'est seulement la pure partialité, avide d'auto-suffisance interne et de réciprocité¹³³.

Mais Marx était fort loin de délaisser une philosophie du concept au profit d'une philosophie positive – cette dernière se caractérisant, dans l'imaginaire jeune-hégélien¹³⁴, et à l'image de la philosophie de Jacobi lui-même, par la subordination du concept à la réalité concrète¹³⁵. Ainsi, dans sa thèse de doctorat, Marx se fixait le défi de penser la transformation

¹³⁰ En ce sens, nous renvoyons le lecteur à la formulation de Marx : « sa libération [la philosophie critique] du monde de la non-philosophie est en même temps sa propre libération par rapport à la philosophie qui la retient prisonnière d'un système particulier » (*Ihre Freimachung der Welt von der Unphilosophie ist zugleich ihre eigene Befreiung von der Philosophie, die sie als ein bestimmtes System in Fesseln schlug*) (MARX, 1968b, p. 329).

¹³¹ La popularisation en philosophie de l'usage du terme de « nihilisme » s'est faite par Jacobi, notamment dans sa correspondance avec Fichte, où il accuse ce dernier de nihilisme (JACOBI, 1994b, p. 519).

¹³² « Was innerliches Licht war, wird zur verzehrenden Flamme, die sich nach außen wendet. So ergibt sich die Konsequenz, daß das Philosophisch-Werden der Welt zugleich ein Weltlich-Werden der Philosophie ».

¹³³ Une telle philosophie n'a donc pas la force de la *critique critique*, et correspondrait plutôt à la *critique absolue* (*absoluten Kritik*). V. MARX, 1962a, p. 82.

¹³⁴ Dix ans après la mort de Hegel, Schelling est nommé professeur de l'Université de Berlin. Parmi les étudiants qui suivent ses cours, on note la présence de Kierkegaard et Bakounine, ainsi que d'Engels, qui a écrit plusieurs pamphlets contre Schelling (Cf. ENGELS, 1967, p. 163-245).

¹³⁵ Il est fort difficile d'établir avec précision ce que Marx entendait, à ce moment, d'une côté par « philosophie positive » et de l'autre par « parti libéral ». Un lieu commun chez les commentateurs consiste à reprendre l'analyse proposée par les éditeurs de la *MEW* (*Marx-Engels-Werke*), qui soutiennent que le parti libéral aurait été composé de jeunes hégéliens, parmi lesquels on compte Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach et Arnold Ruge, tous accusés d'athéisme et de radicalisme politique. Il y aurait de l'autre côté Christian Hermann Weisse, Immanuel Hermann Fichte Junior (fils de Johann Gottlieb Fichte), Franz Xaver von Baade et Aton Günther, liés quant à eux à la pensée théologique et partisans d'une subordination de la philosophie à la religion, faisant de la révélation divine la seule source de la connaissance « positive » (cf. note 51 – MARX, 1968b, p. 328). Il n'est pas question ici de d'étudier dans le détail chacun des penseurs affiliés aux deux groupes décrits par Marx. Toutefois, et nous nous rapprochons

sans retomber dans le marasme d'une *Weltanschauung* politique de plus. Telle est la motivation la plus notable et la plus constante des recherches et des actions politiques entreprises par Marx : non pas seulement l'imposition d'un devoir-être (*Sollen*) de plus, conçu comme norme *a priori*, philosophie du « pleurnichard, qui s'allonge au bord d'une rivière pour fustiger le cours incessant des eaux »¹³⁶ (MACHADO, 1997, p. 198) ; mais bien un effort qui, prévenu contre les risques d'une dérive narcissique, milite sous la protection de Prométhée, «le plus éminent saint et martyr du calendrier philosophique »¹³⁷ (MARX, 1968b, p. 263). Jacobi, ainsi que les autres défenseurs de la philosophie positive seraient quant à eux bien plus proches de Plutarque que d'Épicure - héros de la thèse de doctorat de Marx et défenseur de la liberté de penser. La tâche de la philosophie critique consisterait alors à se-tourner-vers-l'extérieur (*Sich-nach-außen-Wenden*), tandis que la philosophie positive impliquerait un repli définitif, simple se-tourner-vers-soi (*in-sich-Wenden*). La critique correspond à l'effort d'élever le monde à son concept par la suppression des obstacles - théoriques ou matériels – qui font barrage à la réconciliation entre le « réel » et le « rationnel ». La philosophie positive, quant à elle, ne fait qu'entériner le positif sous la forme du non-concept, c'est-à-dire, du moment de la réalité (*Moment der Realität*).

Bien qu'il considère comme dialectique la relation entre ces deux orientations que sont le parti libéral et la philosophie positive, Marx choisit d'adhérer ouvertement au « parti libéral », et par là à un ensemble de valeurs qui le rapprochent à l'évidence des principes de la Révolution française. C'est seulement au sein du parti libéral - décrit comme le parti du concept (*Partei des Begriffes*) – que Marx entrevoit la possibilité d'accomplir des progrès réels (*realen Fortschritten*) (MARX, 1968b, p. 330). Car dans la philosophie positive la suprématie du *moment de la réalité* conduit à la production de « demandes et [de] tendances dont la forme contredit la signification »¹³⁸ (MARX, 1968b, p. 330). Ce courant abrite la réaction conservatrice allemande sous ses différentes formes : théologico-philosophique, mais aussi

en cela de l'analyse proposée par les éditeurs de la *MEW*, on ne peut nier que l'accusation portant sur l'aspect « négatif » de la philosophie a été associée en Allemagne, notamment depuis Jacobi, au rationalisme et à ses critiques du théisme et des institutions féodales.

¹³⁶ « choramingas, que se deita à margem do rio para o fim de lastimar o curso incessante das águas ». C'est là une référence à l'accusation lancée par Joaquim Borba dos Santos, dit Quincas Borba, célèbre personnage créé par Machado de Assis et inventeur d'une école philosophique fictive - l'humanisme -, contre la pensée de ses adversaires philosophiques.

¹³⁷ « Prometheus ist der vornehmste Heilige und Märtyrer im philosophischen Kalender ».

¹³⁸ « [...] Forderungen und Tendenzen, deren Form ihrer Bedeutung widerspricht [...] ».

politico-idéologique, qui tend à valoriser les institutions du Moyen-âge dans des termes proches des arguments que Burke opposait à la Révolution française – c'est le cas chez Justus Möser, Friedrich Gents, Adam Müller ou au sein de l'École historique du droit. En tant que membre critique du parti libéral, Marx participe à la réalisation d'une certaine utopie républicaine. En mars 1842, il évoque dans une lettre à Ruge le fait que *Res publica* est un terme intraduisible en allemand (MARX, 1963a, p. 397). Un an plus tard, dans une autre lettre destinée à Ruge, il soutient que la Révolution française avait pour objectif dernier l'instauration d'une république – celle-ci n'étant rien d'autre selon lui qu'un « ordre de l'humanité libre, à l'inverse d'un ordre d'objets morts »¹³⁹ (MARX, 1981e, p. 342). En adhérant à une conception éminemment spéculative de l'État, Marx se montre critique à l'égard de la monarchie constitutionnelle, qu'il considère comme une simple manière de temporiser. Il soutient ainsi dans la même lettre que « le principe monarchique est, en général, ce qui est méprisé, méprisable, l'homme déshumanisé »¹⁴⁰ (MARX, 1981e, p. 340). La valorisation de l'État correspond chez lui à la réaffirmation du principe du politique par opposition à ses déterminations particulières, comme c'est le cas du principe monarchique. Le principe de l'État en général est intrinsèquement républicain. Telle est sans doute la raison pour laquelle on observe dans l'argumentation de Marx une polarisation fondamentale entre la République et la Monarchie. C'est sur la base de cette même dichotomie que Marx soutiendra en février 1843, dans un texte jamais publié, que l'objectif de la *Rheinische Zeitung* n'avait jamais été en soi de condamner la monarchie comme forme d'État spécifique. Le principe monarchique devait au contraire être appréhendé à la lumière de l'idée générale du principe de l'État, à savoir la communauté rationnelle et morale (MARX, 1968c, p. 422). Et c'est justement parce que la République correspond à la nature générale de l'État qu'elle accomplit l'essence de l'homme – qu'elle l'humanise au lieu de le déshumaniser.

Pour Marx, la politique est à elle-même son propre centre de gravité, ce qui implique à la fois de critiquer la nature confessionnelle de l'État existant et de défendre une conception de la liberté comme raison, qui prend justement forme par l'intermédiaire de l'État. La liberté aurait enfin à son époque l'occasion de se convertir en une liberté rationnelle, donc conforme à sa propre essence. La liberté ne peut être définie de manière négative ou comme un simple caprice :

¹³⁹ « eine Ordnung der freien Menschheit statt der Ordnung der toten Dinge ».

¹⁴⁰ « Das Prinzip der Monarchie überhaupt ist der verachtete, der verächtliche, der *entmenschte Mensch* ».

elle est avant tout *autonomie*, telle que l'ont conçue Kant et Fichte. Par conséquent, la compréhension de l'avènement de l'État doit être débarrassée de toute perspective empiriste – à l'image de la peur de la mort violente dont parlait Hobbes. L'État est la réalisation de la liberté rationnelle, comme l'affirme Marx dans la *Rheinische Zeitung* en juillet 1842¹⁴¹ (MARX, 1981c, p. 101). Mais il ne s'agit pas là d'une simple interprétation de l'État. L'un des motifs récurrents des textes écrits par Marx au cours de la première moitié des années 1840 est celui de l'effacement de la séparation entre l'individuel et l'universel. Il s'agit alors de comprendre l'État comme un tout organique. Marx salue à ce titre les développements de la philosophie récente qui conçoit enfin l'État comme « le grand organisme où la liberté juridique, morale et politique doit s'accomplir, et où le citoyen individuel, en obéissant aux lois de l'État, obéit seulement aux lois de sa propre raison, la raison humaine »¹⁴² (MARX, 1981c, p. 104). Il sous-entend par là l'existence d'une pleine adéquation entre d'un côté la raison individuelle et de l'autre la raison étatique ; toute séparation ou extériorité entre les deux instances est ainsi niée au profit de l'articulation entre la singularité et le Tout. En référant ainsi tous les rapports sociaux à un ordre commun totalisant, le champ politique se retrouve épuré, tout comme chez Sieyès, de toutes les différences qui affectent les divers segments de la société. La légitimité des actions politiques est alors passée au crible de l'État lui-même, et renvoie aux *Droits de l'Humanité*. La tâche qui émerge consiste à penser l'État comme s'il était l'État de la nature humaine (MARX, 1981c, p. 102). L'homme lui-même doit alors être conçu comme homme de la nature étatique. Considérer l'État comme un « grand organisme » revient à le définir comme premier par rapport au champ social.

C'est le sens de la critique adressée par Marx à l'*École historique du droit* et publiée dans la *Rheinische Zeitung* en août 1842, dans un article intitulé «Le manifeste philosophique de l'école historique du droit » (« Das Philosophische Manifest der Historischen Rechtsschule »). Ce texte est en réalité un pamphlet politique : l'enjeu est surtout celui d'un règlement de comptes avec Savigny, figure emblématique de cette école, nommé Ministre à la Révision de la Législation Prussienne en février de la même année, et ancien professeur de la faculté de droit de l'Université de Bonn, où Marx avait étudié jusqu'en 1836 avant de s'installer

¹⁴¹ Nous reprendrons dans le chapitre suivant l'analyse de cet article de la *Rheinische Zeitung*, intitulé « L'article principal du n° 179 de la "Kölnische Zeitung" ».

¹⁴² « Sie [Die neueste Philosophie] betrachtet den Staat als den großen Organismus, in welchem die rechtliche, sittliche und politische Freiheit ihre Verwirklichung zu erhalten hat und der einzelne Staatsbürger in den Staatsgesetzen nur den Naturgesetzen seiner eigenen Vernunft, der menschlichen Vernunft gehorcht ».

à Berlin. Ce petit texte fait donc doublement écho, d'une part à la formation juridique de Marx, et d'autre part à ce nouveau moment de sa vie marqué par l'activisme journalistique. Le manifeste est une déconstruction de la théorie du droit de Gustav Hugo, ancien professeur d'Adam Müller et précurseur de l'École historique du droit, dont selon les mots de Marx il aurait élaboré l'*Ancien Testament*. Marx considère que les théories juridico-historiques – au sein desquelles on ne peut manquer d'inclure Savigny¹⁴³ – de même que les théories de Haller, Stahl et Leo, sont en réalité corollaires de la conception du droit naturel formulée par Hugo dans son *Manuel de droit naturel*¹⁴⁴ (MARX, 1981b, p. 85).

Dès le début de ce manifeste, Marx met en doute la validité du relativisme de Hugo, soi-disant issu d'une filiation kantienne auto-proclamée. Comme l'écrit Marx, « Hugo fait une mauvaise interprétation du maître Kant lorsqu'il suppose que, parce que nous ne pouvons pas connaître le *vrai*, nous devons admettre le non-vrai, si tant est qu'il existe, comme *pleinement valide* »¹⁴⁵ (MARX, 1981b, p. 79). Ainsi, à partir d'une certaine lecture de l'épistémologie kantienne d'où il dérive une preuve négative quant au statut ontologique de ce qui est rationnel et de ce qui est irrationnel, Hugo en vient à adhérer à l'apparence aléatoire (*zufällige Erscheinung*) des choses au mépris de leur essence nécessaire (*notwendige Wesen*). Si Hugo est critique à l'égard des institutions qui ne présentent que l'apparence d'une certaine rationalité, d'un autre côté, il en consacre aussi d'autres pour la simple raison qu'elles existent : il désacralise au nom de la raison et sacralise au nom de l'histoire (MARX, 1981b, p. 79). Il est d'après Marx un sceptique accompli (*vollendeter Skeptiker*), puisqu'il ne se contente pas de critiquer la rationalité de ce qui existe, mais va jusqu'à critiquer toute idée de rationalité. Ce qui est en jeu, c'est donc l'exaltation dogmatique du positif, c'est-à-dire l'exact inverse de l'idéalisme ; telle est la méthode de l'École historique. On comprend alors le sens de la conclusion de Marx :

¹⁴³En insistant sur les affinités qu'entretient Hugo avec l'École historique, Marx reprend en fait l'opinion de Savigny lui-même, qui avait rédigé un discours en hommage à Gustav Hugo : « Lorsque nous décrivons M. Hugo comme le patriarche et créateur de l'École historique, nous le faisons en accord avec le *sens propre* de cette école, comme l'atteste le cérémonial solennel du plus célèbre des juristes historiques en l'honneur du jubilé de Hugo » (« *Indem wir aber Herrn Hugo als Ältervater und Schöpfer der historischen Schule bezeichnen, handeln wir in ihrem eigenen Sinne, wie das Festprogramm des berühmtesten historischen Juristen zu Hugos Jubiläum beweist* ») (MARX, 1981b, p. 79).

¹⁴⁴Nous nous référons ici au *Manuel de droit naturel : en tant que philosophie du droit positif, et en particulier, du droit privé (Lehrbuch des Naturrechts, als einer Philosophie des positiven Rechts, besonders des Privatrechts)*, publié en 1819.

¹⁴⁵« Hugo mißdeutet den Meister Kant dahin, daß, weil wir das Wahre nicht wissen können, wir konsequenterweise das Unwahre, wenn es nur existiert, für vollgültig passieren lassen ».

Alors, de même que la *philosophie de Kant* doit à raison être considérée comme une *théorie allemande* de la Révolution française, le *droit naturel* de Hugo doit être vu comme la théorie allemande de l'Ancien Régime français. Nous y trouvons toute la frivolité de ces *roués*¹⁴⁶, tout le *scepticisme vulgaire* – aussi insolent par rapport aux idées qu'il est sournois par rapport à ce qui est palpable –, qui ne fait l'expérience de son astuce que lorsqu'il rabaisse l'esprit du positif, pour s'emparer alors de ce qui est purement positif comme d'un résidu et de s'en tenir tranquillement à cette condition *bestiale*. Même lorsque Hugo évalue le poids des arguments, il considère, avec son instinct infailliblement sûr, qu'est douteux pour la raison ce qui est rationnel et moral dans les institutions. Seul ce qui est *bestial* apparaît à sa *raison* comme *indubitable*.¹⁴⁷ (MARX, 1981b, p. 80-81).

Les formulations politiques de Marx s'inscrivent donc avant tout, à cette époque, dans le courant humaniste de l'idéalisme allemand. Comme nous l'avons vu à propos de la thèse de doctorat de Marx, il ne s'agit pas pour lui de revenir au courant classique de l'idéalisme en élaborant une énième philosophie de la représentation, de la priorité et de la primauté des « idées », philosophie négative qui chercherait à se situer diamétralement à l'opposé de la philosophie positive critiquée par Marx. Il s'agit plutôt de constituer une philosophie de la subjectivité qui affirme l'activité (*Tätigkeit*) simultanément comme constitution du monde extérieur et comme formation de soi. Au tournant du XIXe siècle, Fichte s'est illustré à la fois comme théoricien de la philosophie pure et comme penseur politique, suscitant éloges et critiques à l'endroit de son activisme militant - activisme qui s'exprime de manière particulièrement forte à deux moments distincts de sa vie : en 1793, dans ses *Considérations sur la Révolution française (Beitrag zur Französischen Revolution)*, et en 1808 dans le *Discours à la nation allemande (Reden na die deutsche Nation)*. Dans son ouvrage le plus important, la *Doctrine de la science (Wissenschaftslehre)*, qui conserve un certain lien avec ses positionnements politiques, Fichte rejette la question métaphysique du fondement pour lui préférer une problématique téléologique. Il n'y a pas lieu, selon lui, de rechercher l'origine de la subjectivité, mais plutôt de s'interroger sur ce en vue de quoi elle se constitue. Cela ne revient pas à éliminer purement et simplement toute idée de fondement, mais à convertir cette idée en

¹⁴⁶Il s'agit là d'une référence aux libertins érudits qui, comme La Mothe le Vayer, ont été accusés de cynisme parce qu'ils associaient une critique subjective de la morale à une adhésion extérieure aux conventions sociales.

¹⁴⁷« Ist daher Kants Philosophie mit Recht als die *deutsche Theorie* der französischen Revolution zu betrachten, so Hugos *Naturrecht* als die *deutsche Theorie* des französischen ancien régime. Wir finden bei ihm die ganze *Frivolität* jener Roués wieder, die *gemeine Skepsis*, welche, frech gegen Ideen, allerdevotest gegen Handgreiflichkeiten, erst ihre Klugheit empfindet, wenn sie den *Geist* des Positiven erlegt hat, um nun das rein Positive als Residuum zu besitzen und in diesen *tierischen* Zuständen behaglich zu sein. Selbst wenn Hugo die Schwere der Gründe abwägt, so wird er mit unfehlbar sicherem Instinkt das Vernünftige und Sittliche an den Institutionen *bedenklich* für die Vernunft finden. Nur das *Tierische* erscheint seiner *Vernunft* als das *Unbedenkliche* ».

une fin, un *télos*, qui surgit dans notre horizon d'action comme une tâche à accomplir ; on peut dire alors que le véritable fondement ne se situe pas en arrière de l'existence historique, mais bien au devant, dans son devenir¹⁴⁸. Les thèses empiristes et individualistes de l'insociable sociabilité (*ungesellige Geselligkeit*) au fondement de la conception kantienne de l'origine de l'État, sont ici détrônées au profit d'une conception de l'État comme totalité organique capable de s'organiser par elle-même¹⁴⁹.

Si la philosophie se fixait pour tâche de réaffirmer l'autonomie du politique, de concevoir la communauté politique comme étant à elle-même son propre fondement, il s'imposait alors pour Marx de faire la critique de l'alliance théologico-politique, qui, en faisant référence à une autorité divine, réduisait l'État à une réalité secondaire. Un État ne peut être à lui-même son propre centre de gravité qu'à condition de se débarrasser de ses attaches théologiques : la religion positive, comme le dénonçait Marx en 1842 aux côtés de Ruge, sera toujours l'alliée d'un État transcendant (MARX, 1963b, p. 400). Marx déplorait ainsi la confusion, dans le contexte allemand, entre le principe politique, voué à l'universel, et la nature particulière d'une religion – en l'occurrence, le christianisme (MARX, 1981a, p. 11). Les institutions politiques devraient être conçues et mises en place en vertu uniquement de la nature de l'État, qui est la nature même de la société humaine, et en aucun cas au nom du christianisme (MARX, 1981c, p. 102). Si l'on admet l'autonomie du politique, ainsi que la nature universelle et donc rationnelle de l'État, la critique politique reste liée à la critique philosophique – et s'oppose à toute ingérence théologique. La légitimité de la philosophie en matière de politique

¹⁴⁸À ce sujet, A. Philonenko établit une série d'oppositions entre Platon et Fichte, où l'on comprend que pour Fichte il n'était pas question d'élever son existence au plan, plus élevé, de l'essence, mais à l'inverse d'élever l'essence au plan plus élevé de l'existence : « Si Platon définit l'homme par la mémoire, Fichte le caractérise par l'espoir. Tandis que Platon affirme que l'homme approche d'autant plus de sa vérité qu'il pénètre dans le chemin des souvenirs, pour Fichte l'homme est d'autant plus proche de lui-même qu'il célèbre l'avenir. Et si Platon veut comprendre l'homme par ce qu'il a été, Fichte veut le saisir selon ce qu'il sera. Pour Platon, la vertu supposera le savoir - pour Fichte le savoir suppose la vertu. Platon achève la théorie de ἀνάμνησις par le mythe de la préexistence, qui fait de l'Être intemporel la vérité de l'existence ; Fichte dit dans le "Fondement du Droit naturel", qu'originellement l'homme n'est rien et qu'ainsi le fondement est l'existence temporelle. Aussi tandis que Platon affirme que tout le sens de l'existence temporelle se fonde dans les Idées, Fichte soutient que seule l'existence temporelle est source du sens. Il s'ensuit que si Platon condamne toute genèse, Fichte en revanche célèbre le devenir : "Être libre n'est rien, devenir libre c'est le ciel". Platon condamne par conséquent la δόξα que Fichte justifie et ce dernier rêve de la future "Héliopolis", cité de l'avenir, tandis que Platon songe à la cité du passé. Il serait facile de poursuivre la série des oppositions. L'opposition de Fichte à la philosophie grecque est fondamentale » (PHILONENKO, 1999, p. 73).

¹⁴⁹Concernant le primat de l'État sur les individus, le premier constituant une totalité où se dissolvent les seconds, nous renvoyons au passage du *Fondement du droit naturel* où Fichte discute la théorie rousseauiste du contrat social (FICHTE, 2000, p. 177).

procède précisément de l'autonomie du politique. Par ailleurs, cette autonomie est elle-même le résultat du développement de la connaissance rationnelle¹⁵⁰. Le questionnement politique doit donc être conçu, selon Marx, « en lien avec le tout de la raison et de la moralité de l'État »¹⁵¹ (MARX, 1981d, p. 147).

Pendant la période où il est lié à la *Rheinische Zeitung*, Marx ne parle pas de démocratie. Son horizon politique se concentre sur l'image de la république comme idéal libéral-rationnel, qui vise la réalisation de l'essence de l'homme. Marx se montre à ce titre enthousiaste vis-à-vis de sa propre époque, de son propre temps historique, qu'il invoque constamment comme fondement à la légitimité de ses revendications politiques. Sa manière de concevoir les transformations politiques repose sur des catégories issues de la Révolution française et de la manière spécifique dont elle a été accueillie en Allemagne. À l'idéal de la République comme *télos* collectif vient ainsi s'ajouter une façon particulière de concevoir la transformation politique, qui prend elle aussi pour paradigme la Révolution française. La philosophie politique de Marx possède alors un certain nombre de caractéristiques qui permettraient de la qualifier de para-politique, ou d'y voir un exemple du paradigme politique. L'État est élogieusement décrit comme une instance radicalement détachée du champ des passions et des intérêts privés, de tout ce monde de la partialité impuissant à expliquer autant qu'à avaliser la nature éminemment générale de la communauté politique, celle-ci étant quant à elle la seule instance de vie collective susceptible de s'attribuer une conscience d'elle-même et une autonomie – et également capable à ce titre de les projeter sur la société civile. L'État est l'absolu en tant que sujet, il est l'activité pure et totalisante de la vie collective, et se distingue du champ social de la même manière que le profane se distingue du sacré¹⁵². Si l'exacerbation de l'autonomie du

¹⁵⁰Sur ce point, la fin de l'« article principal du n°179 de la "Kölnische Zeitung" »est particulièrement éclairante. Marx y soutient que la philosophie, en ce qui concerne la sphère politique, n'aurait rien fait de plus que n'avaient pas déjà fait les sciences naturelles depuis Bacon (MARX, 1981c, p. 103).

¹⁵¹« im Zusammenhang mit der ganzen Staatsvernunft und Staatssittlichkeit ».

¹⁵²Abensour rappelle à ce titre le lien qui unit la pensée de Marx à celle de Hegel, mais admet lui-même l'existence d'une certaine distance entre les deux, notamment parce que, chez Hegel, la sphère politique serait relativisée par rapport au savoir de l'Esprit absolu – ce qui n'est aucunement le cas chez Marx (ABENSOUR, 1997, p. 31-32). On pourrait alors en déduire, comme nous y invite Althusser (ALTHUSSER, 1966a, p. 27), que la pensée de Marx entretient davantage d'affinités avec Kant, et en particulier avec Fichte, du fait aussi bien de la valorisation empirique de la Révolution française que de l'absolutisation du principe du politique. De la même manière, le rapprochement entre les textes de Marx écrits à cette période et ce que Pocock nomme le « moment machiavélien » nous semble tout aussi problématique. En réalité, comme le souligne Abensour, Marx définit à ce moment la modernité politique comme l'époque du droit public. Il s'agit donc d'une philosophie politique placée sous le paradigme central de la loi, tel que le définit Pocock (POCOCK, 2002, p. 37), par opposition, justement, avec un paradigme civil qui renverrait à Machiavel.

politique donne ainsi lieu à cette époque chez Marx à une critique du théologico-politique, Marx n'en vient pas moins à absolutiser par ailleurs le principe du politique, en l'élevant au-dessus de toute référence ontologique. L'engagement journalistique de Marx reprend en outre un certain nombre de conceptions issues des Lumières françaises. Marx y réaffirme la croyance selon laquelle les changements politiques passent essentiellement par une transformation des opinions et des valeurs existantes au sein de la société, idée qui remonte à Voltaire – mais aussi à Sieyès.

3.1.1 Le militantisme philosophique hégélien : entre le réel et l'effectif

La valorisation de Kant et de Fichte au cours de cette période ne doit pas conduire le lecteur – bien au contraire – à négliger la présence de Hegel dans les premiers écrits de Marx. Avec la publication de *Pour Marx* en 1965, Althusser a sans aucun doute provoqué des remous en soutenant, notamment contre Della Volpe, que « la thèse, couramment répandue, de l'hégélianisme du Jeune Marx, en général, est donc un mythe (ALTHUSSER, 1967a, p. 27). La thèse de doctorat aurait été, aux yeux d'Althusser, le seul texte – avec les *Manuscrits de 1844* - susceptible d'être catégorisé comme un texte hégélien. Althusser soutient donc que la problématique développée par Marx entre 1840 et 1842 serait en réalité essentiellement inspirée de Kant et de Fichte. Et il est vrai qu'en mars 1842 Marx confiait à Ruge son intention d'écrire une critique de la conception hégélienne du droit naturel (MARX, 1963a, p. 397). Mais à l'opposée de l'interprétation althussérienne, Abensour soutient à propos plus ou moins de la même période, que la pensée de Marx serait en fait une combinaison de jacobinisme et d'hégélianisme de gauche (ABENSOUR, 1997, p. 17).

La thèse de doctorat de Marx n'est de fait pas un texte purement scolaire, comme le voudrait l'interprétation d'Althusser. Dans un contexte d'expectatives croissantes à l'égard des promesses de libéralisation qui suivent l'accession en 1840 de Frédéric-Guillaume IV au trône de Prusse, la comparaison entre les systèmes de Démocrite et d'Épicure est directement en rapport avec les devenirs et les oppositions que connaît la philosophie allemande, en particulier dans sa tendance activiste et militante. Par ailleurs, dans le cadre du mouvement hégélien de gauche, et à mesure que se développe un sentiment de désillusion à l'égard de l'État prussien, « [...] un net retour aux thématiques fichtéennes de la conscience et de la volonté transparait

derrière la volonté affichée d'orthodoxie hégélienne » (GARO, 2000, p. 23). Dans ce contexte, même si Hegel représentait une source d'inspiration pour la philosophie progressiste et pour la pensée politique militante, le recours au cadre de l'idéalisme allemand, notamment à Kant et à Fichte, constituait une manière de contourner l'attitude excessivement conciliatrice qui pouvait émaner d'une certaine lecture de Hegel. Si l'on peut penser que cette attitude dérivait de la stratégie de rédaction d'Hegel lui-même – qui, dans le contexte conservateur où il vivait, avait dû, selon Bruno Bauer, se partager entre un Hegel « ésotérique » et radical d'un côté, et de l'autre un Hegel « exotérique » et conciliateur – Marx ne souscrivait pas à cette interprétation (MARX, 1968b, p. 326). Car ce qui importait pour lui n'était pas tant de découvrir le véritable Hegel que d'intervenir directement dans le contexte philosophique, de manière à lutter, comme il avait tenté de le faire avec l'École historique du droit, contre la subordination du rationnel au positif¹⁵³.

Il ne s'agit donc pas d'un exercice herméneutique destiné à éclairer la question du rapport du rationnel au positif. Si on la lit de manière statique, la formule « *was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig* » (HEGEL, 1986, p. 24), énoncée par Hegel dans la préface de ses *Principes de la philosophie du droit*, donne raison à l'accusation politique de conservatisme. Traduite fréquemment comme « ce qui est rationnel est réel ; ce qui est réel est rationnel », l'expression perd sous cette forme sa dimension processuelle, en confondant la *Wirklichkeit* (la réalité effective) et la *Realität* (la réalité), et en négligeant par conséquent la manière dont Hegel s'est attaché à différencier les deux concepts dans la *Science de la logique*¹⁵⁴. Le réel renvoie à la factualité finie, et se trouve donc marqué par la contingence. En ce sens, il ne se contente pas de pouvoir devenir autre chose au-delà de ce qu'il est. Hegel argumente précisément qu'en dernière analyse, le réel devient *nécessairement* autre chose au-delà de ce qu'il est. Kervegan a donc raison d'insister sur ces distinctions et de souligner que l'effectivité est précisément l'unité de l'essence avec son phénomène (KÉRVEGAN, 2007, p. 20) ; d'où résulte que, là où l'effectivité est complètement rationnelle, la réalité reste en-deçà du rationnel : puisqu'elle reste référée à un *Grund*, elle ne se présente que sous la forme de l'altération. Mais encore une fois ce qui pour Marx importait réellement, ce n'était pas tant la

¹⁵³Nous renvoyons le lecteur à MARX, 1981b, p. 79, où celui-ci décrit la façon dont Gustav Hugo traite les rapports entre rationalité et positivité.

¹⁵⁴De la même manière, plus tard, dans *l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, Hegel se montrera surpris des malentendus auxquels a donné lieu sa conception de la *Wirklichkeit* (HEGEL, 1991b, p. 38 [§ 6]).

découverte du sens véritable de la doctrine hégélienne que l'intervention dans le débat, notamment face à ceux qui tentaient de réduire le rationnel au positif à partir d'une philosophie positive.

3.2. La crise de 1843 : sous le signe de Feuerbach

Le militantisme journalistique de Marx au sein de la *Rheinische Zeitung* s'est soldé par un échec. L'État de raison est resté sourd à la raison (ALTHUSSER, 1966b, p. 231). En mars 1843, Marx quitte le journal, qui est fermé peu de temps après par le gouvernement prussien. Après la sacralisation du principe de la politique, la philosophie politique de Marx connaît une importante transformation avec la rédaction de la critique de la philosophie du Droit de Hegel. Dans la présente section, nous tenterons de montrer comment, en contraste avec le militantisme journalistique de Marx, on voit apparaître les éléments d'une nouvelle conception philosophique, dont l'idéal n'est plus la République, mais bien la Démocratie. La problématique de la transformation abandonne le paradigme de la révolution pour porter l'accent sur l'idée d'émancipation. On peut dire qu'à partir de cette période, Marx laisse de côté une philosophie para-politique, manifestation du paradigme politique, pour développer une conception méta-politique, marquée par un effort de critique de la domination. La désacralisation de l'État est alors directement proportionnelle à la sacralisation dont il faisait l'objet pendant la période précédente. La sacralisation de l'État s'accompagnait de la conviction que la philosophie est toujours *au-delà de la réalité*, de la même manière que la Raison est au-delà de tout fondement, et que par conséquent elle se voit conférer le titre de principe suprême. La tâche politique consistait alors à intégrer le monde à la Raison et à l'État. La désacralisation de l'État suppose quant à elle une conception de la philosophie comme *en-deçà* de la réalité. Toutefois en attribuant un sens transcendant à la réalité, on peut dire que celle-ci se trouve essentialisée sous la forme d'un fondement. Si Marx concevait auparavant l'État à partir de l'image du sujet absolu, qui s'auto-détermine en intégrant en lui toute l'extériorité - si bien qu'à la fin du processus, il en vient à coïncider avec lui-même - la tâche politique consiste désormais à dénoncer la contradiction réelle qui constitue l'État moderne.

En septembre 1843, dans un nouvel échange avec Ruge, Marx affirme :

La raison a toujours existé, bien que ce ne soit pas toujours sous une forme rationnelle.
Le critique peut alors se lier à n'importe quelle forme de conscience théorique et

pratique, et à partir des formes particulières de sa réalité effective existante, développer la réalité effective véritable comme son obligation et son but ultime. En ce qui concerne la vie effective, c'est précisément l'*État politique* qui, sous toutes ses formes *modernes*, même là où il n'est pas consciemment investi de demandes socialistes, contient les demandes de la raison. Et l'État politique ne s'en tient pas à cela. Il suppose, partout, que la raison a été réalisée. Mais justement pour cette raison, il se retrouve pris dans la contradiction entre sa destination idéale et ses présuppositions réelles (MARX, 1981g, p. 345)¹⁵⁵⁻¹⁵⁶.

Même s'il ne s'agit pas à proprement parler, comme le souligne judicieusement Abensour (ABENSOUR, 1997, p. 38), de désertier le terrain de la révolution politique, il semble qu'un important déplacement s'insinue toutefois dans cette lettre, en ceci que Marx identifie une puissante contradiction au sein de l'État politique moderne entre « détermination idéale » (« *ideelle Bestimmung* »), d'un côté, et « présuppositions réelles » (« *realen Voraussetzungen* ») de l'autre, articulant ainsi une problématique de la *révolution politique* avec la question de la *révolution sociale*. À ce moment de la réflexion de Marx, la tâche politique ne renvoie donc plus à la critique théorique et à son double, l'éclairement de la raison, tels qu'ils étaient mis en marche par l'activité journalistique. L'État n'est plus simplement évalué à partir de son essence ou du principe du politique en général, mais bien à partir de la contradiction réelle entre son essence et son existence, qui correspond à la contradiction entre raison et déraison¹⁵⁷. Comme l'écrit Marx, « À partir de ce conflit de l'État politique avec lui-même, il est partout possible de déduire la vérité sociale »¹⁵⁸⁻¹⁵⁹ (MARX, 1881f, p. 345). C'est dans l'appréciation de la distance

¹⁵⁵ « Der Kritiker kann also an jede Form des theoretischen und praktischen Bewußtseins anknüpfen und aus den *eigenen* Formen der existierenden Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck entwickeln. Was nun das wirkliche Leben betrifft, so enthält grade der *politische Staat*, auch wo er von den sozialistischen Forderungen noch nicht bewußterweise erfüllt ist, in allen seinen *modernen* Formen die Forderungen der Vernunft. Und er bleibt dabei nicht stehn. Er unterstellt überall die Vernunft als realisiert. Er gerät aber ebenso überall in den Widerspruch seiner ideellen Bestimmung mit seinen realen Voraussetzungen ».

¹⁵⁶ Il faut noter ici qu'Althusser (ALTHUSSER, 1966b, p. 231) autant qu'Abensour (ABENSOUR, 1997, p. 38) se réfèrent à ce paragraphe de la lettre de Marx à Ruge – bien qu'il s'agisse de passages différents – pour y voir la marque d'une argumentation qui ne s'identifie plus au type de philosophie politique que Marx professait dans la *Rheinische Zeitung*. Abensour explique qu'il s'agit d'une lettre-programme (ABENSOUR, 1997, p. 37), ce que corrobore tout à fait l'ensemble de propositions émises par Marx à cette occasion. Dans le cas d'Althusser, il est curieux de noter que celui-ci se réfère au même paragraphe pour illustrer des moments différents de la pensée du jeune Marx (comparer avec ALTHUSSER, 1966b, p. 230 e 231) – alors que l'analyse de cette lettre révèle précisément la transition qui s'opère dans les formulations de Marx à cette période.

¹⁵⁷ Nous souscrivons à ce titre à la division établie par Althusser. Cf. ALTHUSSER, 1966b, p. 231.

¹⁵⁸ « Aus diesem Konflikt des politischen Staates mit sich selbst läßt sich daher überall die soziale Wahrheit »

¹⁵⁹ Le texte de Marx se poursuit ainsi – avec un fort accent spinoziste : « De même que la *religion* est un indice des luttes théoriques de l'humanité, de même l'*État politique* est un indice de ses luttes pratiques. L'État politique exprime alors, dans sa forme, *sub specie rei publicae*, toutes les luttes sociales, nécessités et vérités » (« Wie die *Religion* das Inhaltsverzeichnis von den theoretischen Kämpfen der Menschheit, so ist es der *politische Staat* von

entre les « présuppositions réelles » et la « destination idéale » que se joue désormais la dénonciation de la révolution et de l'émancipation politiques, au profit de la révolution sociale et de l'émancipation de l'homme.

Deux passages dans l'œuvre de Marx de cette période sont à ce titre fondamentaux pour la compréhension de sa philosophie. « Être radical », pour Marx, « c'est prendre les choses par la racine. La racine, pour l'homme, n'est rien d'autre que l'homme lui-même »¹⁶⁰ (MARX, 1981i, p. 385). Plus loin, Marx affirme que « ce n'est pas la révolution radicale, l'émancipation *universellement humaine*, qui est pour l'Allemagne un rêve utopique, mais bien la révolution partielle, la révolution purement politique, la révolution qui autorise qu'on remplace les piliers de cette maison »¹⁶¹ (MARX, 1981i, p. 388). Il y a là un déplacement vertigineux de la position politique de Marx. Si auparavant sa réflexion politico-philosophique semblait s'en tenir à la critique de la religion et à la dénonciation des réminiscences féodales, sa pensée politique se projette désormais vers l'avant ; l'émancipation politique elle-même, censée en principe restituer au politique son propre centre de gravité, semble maintenant empreinte d'une partialité fondamentale. La désacralisation de l'État coïncide alors avec la définition de l'homme comme véritable point fixe autour duquel tourne toute l'existence. La réflexion s'appuie sur la préexistence de l'essence humaine et l'action politique est conçue comme une réappropriation des forces naturelles de l'homme.

Le recentrement de l'homme conserve la marque d'une évidente inspiration feuerbachienne¹⁶², puisque, en reprenant l'idée d'une restauration de la relation adéquate entre

ihren praktischen. Der politische Staat drückt also innerhalb seiner Form *sub specie rei publicae* alle sozialen Kämpfe, Bedürfnisse, Wahrheiten aus») (MARX, 1981g, p. 345).

¹⁶⁰« Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst ».

¹⁶¹« Nicht die *radikale* Revolution ist utopischer Traum für Deutschland, nicht die *allgemein menschliche* Emanzipation, sondern vielmehr die teilweise, die *nur* politische Revolution, die Revolution, welche die Pfeiler des Hauses stehenläßt ».

¹⁶²À ce propos la référence la plus classique est le paragraphe suivant de l'*Essence du christianisme* : « La religion, du moins la religion chrétienne, est la relation de l'homme avec lui-même, ou, pour le dire de manière plus concrète, avec son essence, mais la relation avec son essence en tant qu'autre essence. L'essence divine n'est rien de plus que l'essence humaine, ou mieux, l'essence humaine, abstraction faite des limites de l'homme individuel, c'est-à-dire effective, corporelle, objectivée, c'est-à-dire contemplée et vénérée comme une autre essence distincte de la sienne – toutes les déterminations (*Bestimmungen*) de l'essence divine sont pour cette raison des déterminations de l'essence humaine » (« Die religion, wenigstens die christliche, ist das Verhalten des Menschen zu sich selbst, oder richtiger: zu seinem Wesen, aber das Verhalten zu seinem Wesen als zu einem anderen Wesen. Das göttliche Wesen ist nichts anderes als das menschliche Wesen oder besser: das Wesen des Menschen, abgesondert von den Schranken des individuellen, d. h. wirklichen, leiblichen Menschen, vergegenständlicht, d. h. angeschaut und verehrt als ein anderes, von ihm unterschiedenes, eigenes Wesen – alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum Bestimmungen des menschlichen Wesens ») (FEUERBACH, 1984, p. 35).

le sujet et le prédicat, il s'agit précisément de replacer l'État en lien direct avec les forces dont il procède. On note ainsi un certain effacement de l'idée qui, présente en 1842, selon laquelle l'État était à lui-même son propre centre de gravité. Il ne s'agit pas là simplement d'un déplacement dans le cadre de la même logique, mais bien d'une toute nouvelle logique. Car si dans le cadre d'un idéalisme marqué par de fortes affinités kantienne et fichtéenne, la philosophie de Marx se caractérisait par une certaine *théologisation* du fondement, elle promet ici un nouvel impératif ; il y a là ce qu'on peut nommer, en reprenant l'expression employée par Bensussan à propos de Feuerbach, une pensée *traductive*, « toujours à l'affût du sens vrai et ultime dissimulé sous les énoncés patents du discours métaphysique » (BENSUSSAN, 2007, p. 119). La tâche ultime que Feuerbach prétendra appliquer à la philosophie spéculative dans son ensemble, et qui dérive de sa critique de la religion, est alors la suivante : « nous n'avons qu'à faire du *prédicat* le *sujet*, et de ce *sujet* l'*objet* et le *principe*, nous n'avons donc qu'à renverser la philosophie spéculative, pour avoir la vérité dévoilée, la vérité pure et nue » (FEUERBACH, 1960b, p. 141).

À ce titre son ouvrage le plus important, *L'Essence du christianisme* ne prétend être « rien de plus qu'une *traduction* fidèle – et je dis cela sans image : il s'agit d'une analyse empirique ou historico-philosophique, *solution de l'énigme* de la religion chrétienne »¹⁶³ (FEUERBACH, 1984, p. 13. Nous soulignons). A travers cette formulation, c'est la perspective du dévoilement qui devient explicite : « Expliquer sera donc aussi fonder, c'est-à-dire relire le discours religieux en le rapportant au sens originaire dont il n'est que l'expression impropre. Le sens est là, il a toujours été là mais il est voilé : Devoilez et le voici dans sa pureté première, dans son essence » (OSIER, 1968, p. 14). C'est grâce au renversement du renversement que l'on accède à la réalité effective : « l'erreur est différente de la vérité en ce qu'elle est vérité renversée, ce qui implique que le renversement de l'erreur est affirmation de la vérité » (OSIER, 1968, p. 62). Il y a donc, chez Feuerbach, une logique du secret, laquelle se trouve liée aux thèmes suivants : renversement du renversement et dévoilement.

Par le biais de Feuerbach, la logique du secret s'immisce dans les réflexions de Marx à cette période. La réflexion philosophique de Feuerbach peut être caractérisée, notamment à partir de la fin des années 1830, comme un effort permanent pour mettre à nu ce sens perdu

¹⁶³« Und weiter will meine Schrift nichts sein als eine sinngetreue Übersetzung – bildlos ausgedrückt: eine empirisch- oder historisch-philosophische Analyse, Auflösung des Rätsels der christlichen Religion ».

qu'est le fondement humain des réifications et des aliénations promues par la théologie. Il s'agit alors d'engager une dynamique de réappropriation, le *renversement du renversement*, pour que les hommes puissent revendiquer tout ce qui, sous l'emblème de la théologie, leur a été retiré au profit d'un être imaginaire. En 1841, Feuerbach expliquait que, « dans la systole religieuse, l'homme projette son essence en dehors de lui-même, il expulse, et se renie lui-même ; dans la diastole religieuse, il accueille à nouveau en son cœur cette essence expulsée »¹⁶⁴⁻¹⁶⁵ (FEUERBACH, 1984, p. 50). Cet argument peut être directement rattaché à l'affirmation qui figure en 1842 dans les *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie* : « le secret de la théologie est l'anthropologie » (FEUERBACH, 1960b, p. 139). Le projet philosophique de Feuerbach est en dernière analyse un projet politique visant le rétablissement d'une relation adéquate entre d'un côté les abstractions théologiques et de l'autre le concret anthropologique. Il s'agit en somme d'affirmer la primauté d'une essence – humaine et concrète – contre la métaphysique allemande, théologique et imaginaire.

La logique du renversement du renversement¹⁶⁶ semble donc tout à fait ajustée à la description de la pensée de Feuerbach, à qui l'on doit la prétention finale de retourner la philosophie spéculative, en la remettant sur ses propres pieds¹⁶⁷. Hegel avait fait de l'Idée le moteur des processus mondains, répétant ainsi dans le cadre de la philosophie un schéma inhérent à la religion, de sorte que Feuerbach affirmait à son égard : « l'*esprit absolu* de Hegel n'est rien d'autre que ce qu'on appelle l'*esprit fini*, mais *abstrait*, séparé de soi, tout comme l'être infini de la théologie n'est rien d'autre que l'être fini, mais *abstrait* » (FEUERBACH, 2001b, p. 112). La dynamique religieuse ne serait donc pas si différente de la manière dont procède la philosophie de Hegel : « c'est aussi sur ce processus d'auto-aliénation (*Selbstentäußerung*) que se fonde la doctrine spéculative de Hegel, qui considère la conscience

¹⁶⁴« Wie die arterielle Tätigkeit das Blut bis in die äußerten Extremitäten treibt, die Venentätigkeit es wieder zurückführt, wie das Leben überhaupt in einer fortwährenden Systole und Diastole besteht, so auch die Religion. In der religiösen Systole stößt der Mensch sein eigenes Wesen von sich aus, er verstößt, verwirft sich selbst; in der religiösen Diastole nimmt er das verstoßene Wesen wieder in sein Herz auf ».

¹⁶⁵Il y a intérêt ici à citer également la phrase précédente : « De même que l'activité artérielle propulse le sang jusqu'aux extrémités, et que les veines le ramènent, de même la vie est en général un continu mouvement de systole et de diastole, tout comme la religion » (« Wie die arterielle Tätigkeit das Blut bis in die äußerten Extremitäten treibt, die Venentätigkeit es wieder zurückführt, wie das Leben überhaupt in einer fortwährenden Systole und Diastole besteht, so auch die Religion »).

¹⁶⁶Cf. OSIER, 1968, p. 61-71.

¹⁶⁷En ce sens, nous souscrivons à l'analyse d'Althusser concernant la relation entre Feuerbach et Hegel (cf. ALTHUSSER, 1966b, p. 87).

de Dieu qu'ont les hommes comme l'auto-conscience produite par Dieu lui-même »¹⁶⁸⁻¹⁶⁹ (FEUERBACH, 1984, 220). Feuerbach considère ainsi Hegel comme la forme achevée de la philosophie spéculative. Si Spinoza est le véritable créateur de la philosophie spéculative moderne, et Schelling, son restaurateur, c'est Hegel qui l'a finalement accomplie pleinement, de sorte que sa philosophie est l'expression dernière de l'inversion qui est au fondement de la philosophie spéculative¹⁷⁰⁻¹⁷¹. Isabelle Garo a ainsi raison d'affirmer que « la critique de l'idéalisme hégélien dans son ensemble permet de ramener la critique de la religion au rang de simple cas particulier d'une étude plus générale et qui rencontre plus directement, avec la philosophie du droit, la réalité politique » (GARO, 2000, p. 34). En critiquant la théorie hégélienne, Marx rejette par la même occasion les abstractions de la philosophie spéculative allemande, en reprenant un modèle emprunté à Feuerbach. Le rôle de l'action politique est d'inciter la réalité à donner libre cours à ce qui la soutient et dont elle ne représente qu'une expression défectueuse et viciée. L'action politique n'implique pas aucune invention ni aucune production, mais la restauration.

3.3. Émancipation humaine : la transformation comme critique

Avec la crise de 1843, Marx en vient progressivement à valoriser la nature au détriment du droit, et l'organique au détriment de l'artifice. Le projet critique qu'il expose dans son *Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel* coïncide avec la dénonciation du caractère abstrait de la citoyenneté politique, ainsi qu'avec la déconstruction de l'État moderne, telles qu'elles sont toutes les deux formulées dans *Sur la question juive* et dans les

¹⁶⁸« Auf diesem Prozesse der Selbstentäußerung beruht auch die Hegelsche spekulative Lehre, welche das Bewußtsein des Menschen von Gott zum Selbstbewusstsein Gottes macht ».

¹⁶⁹Yovel note que le lien entre le thème de l'auto-aliénation et le phénomène religieux était déjà mis en évidence par Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*, au sein de la section relative à la « Conscience malheureuse » (« *das unglückliche Bewußtsein* ») (cf. YOVEL, 1989, p. 74).

¹⁷⁰Nous faisons ici référence à la deuxième thèse exposée par Feuerbach dans ses *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie* : « Spinoza est le véritable créateur de la philosophie spéculative moderne. Schelling l'a restaurée, Hegel l'a accomplie » (FEUERBACH, 1960b, p. 139).

¹⁷¹Concernant les principales positions de Feuerbach sur la philosophie de Hegel, cf. la *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel* (FEUERBACH, 1960a, p. 19-77). Il faut noter que ce texte, datant de 1839, précède de deux ans la publication de *L'essence du christianisme*.

Commentaires critiques au sujet de l'article « Le Roi de Prusse et la réforme sociale – par un Prussien ». Si la critique de la religion s'appuie sur la maxime latine *homo homini deus*¹⁷², on perçoit ici le lien qu'elle entretient avec la question de la citoyenneté politique, qui, séparée des conditions de vie matérielles des individus, instaure une image chimérique des hommes ; par quoi la politique, tout comme la religion avant elle, implique l'aliénation et l'éloignement de soi. Mais il faut ajouter que la nature et l'organique dont nous parlions ne renvoient en fait qu'à l'homme lui-même. Marx se place ainsi dans la continuité de Feuerbach – et de Hegel – par la position privilégiée qu'il accorde à l'être humain, comme être à part dans l'univers naturel.

Ce n'est pas par hasard que Marx adhère à partir de 1843 à la pensée de Feuerbach ; en définitive, le modèle de la critique religieuse de Marx est précisément la méthode *traductive* de Feuerbach, qui implique le rejet de tout dogmatisme ; la réforme de la conscience superstitieuse apparaît alors comme le résultat non pas vraiment d'un éclaircissement des cadres du catéchisme – lui-même dogmatique, car imposé de l'extérieur – mais plutôt d'un éclaircissement par auto-engendrement :

Rien ne nous empêche donc de rattacher cette critique de la politique à la prise de parti en politique, c'est-à-dire aux luttes *effectives* – et de nous identifier avec elles. Dans ce cas, nous ne nous confrontons pas au monde de manière doctrinaire, avec un nouveau principe : « Voilà la vérité, agenouillez-vous ici ! ». Nous développons de nouveaux principes pour le monde à partir des principes du monde. Nous ne leur disons pas : « Laisse de côté tes luttes, elles ne sont que sottise ; nous voulons formuler le véritable slogan de ta lutte ». Nous leur montrons simplement la raison pour laquelle il lutte, et la conscience est quelque chose qu'il *doit* s'approprier, fût-ce à contrecœur.

La réforme de la conscience consiste uniquement à permettre que le monde intériorise sa conscience, réveillant du rêve sur soi-même, et *éclairant* ses propres actions. Tout notre objectif ne consiste en rien d'autre – comme c'est le cas de la critique que Feuerbach adresse à la religion – qu'à doter les questions religieuses et politiques de la forme qui correspond à l'homme, qui est devenu conscient de lui-même¹⁷³.

Notre devise doit donc être : la réforme de la conscience, non par les dogmes, mais par l'analyse de la conscience mystique, sans vision claire d'elle-même, qu'elle se présente sous sa forme religieuse ou sous sa forme politique. On démontrera ainsi qu'il ne s'agit pas d'un grand hiatus mental entre le passé et le futur, mais de la *réalisation* des pensées du passé. On démontrera qu'il ne s'agit pas d'un grand hiatus mental entre le passé et le futur, mais de la *réalisation* des pensées du passé. On démontrera enfin

¹⁷²Cet aphorisme est attribué à Caecilius Statius (230-160 a.C.), dramaturge latin. Au XVII^e siècle, la référence au proverbe est devenue tout à fait courante ; ce dernier peut être associé à l'aphorisme de Protagoras « l'homme est la mesure de toutes choses ». On trouve aussi le même aphorisme chez Bacon, Hobbes, Spinoza et chez Feuerbach lui-même, qui en fait le point de basculement de l'histoire universelle (FEUERBACH, 1984, p. 258-259).

¹⁷³ « Unser ganzer Zweck kann in nichts anderem bestehen, wie dies auch bei Feuerbachs Kritik der Religion der Fall ist, als daß die religiösen und politischen Fragen in die selbstbewußte menschliche Form gebracht werden ».

que l'humanité ne débute pas un nouveau travail sans conclure consciemment son ancien travail¹⁷⁴ (MARX, 1981g, 345-346)

Le terme de politique se trouve donc en un sens naturalisé par Marx ; il est mis en relation avec la question sociale tout en restant lié à une perspective humaniste. Il n'est alors plus simplement question de l'émancipation politique, mais bien de l'émancipation humaine ; celle-ci, d'après une logique *traductive* d'adéquation entre sujet et prédicat, implique le rejet des abstractions issues des conceptions normatives, dont la théorie politique hégélienne continue de constituer dans l'imagination de Marx un exemple emblématique. Le militantisme politique de Marx prend alors comme mot d'ordre et source d'inspiration la réforme de la conscience (« *Reform des Bewußtseins* »), qui ne s'effectue pas à travers des dogmes, mais par le biais d'une analyse de la conscience mystique. Tout se passe alors comme si Marx opérât un véritable déplacement par rapport à ses positions politiques antérieures. Il ne s'agissait certainement pas de temporiser par rapport à ses objectifs politiques – qui étaient d'ailleurs progressivement en train de se radicaliser. Mais en 1843, l'appel à Feuerbach n'en relève pas moins chez Marx d'un repositionnement métaphysique effectif de la question de la transformation – il suffit pour s'en convaincre de se remémorer la section « Principe général de la différence entre les philosophies de la nature de Démocrite et Épicure » dans l'appendice de la thèse de doctorat de Marx de 1841. À cette époque, le travail de Marx consistait surtout en une critique de la philosophie positive, aussi bien dans sa manifestation théologico-philosophique que dans sa dimension politico-idéologique, telle qu'elles apparaissaient dans le *Manifeste philosophique de l'École historique du droit*. Le recours à Feuerbach indique cependant, non pas à proprement parler une refondation, mais certainement un re-positionnement par rapport aux courants philosophiques identifiés en 1841. Si Marx se prémunissait déjà auparavant contre l'imagination d'un devoir être (« *Sollen* ») supposé racheter, au moyen d'une sorte de volontarisme, la réalité politico-sociale allemande, il s'agissait à partir de 1843 d'approfondir cette sensibilité anti-volontariste par le biais d'un système philosophique qui inscrive la transformation dans l'ontologie même - et tel était le rôle de Feuerbach.

¹⁷⁴ « Es wird sich dann zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen. Es wird sich zeigen, daß es sich nicht um einen großen Gedankenstrich zwischen Vergangenheit und Zukunft handelt, sondern um die *Vollziehung* der Gedanken der Vergangenheit. Es wird sich endlich zeigen, daß die Menschheit keine neue Arbeit beginnt, sondern mit Bewußtsein ihre alte Arbeit zustande bringt. »

3.3.1. Le social comme solution de l'énigme (*die Lösung des Rätsels*)

Si c'est Marx qui, « tout particulièrement dans *La Question juive*, donne la formulation canonique de l'interprétation méta-politique » (RANCIÈRE, 1995, p. 120), on peut affirmer que le nihilisme dont il fait preuve à cette période semble directement lié à un mode d'approche des phénomènes sociaux qui remonte à Feuerbach et à la philosophie allemande dans ses plus diverses ramifications – des plus progressistes (ou négatives) aux plus conservatrices (ou positives). Si l'objectif fondamental de la méta-politique est la démonstration de la vérité de la fausseté des phénomènes politiques – et ce dans la mesure où il s'agit exactement de démontrer l'échec de la citoyenneté à réaliser la véritable humanité de l'homme -, tout se passe alors comme si la critique de la politique n'était qu'un cas particulier d'un système interprétatif plus général. C'est là justement la logique du secret, qui n'est rien d'autre que la logique de la vérité de la fausseté. Il ne s'agit pas, comme nous l'avons vu dans le deuxième chapitre, de considérer la vérité comme indice d'elle-même, mais, au contraire, de supposer une vérité dont seul le faux est l'indice. La fin de l'utopie de l'État comme réalisation de la liberté rationnelle conduit, dans la réflexion de Marx, à dénoncer l'illusion d'une certaine image du *demos*, qui privilégie un nouveau lexique politique possédant certaines affinités avec la pensée conservatrice allemande. La transformation du vocabulaire de Marx correspond aux changements théoriques que connaît son œuvre à cette période. C'est à partir de ces altérations que s'articulent chez lui les thèmes de la démocratie et de l'émancipation humaine.

La principale critique formulée par Marx à l'encontre de Bauer dans *Sur la question juive* porte sur la manière dont celui-ci passe à côté, dans son argumentation, de la distinction entre émancipation humaine et émancipation politique. Si l'on prend pour modèle la *réforme de la conscience* (« *Reform des Bewußtseins* »), marquée par une *logique traductive*, il ne fait pas de doute que « nous devons nous émanciper nous-mêmes, avant de pouvoir nous émanciper des autres »¹⁷⁵ (MARX, 1981h, p. 348). Selon Marx, la réalisation ultime de l'émancipation politique a consisté essentiellement à dissoudre les cadres de la vie féodale, de sorte que la société qui en a émergé s'est trouvée totalement livrée à elle-même car elle a été privée de son

¹⁷⁵ « Wir müssen uns selbst emanzipieren, ehe wir andere emanzipieren können ».

caractère politique. S'il y avait au Moyen-Âge une certaine identification entre la vie du peuple et la vie politique, l'écart entre ces deux instances s'est creusé avec l'avènement de l'État moderne. L'ancienne société civile médiévale possédait une dimension « *directement politique*, c'est-à-dire que les éléments de la vie civile, comme par exemple la possession, ou la famille, ou le type et le mode de travail, ont été élevés au rang d'éléments de la vie politique, sous les formes de la seigneurie, des ordres et des corporations »¹⁷⁶ (MARX, 1981h, p. 367). La hiérarchie de pouvoir entre les individus était organisée en fonction des liens qu'ils entretenaient avec l'activité matérielle. En revanche, les droits de l'homme et du citoyen ont ôté à la vie politique son lien avec la vie matérielle, non pas pour améliorer celle-ci, mais pour la maintenir au contraire absente de l'horizon des revendications populaires. L'État moderne se fonde en effet sur la séparation entre la vie publique et la vie privée, et sur l'abîme qui sépare les intérêts généraux des intérêts particuliers. En ce sens, il est le corollaire structurel des contradictions sociales. Son existence, loin de racheter les péchés privés, entérine au contraire ces vices sous la forme d'une organisation publique garantissant la reproduction des rapports de domination sur lesquels est fondée l'existence même de l'État. L'État moderne n'existe donc que par opposition à la vie privée.

L'émancipation humaine est alors, selon Marx, la solution même – et celui-ci pèse ses mots - à l'énigme de l'émancipation politique. Dans la perspective de trouver une solution à l'énigme (« *Rätsel* ») de l'émancipation politique, Marx formule le problème en termes d'inversion de l'inversion, reprenant ainsi la *logique traductive* feuerbachienne¹⁷⁷. Bien que Feuerbach ne soit pas expressément mentionné, son influence paraît ici évidente : d'abord si l'on a à l'esprit sa formule « [*l'essence du christianisme est la*] solution de l'énigme de la religion

¹⁷⁶ « Die alte bürgerliche Gesellschaft hatte *unmittelbar* einen *politischen* Charakter, d. h., die Elemente des bürgerlichen Lebens, wie z. B. der Besitz oder die Familie oder die Art und Weise der Arbeit, waren in der Form der Grundherrlichkeit, des Standes und der Korporation zu Elementen des Staatslebens erhoben. Sie bestimmten in dieser Form das Verhältnis des einzelnen Individuums zum Staatsganzen, d.h. sein politisches Verhältnis, d.h. sein Verhältnis der Trennung und Ausschließung von den andern Bestandteilen der Gesellschaft. »

¹⁷⁷ Nous renvoyons le lecteur au passage suivant : « Mais même si l'on considérait la praxis révolutionnaire elle-même comme le mode correct de présentation de la relation, il resterait encore à trouver une solution à l'énigme consistant à se demander pourquoi, dans la conscience des émancipateurs politiques, la relation se trouve sens dessus dessous – la fin apparaît comme le moyen, et le moyen, comme la fin. Cette illusion d'optique de sa conscience serait encore toujours la même énigme, bien que ce soit dans ce cas une énigme d'ordre psychologique, théorique » (« Will man aber selbst die revolutionäre Praxis als die richtige Stellung des Verhältnisses betrachten, so bleibt immer noch das Rätsel zu lösen, warum im Bewußtsein der politischen Emanzipatoren das Verhältnis auf den Kopf gestellt ist und der Zweck als Mittel, das Mittel als Zweck erscheint. Diese optische Täuschung ihres Bewußtseins wäre immer noch dasselbe Rätsel, obgleich dann ein psychologisches, ein theoretisches Rätsel ») (MARX, 1981h, p. 367). On perçoit ici encore la présence du langage de l'*énigme*.

chrétienne » (FEUERBACH, 1984, p. 13) ; et ensuite du fait des innombrables mentions du problème de la *solution de l'énigme* (« *die Lösung des Rätsel* ») dans les travaux de Marx à cette période. L'aboutissement de cette problématique est peut-être dans un passage de la *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, rédigée à la même époque, où Marx déclare que « la démocratie est l'énigme résolue de toutes les constitutions » (MARX, 1981i, p. 231). Conçue en ces termes, l'émancipation ne se confond plus avec la politique, sauf à lui imprimer d'abord un déplacement significatif, par lequel elle est conçue comme émancipation humaine. Les préventions de Marx à l'égard du devoir-être (« Sollen »), déjà présentes dans sa thèse de doctorat, sont considérablement amplifiées après la crise de 1843. C'est la radicalisation de ce regard qui explique chez Marx sa prise de distance polémique avec les conceptions politico-littéraires de Bruno Bauer.

Cantonnée au cadre éthéré de la société bourgeoise, l'émancipation politique, loin d'accomplir ce qui était en principe sa mission historique, a fini par aplanir le terrain et par arrondir les angles, contribuant à une intensification des rapports de domination dans le champ social. Si l'on en croit les interprétations de Schmitt¹⁷⁸ et de Koselleck¹⁷⁹, cette logique trouverait son expression la plus emblématique chez l'auteur du *Léviathan* ; en effet, « Hobbes introduit l'État comme une structure dans laquelle les mentalités privées sont dépossédées de leur effet politique »¹⁸⁰ (KOSELLECK, 1988, p. 30). Le citoyen se distingue de l'homme, le public, du privé ; conçu à partir de son contexte économique et religieux, le privé doit rester confiné à la société, et l'État se contente de faire observer les lois aux citoyens, c'est-à-dire de faire respecter le transfert des droits. Car il s'agit chez Hobbes d'un *paradigme centré sur la loi*¹⁸¹, un *paradigme juridique* par excellence, en rupture avec la dynamique *agonistique* et ses forces incertaines, qui prédominent dans l'État de nature et sont présentes dans toute conception politique centrée sur le conflit. Ainsi, chez Hobbes, l'homme est séparé du citoyen et l'État est séparé de la société civile. Le citoyen apparaît donc exclusivement comme celui qui participe à la préservation de l'État, qui le fait tenir – son point archimédien. Il faut en effet renoncer à la fétichisation d'une justice fondée sur les convictions privées de ses sujets. Le citoyen n'est pas

¹⁷⁸ Nous nous référons tout particulièrement à *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes (Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes)*, publié en 1938.

¹⁷⁹ Sur cet aspect, cf. KOSELLECK, 1988, p. 15-50.

¹⁸⁰ « Hobbes introduces the State as a structure in which private mentalities are deprived of their political effect ».

¹⁸¹ Sur cet aspect, cf. la section 3.5 du deuxième chapitre.

une réalité supérieure à l'homme. En réalité, il est impossible de faire disparaître le dispositif passionnel qui provoque occasionnellement le conflit. Le citoyen ne fait qu'inaugurer un espace neutre où ce dispositif passionnel est destitué de ses effets les plus pervers et les plus nuisibles à la vie en société¹⁸². Le citoyen n'est ni plus ni moins que l'accomplissement de la sociabilité de l'homme, qui est en lui-même anti-social.

Il est donc intéressant de noter que cette leçon hobbesienne est bien assimilée par Marx à cette étape de son militantisme politique, même s'il est probable que ce soit à partir d'autres sources ; Marx s'autorise ainsi à affirmer qu'il suffit de supprimer la vie privée pour supprimer conjointement l'État (MARX, 1981j, p. 401). Plus un État est politique – par opposition aux États théologiques –, moins on peut espérer que cette communauté politique verra dans le principe de la politique la cause de ses malheurs sociaux. Ainsi, bien que l'Angleterre soit un pays hautement politique, cela ne signifie pas qu'elle ait été capable d'offrir à ses problèmes sociaux une meilleure réponse que la Prusse, qui était en grande difficulté dans ce domaine. Comme l'explique Marx, le cas de l'Angleterre donne précisément à voir le lien entre un pays politique et le paupérisme (MARX, 1981j, p. 395), c'est-à-dire le rapport entre le principe politique et les problèmes sociaux. Car contrairement à ce que pouvaient espérer les enthousiastes de l'État moderne, le paupérisme était traité en Angleterre de manière tout-à-fait inadéquate, comme un simple problème administratif n'appelant pas de transformation sociale en profondeur – voire, dans une approche malthusienne, comme une véritable loi de la nature. La misère était donc perçue comme un problème contingent, jamais comme une conséquence de l'organisation sociale elle-même. L'économie politique anglaise, corrélat scientifique des conditions économiques de l'Angleterre, ne pouvait à vrai dire pas soutenir autre chose – à savoir, que la société mercantile offrait en elle-même la seule solution possible aux problèmes sociaux, et que les dérives procédaient de la politique, ou mieux, de l'administration politique. La misère est considérée soit comme le résultat de vices administratifs (des défaillances ou des excès commis par l'administration publique), soit comme le produit d'une mauvaise volonté des misérables. En aucun cas on ne s'interroge sur le lien entre la vie matérielle (le monde mercantile) et les problèmes sociaux existants. Tout se passe comme si c'étaient des termes extérieurs les uns aux autres. Cette opacité est le propre, selon Marx, des États modernes, des États politiques.

¹⁸² Cf. la distinction entre le citoyen et l'homme (le public et le privé) dans SCHMITT, 1996, p. 56-57.

Parallèlement à ce processus, on assiste à la naturalisation d'un ensemble historiquement déterminé de rapports sociaux. La révolution politique aurait en somme accompli la séparation entre l'esprit politique et la vie matérielle, permettant à la politique de s'ériger en sphère de la communauté, en chose publique. La suppression des liens féodaux a ainsi été perçue comme une libération de l'homme tel qu'il était véritablement. La pulvérisation des ordres en individus atomisés n'est donc rien d'autre que le retour d'une condition déviée à sa forme véritable, à sa situation de droit. Rien donc de plus naturel à ce que « les *droits de l'homme* apparaissent comme des *droits naturels*, étant donné que l'activité consciente d'elle-même se concentre sur l'*acte politique* »¹⁸³. L'homme égoïste, justement parce qu'il est un produit passif et déterminé par la société mercantile, se trouve élevé au statut d'homme universel. Tout se passe comme si l'*ethos* d'un segment social déterminé concentrait en lui toutes les formes de l'humain. Marx polarise ainsi les termes : d'un côté la citoyenneté politique, de l'autre, l'homme égoïste. C'est donc ce dernier qui constitue l'image de l'homme réel, prémisses de l'État politique.

Marx s'oppose directement à une tradition de pensée, qui, de Kant à Hegel, a construit des systèmes fondés sur la raison et la liberté dans des contextes de déraison et de servitude. Contre Bauer, qui pensait que la fonction de l'État moderne était précisément de dépasser l'égoïsme privé par l'activité proprement rationnelle de la sphère publique, Marx critiquait toute apologie de l'émancipation politique. Il fallait donc en un certain sens s'opposer à l'héritage hégélien, qui représentait la pensée abstraite, et la conception de l'État comme réalisation de l'idée éthique sous la forme d'une médiation spéculative. Il s'impose donc de faire la critique philosophique du Droit de Hegel, de souligner l'inadéquation de la représentation bureaucratique du monde par rapport à la vie matérielle, de déconstruire l'image de l'État comme entité autonome – seul foyer de toute activité. Abensour en conclut à juste titre que Marx pense alors le politique à partir du « [...] sujet réel qu'est le *demos*, et non plus, comme le fait Hegel, au regard du déploiement de l'Idée comme sujet » (ABENSOUR, 1997, p. 50). Abensour cherche par là à comprendre comment Marx a abandonné le schème logique hégélien – qui renvoyait uniquement aux déterminations logico-métaphysiques de l'État – pour lui préférer une nouvelle logique de la chose politique qui privilégie le monde des hommes réels. Comme nous l'avons déjà dit, il s'agissait en effet de retrouver une certaine coïncidence entre

¹⁸³ « Die *droits de l'homme* erscheinen als *droits naturels*, denn die selbstbewußte Tätigkeit konzentriert sich auf den *politischen Akt* ».

la vie du peuple et la vie de l'État, à partir de la dynamique propre du principe démocratique sous-jacent à tout ordre social. L'homme se reconnaît comme son propre Dieu. Et il récupère ainsi son essence, dérobée par le mouvement aliénant des ordres politiques qui se referment sur eux-mêmes et s'érigent en instances autonomes censées déterminer le corps social. L'émancipation universelle dont parle Marx consisterait avant tout en une forme de sauvetage. Elle serait une sorte de retour de l'homme à l'homme, de la créature au créateur.

L'émancipation politique a provoqué dans son sillage l'émancipation de la société civile vis-à-vis de la politique. À mesure qu'a été aboli le joug politique, les amarres politiques qui permettaient de contenir l'esprit égoïste de la société ont elles aussi été détruites. Il est donc clair que l'émancipation est un phénomène partiel. Le caractère partiel de l'émancipation politique par rapport l'émancipation sociale ou humaine est un thème récurrent en 1843, depuis *Sur la question juive* jusqu'à *l'Introduction à la critique de la philosophie du droit*, tous deux publiés simultanément en février 1844 dans le seul numéro double des *Deutsch-Französische Jahrbücher*¹⁸⁴. Le thème trouvera une formulation beaucoup plus achevée dans *l'Introduction*, où Marx le traite comme un problème spécifique où une partie de la société s'émancipe pour y devenir indirectement hégémonique. C'est ce qui arrive lorsqu'une classe déterminée cherche à accomplir, à partir de sa situation particulière, l'émancipation de toute la société : « cette classe libère toute la société, mais seulement comme un tout, seulement en présupposant que toute la société se trouve dans la situation de cette classe »¹⁸⁵ (MARX, 1981i, p. 388). En d'autres termes, la citoyenneté politique devient effective pour tous ceux qui répondent à une situation particulière – être en possession de biens et de richesses, par exemple – tandis que pour les autres elle n'est rien de plus qu'un mot.

Si Marx tente de dépasser la dichotomie entre la vie matérielle et le formalisme spécifique qui définit l'État moderne, ce n'est certainement pas par une régression au Moyen-Âge, mais bien en rétablissant sous une nouvelle forme l'identification entre la vie sociale et le monde politique ; non pas sous la forme d'une organicité servile, mais cette fois – comme le souligne Abensour – à partir du modèle d'une organicité libertaire, répondant aux exigences de

¹⁸⁴ Il faut rappeler que Marx a rédigé *Sur la question juive* dans le court intervalle qui sépare l'élaboration de la *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, entre mars et août 1843, et la rédaction de *l'Introduction*, entre décembre 1843 et janvier 1844.

¹⁸⁵ « Diese Klasse befreit die ganze Gesellschaft, aber nur unter der Voraussetzung, daß die ganze Gesellschaft sich in der Situation dieser Klasse befindet ».

la liberté moderne¹⁸⁶. Il faut donc refuser tout changement partiel, car ce caractère partiel est pour Marx le trait même de l'utopie, de l'impuissance : « le rêve utopique de l'Allemagne n'est pas la révolution *radicale*, l'émancipation *humaine universelle*, mais bien la révolution partielle, simplement politique, la révolution qui laisse en place les piliers de la maison »¹⁸⁷ (MARX, 1981i, p. 388). L'émancipation humaine met en jeu non plus l'image de la *Res publica*, l'idéal de l'État réalisant la liberté naturelle, mais plutôt la présupposition d'une immanence libertaire comme origine de la politique. En ce sens, l'émancipation est ontologique. Bien que cette présupposition ne suffise pas en elle-même à accomplir la transition d'un ordre politique inadéquat à un ordre politique conforme à son concept, la relation entre politique et ontologie engage à travers le mot *démocratie* un idéal qui ne prend plus simplement la forme d'un horizon de la politique, mais celle d'un magma constitutif. L'émancipation humaine est démocratique au plus haut point parce qu'elle est décrite comme un processus ontologique.

3.4. Les paradoxes de la transformation chez le jeune Marx

Comme nous l'avons évoqué dans le chapitre précédent, l'absence d'une bourgeoisie forte et politiquement significative en Allemagne a entraîné une réception purement idéologique de la Révolution française. Étant données les conditions matérielles dans les États allemands, cette réponse éminemment intellectuelle aux événements révolutionnaires français était la seule manière pour l'Allemagne de s'inscrire dans le même temps historique que la France. À cet égard, selon Marx, c'était sur le plan de la philosophie que l'Allemagne parvenait à s'élever à la hauteur de son temps. C'est aussi pour cette raison que « ce qui, dans les nations avancées, constitue une rupture pratique avec les conditions politiques modernes, constitue en Allemagne

¹⁸⁶Pour la perspective d'Abensour, cf. ABENSOUR, 1997, p. 85.

¹⁸⁷« Nicht die radikale Revolution ist utopischer Traum für Deutschland, nicht die allgemein menschliche Emanzipation, sondern vielmehr die teilweise, die nur politische Revolution, die Revolution, welche die Pfeiler des Hauses stehenläßt ».

– où les conditions n'existent pas encore – une rupture critique avec ses réflexes philosophiques »¹⁸⁸ (MARX, 1981i, p. 383). Cette évaluation positive du décalage de la réflexion théorique allemande par rapport à la vie matérielle coïncide paradoxalement avec l'intention fondamentale, pour Marx, de valoriser la singularité historique allemande du point de vue de l'entrée dans la modernité. C'est la première manifestation du développement inégal et de la non-contemporanéité dans l'œuvre de Marx. Une telle intention ne devait certes pas perdurer dans sa pensée, restant circonscrite, d'après la périodisation de Kouvélakis, au *moment de Kreuznach*, lorsque, en dépit de la force de l'argumentation marxienne, son imagination semblait encore marquée par la défiance allemande à l'égard de la révolution (KOUVÉLAKIS, 2003, p. 342). Et comme nous l'avons vu dans le deuxième chapitre, cette défiance était au fondement de la récupération et de la politisation du concept d'émancipation en Allemagne. L'émancipation est en même temps davantage et moins que la révolution. Elle est *davantage*, dans la mesure où elle met en scène la nécessité d'une articulation spécifique avec l'histoire, au-delà de la seule dimension politique. En ce sens, l'émancipation donne à penser une transformation susceptible de durer et de s'étendre dans le temps ; par quoi, dans le cas spécifique de l'Allemagne, les derniers finiront par être les premiers. Toutefois, et ce, précisément parce qu'elle remet en cause la portée du problème de la transformation, l'émancipation est aussi *moins* que la révolution, car elle tend fréquemment à s'associer à la perspective du réformisme d'État.

Après la fin de la *Rheinische Zeitung*, en mars 1843, Marx ne s'est à aucun moment engagé dans une apologie de la Révolution française. L'arme de la critique (« *die Waffe der Kritik* ») était sans doute un trait de la réflexion marxienne dès ses premiers textes politiques qui ne faisait guère l'éloge de la mobilisation armée, c'est-à-dire de la critique des armes (« *die Kritik der Waffen* »). Mais à partir de 1843, l'arme de la critique s'intensifie sous l'influence feuerbachienne, et prend la forme d'une activité militante qui vise à l'inversion de l'inversion, à la solution de l'énigme du politique. De manière paradoxale, la radicalité de la révolution allemande était liée à son propre retard. Pour Marx, la question de la transformation n'est jamais apparue comme une rupture fantaisiste avec le passé. Conçue dialectiquement, la rupture

¹⁸⁸« Was bei den fortgeschrittenen Völkern praktischer Zerfall mit den modernen Staatszuständen ist, das ist in Deutschland, wo diese Zustände selbst noch nicht einmal existieren, zunächst kritischer Zerfall mit der philosophischen Spiegelung dieser Zustände ».

implique aussi bien la rupture avec le passé que sa consécration. C'est pourquoi « plus les événements auront concédé du temps à l'humanité pensante pour réfléchir, et aux souffrants, pour unir leurs forces, mieux formé sera le monde pour atteindre le produit que le présent porte dans son ventre »¹⁸⁹ (MARX, 1981e, p. 343).

Le retard qui existe en Allemagne lui donne en réalité la possibilité de dépasser les apories de la modernité. D'une part, ce retard lui confère la conscience théorique (« *theoretische Gewissen* ») de son temps historique. D'autre part, cette même spiritualisation de la pratique révolutionnaire donne lieu à une critique des abstractions et du caractère partiel de la révolution simplement politique. À ce stade, certaines des formulations de Marx ne paraissent déjà plus si éloignées de la *philosophie positive*, en particulier dans son développement politico-idéologique. Le rapprochement établi par Mannheim entre Marx et la pensée conservatrice allemande, bien qu'il ne soit que partiellement correct, est tout à fait révélateur, car dans le fond Mannheim a raison de dire que la dénonciation du caractère abstrait des rapports humains sous le capitalisme, constamment souligné par Marx - notamment au cours de la période précédemment évoquée - est menée à l'origine par les couches sociales liées au conservatisme allemand (MANNHEIM, 1959, p. 105). En Allemagne, la critique du capitalisme en tant que système social ne vient pas spécifiquement de la gauche ; c'est à l'origine un motif de la pensée conservatrice. Et pour reprendre la méthodologie socio-historique de Mannheim, nous pouvons dire que l'« intention basique » de la pensée de Marx à ce stade de son militantisme politique, coïncide dans une certaine mesure avec, au moins, un aspect de l'esprit du conservatisme : l'opposition au processus de rationalisation bourgeoise de la vie. Mais si la pensée conservatrice critiquait les idéaux libéraux dans le but de préserver l'actuel état des choses, Marx le fait dans une intention complètement différente – il s'agit d'accomplir une révolution radicale. Le négatif laisse entièrement la place au positif, que celui-ci soit conçu à partir de la non-contemporanéité allemande ou sous la forme d'une classe définie par le fait de ne rien posséder. La rupture est alors pensée comme le corollaire de l'épaisseur même du réel.

Marx a abandonné l'utopie de l'État rationnel, qui faisait du militantisme politique un simple prolongement de la critique théorique, agissant par le biais de la presse libre. Il adhère

¹⁸⁹« Von unserer Seite muß die alte Welt vollkommen ans Tageslicht gezogen und die neue positiv ausgebildet werden. Je länger die Ereignisse der denkenden Menschheit Zeit lassen, sich zu besinnen, und der leidenden, sich zu sammeln, um so vollendeter wird das Produkt in die Welt treten, welches die Gegenwart in ihrem Schöße trägt ».

alors à une autre image idéaliste, qui prend pour stratégie politique la réappropriation pratique de l'essence de l'homme. Mais du fait qu'il en appelle à une essence sous-jacente au réel, Marx ne conçoit encore l'épaisseur du réel que de manière négative, dans son opposition au caractère vaporeux des abstractions de l'État politique. Le social se contente, comme le formule Rancière, d'être l'autre de la politique. Mais dans cette sensibilité s'exprime déjà le mouvement qui conduira Marx de la philosophie critique à la critique de l'économie politique, et qui lui permettra finalement de se réconcilier avec la critique des armes. Il y a donc une continuité – bien qu'imparfaite – entre les réflexions au sujet de l'émancipation humaine, de la démocratie et du communisme. La critique de Rancière s'applique mal aux recherches entreprises par Marx sur l'économie politique, où le réel n'est plus simplement une vérité dont seul le faux serait l'indice. Il faut donc réinscrire la critique de Rancière dans le *moment de Kreuznach*. Mais concevoir la vérité comme indice d'elle-même est certainement aussi difficile que rare – et le parcours de Marx, plein d'allers et retours, ne pouvait pas mieux exprimer cette difficulté. La découverte de la puissance productive du réel comme base de tout projet de libération a sans doute lieu – même si elle ne s'y réduit pas - avec Feuerbach, et répond à l'effort chez Marx de dépasser les solutions formalistes des jeunes hégéliens. Après la *stratégie rhénane*, qu'il met en pratique jusqu'à sa démission de la *Rheinische Zeitung* et vienne se réfugier à Kreuznach, Marx s'est finalement orienté vers une critique systématique des convictions hégémoniques parmi ses camarades militants.

4. Les ruses de la complicité : sur l'influence supposée de Spinoza sur Marx

Il semble difficile de dire quelle image Marx se faisait de Spinoza. Et celle-ci n'est certainement pas univoque. Philosophe maudit, philosophe sanctifié ; patriarche du rationalisme, icône du mysticisme, Spinoza est perçu de différentes façons en Allemagne. Bien qu'on puisse avec certains auteurs le considérer comme l'emblème du dogmatisme, comme un représentant de la *Schulmetaphysik* qui, de Suarez à Wolff¹⁹⁰, subordonne l'existence à l'essence et donc à une exigence de systématisme, ce n'est pas le même Spinoza chez Kant, chez Fichte, chez Schelling et chez Hegel. Et c'est encore un autre usage qui transparaît dans éloges de Spinoza comme un penseur du *En kai pan*, de l'Un-tout, comme philosophe de la totalité expressive, qui dépasse les antinomies de l'idéalisme spéculatif au profit d'une issue à la fois mystique et vitaliste. Le spinozisme apparaît simultanément comme rationalisme dogmatique et comme mysticisme, comme système spéculatif et comme mode d'existence. Quand Jacobi, dans les années 1780, raconte à Mendelssohn que Lessing, peu avant sa mort, aurait confié être pleinement en accord avec la doctrine de Spinoza, il donne le coup d'envoi de ce qui a été convenu d'appeler le « *Pantheismusstreit* », ou querelle du panthéisme. Il n'est cependant pas question de soumettre les différentes lectures de Spinoza à un point de vue totalisant qui ferait le départ entre les « mauvaises lectures » et le « vrai Spinoza ». Comme nous en avertit Vaysse, « [...] le droit au contresens est parfaitement légitime dans certaines conditions et qu'il est dérisoire de reprocher à un penseur les usages qu'il peut faire de ses prédécesseurs ». Car en réalité l'histoire de la philosophie progresse par contresens : ne seraient-ce pas alors les contresens de Marx au sujet de Spinoza qui permettraient de retrouver un certain spinozisme au-delà de l'image du philosophe hollandais dans le contexte allemand de l'époque ?

Spinoza est perçu en Allemagne comme le philosophe des carrefours : il est là où le romantisme et l'idéalisme se rencontrent, là aussi où la philosophie allemande rencontre Spinoza. Le *Pantheismusstreit* représente un moment crucial pour le développement de l'idéalisme spéculatif, qui tient en échec la rationalité de l'*Aufklärung* et ouvre le champ aux

¹⁹⁰ À propos de Wolff, Vaysse reprend de manière tout à fait pertinente la formule de Gilson : « Wolff accomplit et parachève ainsi tout le processus d'essentialisation de l'existence qui, pour reprendre la formule de Gilson, institue depuis Suarez l'ontologie comme 'la science de l'être intégralement désessentialisé' » (p. 22).

débats post-kantiens. Dans ce contexte, Spinoza est aussi bien la condition de possibilité des Lumières que la plus grande menace qui pèse sur elles, car si d'un côté c'est à partir de son supposé dogmatisme que Jacobi en viendra à caractériser la philosophie comme nihilisme, le spinozisme représenta aussi la tentative la mieux achevée d'intégrer la finitude à l'infinitude. Si l'idéalisme pouvait fournir un concept de liberté définie comme autonomie, il échouait à fonder la doctrine de la liberté. Depuis sa condamnation jusqu'à sa réhabilitation, l'histoire de la réception de Spinoza en Allemagne montre comment sa conception métaphysique pouvait être réinvestie par les défis rencontrés par la philosophie allemande, qui tentait de dépasser les apories du dualisme critique – représentation/chose en soi, intelligible/sensible. Le panthéisme permettait d'ailleurs de répondre à l'une des exigences fondamentales de l'idéalisme : comment penser la totalité à partir d'un système de liberté ? L'Absolu et sa manifestation doivent-ils rester étrangers l'un à l'autre, ou bien est-il possible de les concilier sans subordonner la conscience à une puissance extérieure ? Le spinozisme représentait alors la plus grande objection possible à toute révolution copernicienne qui tenterait de séparer le sujet fini de l'Absolu.

Contrairement aux efforts cartésiens pour concevoir une philosophie de la conscience en commençant par le *cogito*, Spinoza commence l'*Éthique* par Dieu, c'est-à-dire, par la substance infiniment infinie. La puissance à partir de laquelle les choses naturelles sont nécessairement déterminées à exister et à agir est la puissance de Dieu lui-même, qui n'est rien d'autre que la Nature (Dieu ou la Nature – selon la formule latine : *Deus sive Natura*). Ainsi, l'effort (c'est-à-dire le *conatus*) par lequel chaque chose persévère dans son existence exprime directement la puissance de Dieu. En découle la coextensivité de Dieu, en tant que libre créateur de la nature (ou *nature naturante*) à l'ensemble des choses engendrées par lui de manière déterminée (ou *nature naturée*)¹⁹¹. Plus encore, Spinoza ne se contente pas de mettre sur le même plan deux ordres de réalité : il les fusionne. Dieu n'est pas seulement la cause efficiente de tout ce qui existe, c'est-à-dire ce sans quoi les choses ne peuvent pas exister. Il est également la cause des essences des choses, c'est-à-dire que les essences dépendent de Dieu pour être conçues (*E*, I, prop. 25, dem., p. 58). En d'autres termes, Dieu est la cause de l'être des choses¹⁹².

¹⁹¹ Sur la distinction entre *nature naturante* et *nature naturée*, cf. *E*, I, prop. 29, sc., p. 66.

¹⁹² Il s'agit pour Spinoza de comprendre Dieu simultanément comme *causa essendi* et comme *causa fiendi*. Dans le second sens, les choses viennent à l'existence ; dans le premier, les choses sont comme elles sont, c'est-à-dire persévèrent dans leur être, dans leur *forme*. On ne peut que reconnaître ici un certain héritage scolastique. Cf. *E*, II, prop. 10, cor., sc., p. 110.

En effet, les choses singulières ne peuvent être comprises comme des unités sectaires. Au contraire, elles sont des affections des attributs de Dieu. Elles sont des « manières par lesquelles les attributs de Dieu s'expriment de manière précise et déterminée »¹⁹³ (*E*, I, prop. 25, cor., 60). Une causalité immanente, qui relie le créateur à la créature, n'admet aucune séparation entre la dimension productive de la réalité et sa dimension produite, si tant est même qu'on puisse les distinguer. En réalité, « Dieu est de toutes choses cause immanente, et non transitive »¹⁹⁴ (*E*, I, prop. 18, p. 50), étant donné qu'il produit l'effet sur lui-même et non à l'extérieur de lui¹⁹⁵. Spinoza soutient donc que la Nature est autocréatrice, qu'elle persévère dans l'existence avec la même puissance que celle qui découle de son essence (*E*, I, prop. 34, dem., p. 77), car, à la différence des autres choses, elle est dotée d'une essence qui enveloppe son existence – qui implique son existence¹⁹⁶. Elle est positivité absolue.

Puisque Dieu est immanent aux choses, sa puissance s'exprime à travers ces choses, par leur biais, et non sur elles. Elle agit à partir du dedans et non du dehors. Si la Nature constitue un plan absolument positif, qui n'admet pas l'extériorité ou la négativité, nous pouvons en déduire l'existence chez Spinoza d'un naturalisme intégral. Tout est compris dans la Nature. Tout est soumis aux déterminations propres d'un même plan. Chacun des modes finis exprime une partie, une intensité, de la puissance divine, sans être absorbé en elle, c'est-à-dire sans être submergé dans une totalité¹⁹⁷. Et ce, parce que chaque mode fini persévère dans l'existence et affirme son essence propre, qui ne peut pas être confondue avec l'essence des autres choses. D'ailleurs l'essence de Dieu n'est pas un élément constitutif de l'essence d'un mode fini. En effet, concernant l'homme – qui est un mode fini comme n'importe quel autre – Spinoza soutient qu'« à l'essence de l'homme n'appartient pas l'être de la substance, autrement dit, la substance ne constitue pas la forme de l'homme »¹⁹⁸ (*E*, II, prop. 10, p. 108). De manière plus radicale,

¹⁹³ « modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur ».

¹⁹⁴ « Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens ».

¹⁹⁵ On peut suggérer un rapprochement significatif avec la pensée de Guillaume d'Ockham, dans la mesure où Spinoza défend, au-delà de l'activité créatrice, une activité de conservation sous-jacente à l'ordre existant. Ainsi, il appréhende Dieu comme *causa conservationis*, ce qui établit sur de nouvelles bases son caractère de cause efficiente de tout ce qui existe, et rend impossible toute compréhension dichotomique qui séparerait Dieu et sa création. Dieu est sa propre création. Se trouve ainsi renforcée l'idée selon laquelle il est *causa sui*, c'est-à-dire cause de lui-même.

¹⁹⁶Cf. à ce sujet *E*, I, props. 20 et 24, pp. 52 e 58.

¹⁹⁷Pour une discussion sur le supposé panthéisme de Spinoza, cf. MACHEREY, 1979, p. 36-40, et CHAUI, 1999, p. 315-322.

¹⁹⁸« Ad essentiam hominis non pertinet esse substantiae, sive substantia formam hominis non constituit ».

l'essence de la Substance n'implique pas l'essence de l'homme car cela équivaudrait à dire que l'essence de ce dernier enveloppe son existence ; de sorte que l'homme existerait nécessairement¹⁹⁹, et serait, par conséquent, quelque chose d'absolu, d'infini, d'immuable et d'unique, ce qui contredit violemment l'expérience. Appartient au contraire à l'essence de l'homme – ainsi que de tout mode fini – ce qui, en venant à l'existence, implique nécessairement l'existence de la chose et qui, en cessant d'exister, implique l'inexistence de la chose. Une telle définition de l'essence signifie sa réciprocité avec l'existence de cette chose dont elle est l'essence. L'essence n'est donc pas un principe d'intelligibilité absolu ou le moyen exclusif de l'accès à la chose. Au contraire, le processus d'individuation n'a lieu qu'à travers l'existence de la chose, jamais par le biais d'une essence antérieure à l'existence de la chose.

4. 1. Spinoza, un ancêtre de Marx ?

On a beaucoup parlé de l'influence supposée de Spinoza sur Marx²⁰⁰. En 1965, Althusser affirmait : « la philosophie de Spinoza introduit une révolution théorique sans précédent dans l'histoire de la philosophie [...], au point que nous pouvons tenir Spinoza, du point de vue philosophique, pour le seul ancêtre direct de Marx » (ALTHUSSER, 1996a, p. 288). Le présent chapitre vise à évaluer s'il existe de fait une relation historiographique entre les deux auteurs, ou si cette « ancestralité » si souvent mise en évidence n'est pas seulement le résultat d'une certaine pensée romantique qui, amoureuse des doctrines de Spinoza et de Marx, serait à la recherche de quelque chose de plus que les simples relations théoriques qui existent les deux penseurs. Comme nous l'avons soutenu dans le chapitre précédent, après sa démission de la *Rheinische Zeitung* et son désenchantement à l'égard de la stratégie politique qu'il avait

¹⁹⁹ Dans ce cas l'homme serait *causa sui*, c'est-à-dire cause de lui-même.

²⁰⁰ Ces dernières années ont été publiés au moins trois importants travaux sur ce thème : Fischbach, *La production des hommes* (FISCHBACH, 2005), Pascucci, *La potenza della povertà* (PASCUCCI, 2006), et Lordon, *Capitalisme et servitude* (LORDON, 2010). Les travaux de Fischbach autant que ceux de Pascucci insistent sur l'analyse de la relation de Spinoza et de Marx à partir d'une influence potentielle, c'est-à-dire d'affinités qui ont lieu au niveau historiographique. La recherche de Lordon, quant à elle, a le mérite d'aborder cette relation à partir de potentielles affinités théoriques. Il tente ainsi d'étudier à partir de la théorie spinoziste des affects le problème du consentement dans les rapports de domination capitalistes, tels qu'ils sont décrits par Marx.

jusqu'alors mis en œuvre, Marx inaugure une nouvelle manière de poser les problèmes politiques. Ce changement annonce déjà le règlement de comptes avec sa conscience philosophique – comme il le dira en 1859 dans la *Préface* de la *Contribution à la critique de l'économie politique*, où il analyse rétrospectivement le moment d'élaboration de l'*Idéologie allemande* et explique qu'à ce moment, lui et Engels ont décidé de « régler [leurs] comptes avec [leur] ancienne conscience philosophique »²⁰¹ (MARX, 1961, p. 10).

Bien que ce règlement de comptes implique un mouvement constant d'allers-retours, on peut dire qu'après le *moment rhénan* – et nous associons ici le *moment de Kreuznach* et le tournant parisien –, Marx n'est jamais revenu au paradigme politique et à la véritable philosophie para-politique qu'il défendait dans ses premiers écrits. Les changements constants qui s'ensuivent à partir du séjour de Marx à Kreuznach à l'automne 1843, ne sauraient dissimuler le fait que, depuis ce moment, Marx n'a cessé de dénoncer les illusions de la pensée utopique, c'est-à-dire d'une philosophie politique négative, simple imposition d'un devoir-être (« Sollen ») - manière dont procède l'anticléricisme bourgeois de Bauer dénoncé dans *Sur la question juive*²⁰². La transformation doit être pensée à partir des luttes effectives menées dans le réel ; et en ce sens, la transformation ne renvoie pas à proprement parler à un futur, mais à une futurité, toujours ancrée dans les présupposés actuels sans pourtant jamais s'y dissoudre. Il s'agit alors de donner de nouveaux principes au monde à partir des principes du monde. Tout ce langage annonce déjà – sans pour autant épuiser sa nouveauté -la formule de l'*Idéologie allemande* : « Le communisme n'est pas pour nous une *situation* devant être instaurée, un idéal vers lequel devrait converger la réalité effective. Nous appelons communisme le mouvement effectif qui dépasse la situation actuelle »²⁰³ (MARX, 1978b, p. 35).

La critique d'Althusser est tout à fait juste en ceci que les textes du *moment de Kreuznach*, en mettant en avant l'idée d'une réappropriation pratique d'une essence

²⁰¹ « mit unserm ehemaligen philosophischen Gewissen abzurechnen ».

²⁰² Il est certain, comme nous l'avons exposé au chapitre précédent (section 4.1) que cette précaution prise contre la *philosophie négative* était déjà présente en 1841, dans la thèse de doctorat de Marx. Cependant il est évident que les textes rédigés au cours de cette période portent la trace d'une perspective négative, qui fait l'apologie de sa position comme système particulier. Comme nous avons tenté de l'expliquer, c'est par le biais du *langage de l'énigme* que Marx abandonne résolument ses premières convictions : ainsi, de l'apologie de sa propre position en tant que système particulier, de la défense d'une *Weltanschauung* privée et de toute forme de catéchisme révolutionnaire.

²⁰³ « Der Kommunismus ist für uns nicht ein *Zustand*, der hergestellt werden soll, ein *Ideal*, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [wird]. Wir nennen Kommunismus die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt ».

aliénée, témoignent en effet d'une appréhension encore négative du réel, liée, comme nous l'avons vu, à une philosophie méta-politique. Pourtant, ces textes contiennent également l'annonce de ce qui va suivre. Si on considère la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* comme un moment fondamental pour la genèse d'une approche authentiquement marxiste²⁰⁴ du problème de la transformation, il faut s'intéresser à un fait singulier. Si le texte témoigne d'une forte influence de Feuerbach, il semble renvoyer par certains de ses aspects à un autre auteur : Spinoza. Le cœur de l'argumentation peut en effet être compris à la lumière de la conception spinoziste de la démocratie ; et notamment à deux caractéristiques de la démocratie spinoziste. Spinoza affirme la primauté de l'État démocratique (*imperium democraticum*) sur tous les autres, « parce qu'il paraissait le plus naturel et le plus proche de la liberté que la nature accorde à chacun »²⁰⁵ (*TTP*, XVI, § 11, p. 520). La démocratie, à la différence des autres régimes, se définit donc par le fait que, chez elle, le but ou la finalité de sa mise en place – la conservation de la liberté – correspond à l'essence politique des hommes – le désir de gouverner et de ne pas être gouverné. Elle est donc l'articulation naturelle entre une organisation spécifique de la vie collective et la nature même de la politique. En d'autres termes, la démocratie est la réalisation même du politique. Pour cette raison, elle est le seul régime susceptible d'être défini comme *absolu en tout*²⁰⁶ (*TP*, XI, § 1, p. 268). La perspective spinoziste permet ainsi de dépasser la conception hégélienne en pensant l'immanence absolue de la démocratie, et en libérant ainsi le concept du politique de son encadrement bureaucratique, où il est l'otage d'une logique de légitimation exogène. En ce qui concerne la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* et les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, il nous semble plus productif de renoncer à la perspective de l'influence directe de Spinoza sur Marx. A la place d'une telle influence, nous soutenons que le rapport doit être analysé en termes de *spinozisme*, c'est-à-dire, à partir du point de vue d'un phénomène culturel interne aux Lumières. Cette perspective nous permettra de satisfaire une précaution méthodologique posée par Marilena Chauí. Ainsi, dans la mesure où l'accent portait sur l'influence directe, ce qu'impliquait la validation d'une conception fondée sur l'image de la tradition – comme on voit même chez Althusser et Negri –, on perdait de vue le développement intellectuel de Marx, auprès duquel la dialectique a joué un rôle décisif, ce

²⁰⁴ Il n'est pas question ici d'identifier un moment plus authentique au sein de l'œuvre de Marx, mais bien de considérer ce moment comme étant représentatif d'une perspective théorique qui ne peut simplement se référer aux discours philosophiques en vogue à l'époque de Marx.

²⁰⁵ « quia maxime naturale videbatur et maxime ad libertatem, quam natura unicuique concedit, accedere ».

²⁰⁶ L'expression en latin est *omnino absolutum*.

que nous amènerait, malgré tous les soins, à l'élaboration d'un étrange mosaïque d'influences variées (CHAUI, 1983, 4-5).

Si l'on veut étudier les rapports entre les réflexions de Spinoza et Marx autour du problème de la démocratie et de la transformation politique, il faut d'abord s'interroger sur la nature de telles affinités. Nous nous trouvons de ce point de vue à la croisée de deux chemins : celui de l'approche historiographique et celui de l'approche théorique. Dans le présent chapitre, nous nous pencherons sur l'hypothèse d'une influence de Spinoza sur Marx. Nous nous référerons pour cela à un texte de Quentin Skinner, fondamental pour la méthodologie collingwoodienne, où l'auteur préconise que toute considération sur une *influence* supposée soit soumise à un triple examen. S'agissant de l'influence de Spinoza sur Marx, nous devons prendre certaines précautions. En premier lieu, il faut vérifier concrètement si Marx a bien lu Spinoza. En deuxième lieu, il faut confirmer que Marx n'aurait pas pu tirer d'un autre auteur les idées qu'on attribue à Spinoza. En troisième lieu, il reste à montrer que Marx n'aurait pas pu parvenir à ses conclusions de façon indépendante, sans s'appuyer sur la pensée de Spinoza (SKINNER, 2002, p. 75-6). Bien qu'on puisse juger quelque peu exagérées les précautions de Skinner - notamment parce qu'elles requièrent deux preuves négatives, qui, étant donné qu'elles sont négatives, exigent un effort d'enquête considérable - elles n'en sont pas moins utiles à titre d'avertissement. Le présent chapitre possède donc quatre objectifs. Dans un premier temps, nous voudrions délimiter un ensemble d'idées que Marx pourrait effectivement avoir assimilées à partir de ses lectures de Spinoza. Dans un deuxième temps, nous tenterons de déterminer la place spécifique que ces idées occupent dans les textes de Marx. Dans un troisième temps, nous nous intéresserons au moment où Marx s'éloigne nominalement de Spinoza, mais aussi de l'ensemble d'idées potentiellement issues de ses lectures de Spinoza. Enfin dans un quatrième temps, nous verrons que, s'il est possible de déterminer le moment où Marx rejette Spinoza, c'est en fait justement à cette période que Marx s'approche le plus résolument de la pensée de Spinoza, et entretient avec elle la plus forte complicité théorique. Par conséquent, les affinités théoriques entre Spinoza et Marx nous paraissent plus riches et intéressantes que les affinités historiographiques. C'est pourquoi dans les prochains suivants, nous nous interrogerons sur la relation entre Spinoza et Marx concernant les problèmes de la démocratie et de la transformation à partir d'une approche essentiellement théorique.

4.2. Spinoza: entre Démocrite et Épicure

Les premières références de Marx à Spinoza remontent à 1841, quand Marx, encore étudiant de philosophie, préparait sa thèse de doctorat intitulée *La différence entre les philosophies de la Nature de Démocrite et Épicure*, soutenue en avril de la même année²⁰⁷. Dans sa thèse, Marx tente, à partir de l'image du *clinamen* épicurien situé dans un monde de nécessité, d'appréhender l'existence de la liberté humaine sans avoir recours au point de vue idéaliste. La liberté est ainsi conçue comme une marge d'indétermination existant dans le corps des choses. Cette question – la question principale de la thèse de Marx – engage également une certaine réhabilitation d'Épicure. Marx conclut sa thèse en affirmant : « Épicure est ainsi, parmi les Grecs, le plus grand philosophe des *Lumières* »²⁰⁸ (MARX, 1968b, p. 305). Au long de sa thèse, Marx s'attache à opposer radicalement Démocrite et Épicure, ce qui semble renvoyer en filigrane au conflit opposant Kant à Hegel. Nous sommes en ce sens très loin du sens commun selon lequel, bien que les systèmes philosophiques de Démocrite et Épicure soient fondamentalement semblables quant à leur nature, leurs conséquences en termes éthiques n'en sont pas moins radicalement différentes. Marx souligne que les deux auteurs divergent également sur la physique et sur la théorie de la connaissance, et que c'est à partir de telles divergences qu'il faut comprendre leurs différences notables en termes d'éthique.

Mais la thèse de Marx laisse aussi entrevoir les linéaments d'une troisième problématique, qui, si l'on en juge à ses cahiers préparatoires, était pour lui à l'époque une préoccupation essentielle : la critique de la religion. Dans la préface de l'ouvrage, Marx cite Épicure : « l'impie n'est pas celui qui rejette les dieux de la foule, mais celui qui attribue aux

²⁰⁷ Si Marx démontre, dans sa thèse de doctorat, une adhésion à la philosophie d'Épicure, il faut, cependant, se souvenir que Spinoza avait déclaré, dans la *Lettre 56*, que Platon, Aristote et Socrate ne possèdent aucune importance à ses yeux, à la différence de Démocrite, Épicure, Lucrèce et les autres atomistes. Dans « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », datant de 1982, Althusser place Spinoza et Marx dans une certaine tradition matérialiste, laquelle s'opposerait au matérialisme rationaliste, qui serait resté prisonnier de catégories comme l'« origine », le « sens », la « raison », la « fin » et la « finalité », et qui ne serait ainsi rien d'autre qu'une forme d'idéalisme déguisé.

²⁰⁸ « Epikur ist daher der größte griechische Aufklärer ».

dieux les opinions de la foule »²⁰⁹⁻²¹⁰ (MARX, 1968b, p. 262). Les deux sections de l'appendice qui ont été conservées, l'une d'elle étant dédiée à une critique de Plutarque, confirment la présence de cette troisième question à l'arrière-plan de la thèse. Bien que le problème du matérialisme – pensons à la *Lettre 56* de Spinoza –, de même que la critique de la religion, tendrait à suggérer la pertinence d'une référence au philosophe hollandais dans le travail doctoral de Marx, Spinoza n'est convoqué à aucun moment de la thèse, à l'exception d'une seule occurrence où il l'est de manière absolument secondaire. La réflexion politique de Spinoza passe en effet par évaluation critique du phénomène religieux ; on ne peut selon lui concevoir un véritable processus de libération sociale et politique sans mener cet effort analytique, c'est-à-dire sans étudier ce phénomène intriqué à l'existence humaine. L'analyse des Écritures constitue ainsi une étape indispensable pour la réflexion politique. C'est d'ailleurs par ce biais, si l'on souscrit à l'analyse de Negri, que s'effectue la véritable torsion du concept spinoziste de politique : « [...] non plus astuce et domination, mais imagination et constitution »²¹¹ (NEGRI, 2006, p. 136). Ajoutons en revanche que, pour Spinoza, la religion ne possède pas de valeur spéculative et ne constitue donc pas le moment d'un processus de connaissance, comme le soutiendront certains défenseurs des *Lumières* comme Fichte et Hegel.

4.3. Les références à Spinoza dans la thèse de doctorat et les cahiers préparatoires

Le nom de Spinoza, comme nous l'avons vu, ne figure qu'une seule fois dans la thèse de Marx (MARX, 1968b, p. 285) ; et trois autres fois, deux d'entre elles au sein du même paragraphe, dans les cahiers d'études qui lui ont servi lors de la préparation de sa thèse (MARX, 1968a, p. 224). La référence qui figure dans la thèse n'a rien de particulièrement notable. Marx se réfère à Spinoza pour affirmer, sous la forme d'un mot d'ordre, que « l'ignorance n'est pas un argument ». Pour de nombreux commentateurs, Marx se serait ici inspiré de *l'Éthique*, en

²⁰⁹ « Ασεδής δέ ούχ ό τούς τῶν πολλῶν θεούς όναϊρωῶν, άλλ'ό τάς σῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων » (MARX, 1968b, p. 261).

²¹⁰ Hobbes, quant à lui, suit l'argument d'Épicure. Dans les *Éléments de la loi naturelle et politique*, Hobbes affirme que lorsque nous attribuons à Dieu l'omnipotence, l'omniscience, la justice et la piété, nous ne faisons rien d'autre que le revêtir de propriétés qui procèdent de notre manière de parler. Hobbes nommait cela l'άνθρωπαθός (anthropopathos) (HOBBS, 1840a, p. 60).

²¹¹ « [...] non più astuzia e dominio ma immaginazione e costituzione ».

particulier du passage où Spinoza qualifie d'« asile de l'ignorance » (*ignorantiae asyllum*) (*E*, I, ap., p. 86) le fait que les hommes recourent à la volonté de Dieu lorsqu'ils ne peuvent pas expliquer un événement déterminé. Mais le même argument se fonde peut-être aussi sur le chapitre VI du *TTP*, où Spinoza fait l'analyse des miracles. Dans le fragment 10 de son cahier dédié au *Traité*, Marx recopie Spinoza : « C'est dire des balivernes, quand on ignore quelque chose, que de recourir à la volonté de Dieu, *manière tout à fait ridicule d'avouer son ignorance* »²¹² (MARX, 1977, p. 34, recopié de *TTP*, VI, § 8, p. 250).

En ce qui concerne les cahiers préparatoires, la première référence figure dans le quatrième cahier : « la béatitude n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu même [...] »²¹³ (MARX, 1968a, p. 154). Marx reprend cette célèbre phrase de Spinoza (*E*, V, prop. 42, p. 538) pour éclairer la distance qui sépare Lucrèce de Plutarque. L'éthique entrevue ici par Marx s'oppose au solipsisme subjectif typique de la perspective moraliste qu'il perçoit chez Plutarque – sorte d'anathème inversé qui interdit la jouissance éternelle de l'esprit. La béatitude ne saurait être le résultat d'une forme de fuite du monde, semblable à une réclusion monastique. Au contraire, elle est le résultat d'une vigueur du corps et de l'esprit. Lucrèce est le philosophe du printemps, tandis que Plutarque est le philosophe de l'hiver – l'un est ivre de vie, l'autre retiré du monde. La référence à Spinoza est ici pleinement justifiée. À ce titre, Morfino, dans un article non publié (MORFINO, 2012, p. 7), rappelle que Marx aurait pu trouver cette phrase dans *l'Histoire de la nouvelle philosophie (Geschichte der neuen Philosophie)* publiée par Feuerbach en 1833, mais que au paragraphe 98 de l'ouvrage, elle y apparaît en allemand : « *Die Seligkeit ist daher nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst* ». De sorte qu'il est improbable que Marx, après avoir lu le texte de Feuerbach, ait retraduit la phrase en latin en la recopiant dans ses cahiers préparatoires, qui étaient réservés à son usage personnel. Tout indique que Marx a directement repris la phrase de l'œuvre de Spinoza, et dans sa langue d'origine.

Plus loin, dans le sixième cahier, Marx écrit :

[...] nous pourrions accepter le jugement de Bauer selon lequel aucune philosophie de l'antiquité ne porte avec plus d'intensité la marque de la religion que celle de Platon. Mais cela signifierait seulement qu'aucun philosophe n'a enseigné la philosophie avec davantage d'enthousiasme religieux, que pour aucun philosophe la philosophie possédait plus intensément la détermination et la forme d'un culte religieux. En ce qui concerne les philosophes les plus intensifs, comme Aristote, Spinoza, Hegel, leur comportement possédait une forme plus général, moins plongée dans le sentiment

²¹² « *ii igitur plane nugantur, qui, ubi rem ignorant, ad Dei voluntatem recurrunt; ridiculus sane modus ignorantiam profitendi* ».

²¹³ « *Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus* ».

empirique ; mais c'est pour cette raison l'enthousiasme chez Aristote, lorsqu'il glorifie la θεωρία (théorie) comme ce qui existe de mieux, τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον, ou lorsqu'il admire la raison de la nature dans le traité περί τῆς φύσεως ζῴϊκῆς (*De la nature des animaux*), et l'enthousiasme chez Spinoza, lorsqu'il parle de contemplation *sub specie aeternitatis* (sous l'espèce de l'éternité), de l'amour de Dieu ou de la *libertas mentis humanae* (liberté de l'esprit humain), ou encore de l'enthousiasme de Hegel dans ses développements sur la réalisation éternelle de l'idée, sur le grand organisme de l'univers des esprits, sont plus solides, plus chaleureux, plus bénéfiques pour l'esprit universel formé par la culture ; c'est aussi pour cela que l'enthousiasme de Platon, en son point culminant, atteignait l'extase, tandis que ceux-là se consomment dans le pur feu idéal de la science. C'est pour cette raison que l'enthousiasme de Platon n'était que le chaudron des esprits individuels, tandis que celui des autres était l'esprit qui anime les développements de l'histoire mondiale (MARX, 1968a, p. 224)²¹⁴.

Marx oppose ici d'un côté Aristote, Spinoza et Hegel et de l'autre, Platon, ce dernier représentant une philosophie typiquement mystique, pour laquelle l'enthousiasme culminerait dans l'extase – tandis que dans les philosophies plus « intensives », l'apogée de l'enthousiasme se trouve dans le « pur feu idéal de la science ». Spinoza se voit ainsi accorder une place de première importance aux côtés d'Aristote et de Hegel. Par ailleurs, l'interprétation de Marx rejette à l'évidence toute interprétation mystique de Spinoza. Bien que la conclusion de Rubel à propos de ce passage soit quelque peu précipitée lorsqu'il dit qu'« [...] il est légitime de présumer que Marx avait déjà plus qu'une connaissance vague de cette œuvre [*l'Éthique*] » (RUBEL, 1977, p. 10), il nous paraît juste de conclure de la série de citations mentionnées ici que le jeune Marx avait bien lu *l'Éthique* de Spinoza au moment où il rédigeait sa thèse de doctorat.

²¹⁴ « [...] könnte man den Ausspruch Baur's akzeptieren, daß keine Philosophie des Altertums mehr den Charakter der Religion an sich trägt als die platonische. Allein die Bedeutung wäre nur die, daß kein Philosoph die Philosophie mit mehr religiöser Begeisterung gelehrt habe, daß keinem die Philosophie mehr die Bestimmtheit und die Form gleichsam eines religiösen Kultus hatte. Den intensivsten Philosophen, wie Aristoteles, Spinoza, Hegel, hatte ihr Verhalten selbst eine allgemeinere, weniger in das empirische Gefühl versenkte Form, aber deswegen ist die Begeisterung des Aristoteles, wenn er die θεωρία als das Beste, τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον, preist oder wenn er die Vernunft der Natur in der Abhandlung περί τῆς φύσεως ζῴϊκῆς bewundert, darum ist die Begeisterung Spinozas, wenn er von der Betrachtung *sub specie aeternitatis*, von der Liebe Gottes oder der *libertas mentis humanae* spricht, darum ist die Begeisterung Hegels, wenn er die ewige Verwirklichung der Idee, den großartigen Organismus des Geisteruniversums entwickelt, gediegener, wärmer, dem allgemeiner gebildeten Geist wohlthuerender, darum ist jene Begeisterung zur Ekstase als ihrer höchsten Spitze, diese zum reinen idealen Feuer der Wissenschaft fortgebrannt; darum war jene nur die Wärmflasche einzelner Gemüter, diese der beseelende Spiritus weltgeschichtlicher Entwicklungen ».

4.4. *Spinozas Theologisch-politischer Traktat von Karl Heinrich Marx*

Dans un tel contexte, il est indispensable d'examiner les « Exzerpte aus Benedictus Spinoza: Opera ed. Paulus », qui ont été publiés dans la MEGA (*Marx-Engels-Gesamtausgabe*), IV.1 en 1976²¹⁵ ; le texte original a ensuite été publié à Paris un an plus tard, assorti d'une traduction en français, dans le premier numéro des *Cahiers Spinoza*. Rubel explique que les annotations de Marx s'inscrivaient dans un plan plus vaste de lectures entreprises par l'auteur entre 1840 et 1841, en vue de l'examen oral auquel étaient soumis les candidats au doctorat de l'Université de Berlin, comme l'indique la lettre de Bruno Bauer adressée à Marx le 30 mars 1840. Entre 1840 et 1841, Marx a donc rédigé huit cahiers, à propos desquels nous disposons des informations suivantes :

1. Cahier (1840): Aristote, *De anima III*.
2. Cahier (1840-1841): Aristote, *De anima III e I*.
3. Cahier(1841): Spinoza, *Traité théologico-politique*
4. Cahier (1841): Spinoza, *Correspondance I*.
5. Cahier (1841): Spinoza, *Correspondance II*, et extraits d'une *grammaire italienne*.
6. Cahier (1841): Leibniz, extraits de différents ouvrages.
7. Cahier (1841): David Hume, *Traité de la Nature Humaine I (De l'entendement)*.
8. Cahier (1841): Karl Rozenkranz, *Geschichte der Kantschen Philosophie*, Leipzig, 1840 (indications biographiques et bibliographiques tirées des chapitres sur la diffusion, le combat et le triomphe de la philosophie kantienne) (RUBEL, 1977, p. 12).

Les trois cahiers consacrés à Spinoza, rédigés au cours de la première moitié de l'année 1841, sont une compilation d'extraits du *Traité théologico-politique* et de la correspondance de Spinoza. On y dénombre en tout 228 fragments, 170 étant issus du *TTP* et 58 de la correspondance. Marx utilise l'édition de H.E.G. Paulus, publiée en 1802 à Iena. Par ailleurs aucune référence n'y est faite à l'*Éthique* ou au *Traité politique*. Dans les transcriptions du premier cahier, consacré au *TTP*, on peut reconnaître l'écriture de Marx. On peut donc supposer que l'organisation particulière des extraits a été conçue par lui et non par le copiste, à qui Marx a commandé la transcription de 45 fragments des lettres de Spinoza. Seuls les extraits des

²¹⁵ Dans l'édition de la MEGA, les cahiers ont été publiés tel comme ils ont été écrits, c'est-à-dire, sans aucune traduction en allemand. La numérisation des fragments n'a été élaborée que pour l'édition des Cahiers Spinoza. Pour consulter les fragments relatifs aux TTP dans la MEGA, cf. p. 233-251. Quant à la correspondance de Spinoza, cf. p. 252-276.

Lettres I, II et XIX sont signés de la main de Marx. Marx a réorganisé les extraits du *TTP* en trois blocs. Dans le premier, il a réuni les chapitres VI, XIV et XV. Dans le deuxième, en ordre inversé, les chapitres XX à XVI. Dans le troisième, les chapitres VII à XIII et les chapitres I à V. Il ne s'agit pas là simplement du recopiage de fragments épars : Marx coupe des passages, ré-enchaîne des extraits en ajoutant des connecteurs logiques ; bref, il élabore ce que Matheron appelle un « véritable montage » (MATHERON, 1977, p. 160). Ci-dessous, l'organisation des chapitres, telle qu'elle a été retranscrite par le copiste :

CAP. VI. *De miraculis*
 CAP. XIV. *Quid sit fides*
 CAP. XV. *De ratione et theologia*
 CAP. XX. *De libertate docendi*
 CAP. XIX. *Jus circa sacra*
 CAP. XVIII. *De gr. politic. ex republ. hebr.*²¹⁶
 CAP. XVII. *De republ. Hebr.*
 CAP. XVI. *Fundamenta reipublicae*
 CAP. VII. *De interpret. Scriptur*
 CAP. VIII. *De origine Pentateuchi &*
 CAP. IX. *De Esra bibl. coll. & not. Marg.*
 CAP. X. *De reliquis libris*
 CAP. XI. *De apostolor. autoritate in epist.*
 CAP. XII. *De scriptur. sacra & vero verbo dei*
 CAP. XIII. *Simplicit. script. sacr. ad prax.*
 CAP. I. *De prophetia*
 CAP. II. *De prophet.*
 CAP. III. *De dono prophetico Hebraeor*
 CAP. IV. *De lege divina*
 CAP. V. *De cerimon. & fide histor* (MARX, 1977, p. 31)

À la suite de Matheron, nous aborderons les cahiers de Marx à partir d'abord d'une seule référence : le *TTP*. Toutefois notre analyse ne s'en tiendra pas aux précautions méthodologiques établies par Matheron²¹⁷. Dans la prochaine section, nous tenterons de montrer comment la lecture du *TTP* par Marx a pu influencer ses textes écrits entre 1842 et 1843. Dans la première partie du montage, qui inclut les chapitres VI, XIV et XV du *TTP*, on note que la sélection de fragments trouve son unité dans une critique du phénomène religieux tout-à-fait proche de la pensée classique des Lumières, qui appréhende la superstition sous le signe du piège et de l'ignorance. La question du surnaturel et de la croyance est ainsi conçue comme une simple

²¹⁶ Il y a ici une erreur du copiste. Marx aurait écrit : *Dogm. politic. ex republ., hebr*

²¹⁷ Lorsqu'il analyse le cahier de Marx consacré au *TTP*, Matheron applique deux précautions méthodologiques : il évite tout type de spéculation autour de la pensée du jeune Marx à l'époque ; et il choisit d'ignorer les causes qui auraient pu le conduire à la lecture de Spinoza à ce moment. Il s'attache donc uniquement à confronter le cahier de Marx avec le texte de Spinoza. Notre objectif consiste au contraire à confronter les idées reprises par Marx chez Spinoza – et nous prenons précisément pour base à cet effet le cahier consacré au *TTP* – avec la pensée politique de Marx dans la période comprise entre 1840 et 1845.

erreur spéculative. Comme on peut le déduire du choix des fragments, le Spinoza de Marx est étranger à la problématique de l'anthropogenèse, c'est-à-dire de la *Bildung* de l'humanité de l'homme à partir de ses modes concrets d'existence (BOVE, 2012, p. 157-177). Il n'y a donc rien de surprenant à ce que Marx laisse de côté la question de la servitude passionnelle, qui est liée au problème de la *matérialité de l'existence de l'idéologie*, mise en évidence dans la lecture du *TTP* par Althusser (ALTHUSSER, 1993a, p. 85). En ce sens, aucun passage portant sur les causes de la superstition n'est transcrit pour Marx, qui néglige complètement la *Préface* du *TTP* où Spinoza aborde directement ce problème. Marx est davantage intéressé ici par les effets politiques de la croyance au surnaturel.

La question du *credo minimum*²¹⁸, qui renvoie aux sept articles de foi fondamentaux formulés par Spinoza au chapitre XIV, est omise de la séquence de fragments où elle aurait pu être abordée (fragments 17-25). D'après Matheron, cette omission tiendrait au refus, chez Marx, d'admettre que Spinoza puisse croire à l'existence d'un quelconque élément en commun entre un confessionnalisme théocratique comme celui de l'État hébreu et la religiosité d'un État démocratique où la politique est séparée de la religion (MATHERON, 1977, p. 188). L'interprétation de Matheron est effectivement corroborée par le fait que, dès le début de son travail de doctorat et jusqu'en 1843, Marx s'attache à réaffirmer l'autonomie comme concept du politique, en le libérant du nouage théologico-politique, puisque « un État transcendant et une religion positive s'entre-appartiennent »²¹⁹ (MARX, 1963b, p. 400). À cette époque, Marx ne pouvait donc tolérer aucune forme d'évaluation positive du phénomène religieux. Spinoza, de son côté, ne voyait pas la religion comme un obstacle absolu au développement d'un corps collectif. Dans le chapitre XIV du *TTP*, il affirme que le véritable culte de Dieu prescrit seulement la pratique de la justice (obéissance à la loi) et de la charité (amour du prochain), indépendamment de l'origine de ces règles – qu'elles soient enseignées par la lumière naturelle ou qu'elles soient le résultat d'une mystification. Spinoza montre comment les institutions de la théocratie hébraïque, en étant adaptées à l'imagination de ce peuple, c'est-à-dire à sa situation d'hétéronomie spirituelle, contribuaient à protéger les forces démocratiques existantes et promouvoir ainsi la vie en commun. Il s'agit donc de valoriser une forme de religiosité qui, bien qu'elle soit cantonnée au domaine de l'imagination, permette de subordonner la dimension

²¹⁸ Sur le *credo minimum*, cf. MATHERON, 1971, p. 72.

²¹⁹ « [...] ein transzendenter Staat und eine positive Religion gehören zusammen [...] ».

passionnelle à la forme externe de la raison. La puissance de l'imagination elle-même se trouve ainsi mise au service de la raison et du bien commun. Marx, lorsqu'il aborde cette question, rejette ou ignore complètement le rôle positif que l'imagination et même la religion sont susceptibles de jouer dans certains contextes.

La deuxième partie du *montage* de Marx, qui porte, en ordre inversé, sur les chapitres XX à XVI du *TTP*, évoque la confrontation entre deux types d'États. Dans les fragments relatifs à l'État hébreu (fragments 52-67), issus du chapitre XVII du *TTP*, la théocratie hébraïque apparaît simplement comme un État oppressif. Marx crée donc une opposition rigide entre État confessionnel et État démocratique. L'État confessionnel est oppressif, et possède quatre caractéristiques : (i) le recours à la superstition pour créer une servitude volontaire (fragments 58-60), (ii) le gouvernement violent (fragments 61-62), (iii) la promotion et la manipulation du fanatisme populaire visant à créer une obéissance totale (fragments 63-64), (iv) l'inviabilité sur le long terme d'un tel État, dans la mesure où il est incompatible avec la nature humaine (fragments 65-66). Dans l'État démocratique, conçu comme le seul État authentique, car conforme à son essence, c'est le salut de tout le peuple qui est érigé en loi suprême – « où le salut du peuple tout entier, et non pas celui du chef, est la loi suprême (fragment 75²²⁰, copié du *TTP*, XVI, § 10, p. 518). À partir des fragments portant sur un tel État, on peut cette fois déduire quatre caractéristiques positives : (i) garantie de la liberté spirituelle (fragment 75), (ii) normes de gouvernement non-violentes car limitées à ce que requiert le bien du peuple (fragment 75), (iii) contention de la fureur religieuse au profit du développement civique (fragments 76-78), (iv) durée prolongée de l'État du fait de l'absence de contradictions internes (fragments 73-75).

À la différence des parties précédentes du *montage*, on ne peut pas, dans la troisième partie – qui reprend les chapitres VIII à XIII et I à IV du *TTP* – dégager un axe qui donnerait une cohérence aux fragments sélectionnés par Marx. Ceux-ci portent essentiellement sur l'interprétation de l'Écriture, mais, comme le note Matheron, le montage de Marx semble exclusivement préoccupé de trouver dans le *TTP* les « matériaux susceptibles de confirmer les analyses théoriques déjà faites » (MATHERON, 1977, p. 204). L'interprétation de Matheron peut à ce stade être perçue comme exagérée, dans la mesure où il est difficile de dire quoi que ce soit de concret à propos de cette partie du montage du fait de son caractère excessivement fragmentaire. On note pourtant une absence : sachant que Marx n'a retenu que deux passages

²²⁰ « [...] *ubi salus totius populi, non imperantis summa lex est* [...] ».

du chapitre VII du *TTP* (fragments 79 et 80), il semble évident qu'il a négligé le problème de la « théorie de la lecture ». Les deux autres cahiers de Marx consacrés à Spinoza reprennent sa correspondance, et comptent cinquante-huit fragments. Le premier cahier renvoie aux lettres suivantes : XIX, I, II, IV, V, VII, XI, XIII, XIV, XVI, XXVI, XXXI, XXXII, XXXIII, LXI, LXII, LXVIII, LXXV, LXXVIII, VIII, IX, X et XII. Le deuxième cahier reprend les lettres XII, XVII e LXXVI²²¹. Seuls les fragments 171 à 183 ont été transcrits par Marx lui-même. Les autres 45 fragments ont été reproduits par un copiste engagé par Marx. À la différence du premier cahier, dédié au *TTP*, ces deux cahiers ne laissent place à aucune sorte d'interprétation. Les thèmes abordés dans les lettres donnent seulement à penser que Marx était alors familier d'un certain nombre de thèmes spinozistes. Il faut signaler enfin qu'aucun des trois cahiers ne comporte de commentaires de Marx sur les fragments extraits des œuvres de Spinoza.

4.5. Spinoza dans les écrits journalistiques de Marx

À partir de 1842, Marx s'engage dans une activité journalistique intense et écrit d'innombrables textes en défense de la liberté de la presse. À cette période, il ne mentionne le nom de Spinoza que dans deux articles ; ces références sont génériques et ne dénotent aucune influence notable de Spinoza. Pourtant, bien que le recours au philosophe hollandais soit ici totalement secondaire, il apparaît que le Spinoza présent dans les textes est le même que celui du montage du *TTP*. En d'autres termes, le recours de Spinoza passe principalement dans les textes de Marx par la question de l'autonomie du politique et de la liberté spirituelle, dans une perspective nettement antireligieuse. Spinoza fait donc partie de l'ensemble de références qui composent la phase d'engagement journalistique de Marx avant le *moment de Kreuznach*. Entre janvier et février 1842, à l'occasion de l'Instruction du gouvernement prussien du 24 décembre 1841, Marx rédige son premier article en tant que journaliste, intitulé « Commentaires sur la récente instruction sur la censure en Prusse »²²² (MARX, 1981a, p. 3-27). L'article sera publié en 1842 dans le *Deutsche Jahrbücher*, édité par Arnold Ruge, mais, du fait de la répression de

²²¹ Nous suivons la numérisation des lettres établie par Gebhardt.

²²² « Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion ».

la presse, le texte ne pourra être publié qu'en Suisse, en février 1843, dans les « Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik ». Spinoza y figure deux fois.

La première référence à Spinoza se situe au tout début du texte de Marx. Le deuxième article de l'Instruction énonce que « la censure ne doit pas empêcher la recherche sérieuse et modérée de la vérité »²²³ (MARX, 1981a, p. 5). En réponse, l'argument de Marx consiste à dire que la recherche de la vérité (*Untersuchung der Wahrheit*) ne peut être conditionnée par des facteurs extrinsèques, comme l'obligation d'être « sérieuse » (*ernsthafte*) ou « modérée » (*bescheidene*). « La vérité », écrit Marx, « est aussi peu modérée que la lumière ; Et par rapport à qui devrait-elle être modérée ? Par rapport à elle-même ? Verum est index sui et falsi. Alors, par rapport au faux ? »²²⁴ (MARX, 1981a, p. 5-6). Marx explique que la vérité est, tout comme la lumière, au-dessus des catégories morales. La métaphore de la lumière, autant que la formule spinoziste, isolée ici sous la forme d'un aphorisme – *Verum index sui et falsi* –, renvoient ici à *Éthique II*, prop. 43, scolie: « de même que la lumière manifeste à la fois elle-même et les ténèbres, de même la vérité est norme d'elle-même et du faux »²²⁵ (*E*, II, prop. 43, sc., p. 172). Dans la *Lettre 76*, adressée à Albert Burgh, Spinoza rompt également avec la tradition philosophique qui établissait la véracité d'une idée à partir de sa correspondance avec l'objet de l'idée. Selon Spinoza, c'est parce que l'idée est vraie qu'elle correspond à l'objet, et non le contraire – la vérité est norme d'elle-même. La façon dont Marx cite Spinoza dans le texte révèle ainsi une certaine familiarité avec la proposition 43 de l'*Éthique*. Il aurait certes également pu tirer cette même référence de la *Lettre 76*, mais cette correspondance ne figure pas dans ses cahiers – absence qui, tout comme le renvoi de Marx à la métaphore de la lumière, tend à renforcer l'idée que Marx est allé chercher la citation dans l'*Éthique*.

La progression argumentative de l'article semble porter la trace des oppositions que Marx a tirées de la lecture du *TTP*, et qu'il a consignées dans le premier de ses cahiers consacrés à Spinoza. Dans l'article, comme le suggère le montage de ses cahiers, Marx soutient que l'État doit promouvoir la séparation entre politique et religion - séparation qui a pour corollaire la garantie de la liberté spirituelle. C'est en outre de cette séparation que dépend la sauvegarde de la religion elle-même : lorsque l'État obéit à un credo déterminé et l'utilise pour contrôler le

²²³ « soll die Zensur keine ernsthafte und bescheidene Untersuchung der Wahrheit hindern ».

²²⁴ « Die Wahrheit ist so wenig bescheiden als das Licht, und gegen wen sollte sie es sein? Gegen sich selbst? Verum index sui et falsi. Also gegen die Unwahrheit? »

²²⁵ « Sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est ».

peuple, il trahit la finalité dans laquelle il a été institué, à savoir, la liberté. Et par conséquent, livré à des forces qu'il ne peut pas contrôler, il s'effondre (fragments 35-45, recopiés du chapitre XX du *TTP*).

À la moitié du texte, Marx se réfère une fois de plus à Spinoza :

Si l'on s'appuie sur l'Instruction, il apparaît que la censure devrait rejeter les héros intellectuels de la morale, tels Kant, Fichte, Spinoza, comme des irréligieux, comme des ennemis de la discipline, des coutumes, de la décence publique. Tous ces moralistes procèdent au moyen de contradictions de principe entre morale et religion, parce que la *morale* repose sur l'*autonomie* et la religion, sur l'*hétéronomie* de l'esprit humain²²⁶ (MARX, 1981a, p. 13).

Marx trace ici une distinction entre la morale, « en tant que principe d'un monde qui obéit à ses propres lois » (*als Prinzip einer Welt, die eignen Gesetzen gehorcht*) et la religion, en tant que lieu de l'hétéronomie. Marx s'appuie ici sur une certaine polarisation entre autonomie et hétéronomie, ce qui certes justifie la référence à Kant et à Fichte, mais explique beaucoup plus difficilement l'inclusion de Spinoza dans la liste. Il n'y a en effet pas de place, dans la philosophie de Spinoza, pour un agir libre étranger aux déterminations naturelles, conçu à l'image d'un *imperium in imperio*, tel qu'il peut-être conçu à partir Kant, et de manière encore plus nette, à partir de Fichte et de sa radicalisation de l'idéalisme. Le sujet éthique s'inscrit, selon Spinoza, dans une logique de devenir-cause, dans une nécessité récursive, ce qui exclut toute possibilité de le penser comme cause absolue²²⁷. Le philosophe hollandais est donc cité comme représentant d'une philosophie qui n'est pas à proprement parler la sienne. Mais le fait que Spinoza soit mentionné en compagnie de Kant et de Fichte, que Marx tenait à l'époque en haute estime, semble en tout cas indiquer que le futur auteur du *Capital* entretenait aussi pour Spinoza une admiration certaine. À la fin de son article, Marx écrit : « Rara temporum felicitas, ubi quae vilis sentire et quae sentias dicere licet » [Rares sont les temps bénis où les hommes peuvent penser ce qu'ils veulent et dire ce qu'ils pensent] (MARX, 1981a, p. 27). La phrase est de Tacite (*Histoires*, Livre Premier, § 1^o). Mais cette même citation est aussi le titre du chapitre XX du *TTP*. Elle est en outre l'épigraphe du *Traité de la nature humaine* de Hume, que Marx avait lu, comme nous le savons, à la même époque que le *TTP*.

²²⁶ « Die Zensur wird also nach dieser Instruktion die intellektuellen Heroen der Moral, wie etwa Kant, Fichte, Spinoza, als irreligiös, als die Zucht, die Sitte, die äußere Anständigkeit verletzend, verwerfen müssen. Alle diese Moralisten gehen von einem prinzipiellen Widerspruch zwischen Moral und Religion aus, denn die *Moral* ruhe auf der *Autonomie*, die *Religion* auf der *Heteronomie* des menschlichen Geistes ».

²²⁷ Sur cet aspect, cf. *E*, IV, prop. 20, p. 372.

Quelques mois plus tard, en juillet 1842, Marx rédige dans la *Rheinische Zeitung* une contre-réplique à l'article de Karl Hermes, l'éditeur de la *Kölnische Zeitung*, publié dans le numéro 179 de ce même journal. À l'origine de l'article, il y a un débat sur la religion et la philosophie dans le cadre de la liberté de la presse. Marx s'insurge contre ceux qui défendent la religion au détriment de la philosophie ; car philosopher est « l'activité de la libre raison »²²⁸ (MARX, 1981c, p. 101). Et un État chrétien, s'il souhaite encore être un État, devra correspondre au concept d'État comme réalisation de la liberté rationnelle²²⁹⁻²³⁰ (MARX, 1981c, p. 102). Par ailleurs, un État ne peut être véritablement confessionnel que s'il est un État théocratique, où les représentants de Dieu, voire Dieu lui-même, gouvernent les choses publiques (MARX, 1981c, p. 101). Les deux idées mobilisées ici par Marx sont donc proches de celles qu'il avait consignées, un an plus tôt, dans son *montage* consacré au *TTP*.

À la fin de l'article, Marx cite Spinoza:

Immédiatement avant et après la grande découverte du véritable système solaire par Copernic, la loi de la gravité de l'État a été découverte. Le centre de gravité de l'État a été trouvé en lui-même. [...] Machiavel et Campanella avant, et Hobbes, Spinoza et Hugo Grotius après, jusqu'à Rousseau, Fichte et Hegel, ont commencé à considérer l'État d'un point de vue humain et ont développé ses lois naturelles à partir de la raison et de l'expérience [...] ²³¹ (MARX, 1981c, p. 103)

Les arguments et l'enchaînement des idées semblaient suggérer que Spinoza y était convoqué de manière plus spécifique ; mais son nom est en fait mentionné de manière complètement générique, parmi celui de nombreux autres auteurs qui, comme lui, ont défendu l'autonomie de la politique par rapport à la religion. On ne peut rien déduire de cette seule mention quant à l'originalité, à ce sujet, de la solution spinoziste. Mais on n'en constate pas moins que Spinoza s'inscrit dans le cadre des questions qui caractérisent la pensée et le militantisme politique de Marx au cours de cette période. Il est évident que c'est là un Spinoza fort différent de celui qui émane des interprétations contemporaines des cinquante dernières années. Or en restant trop prisonnier d'une certaine image de Spinoza, on risque de faire

²²⁸ « Aktion der freien Vernunft ».

²²⁹ « Soit l'État chrétien correspond au concept d'État, comme réalisation de la liberté rationnelle [...] ; soit l'État de la liberté rationnelle ne peut pas se développer en dehors du Christianisme » [« Entweder entspricht der christliche Staat dem Begriff des Staates, eine Verwirklichung der vernünftigen Freiheit zu sein [...]. Oder der Staat der vernünftigen Freiheit läßt sich nicht aus dem Christentum entwickeln »].

²³⁰ Pour une analyse de la question de la liberté rationnelle (*vernünftigen Freiheit*) chez Marx, cf. section 3.1.

²³¹ « Gleich vor und nach der Zeit der großen Entdeckung des Kopernikus vom wahren Sonnensystem wurde zugleich das Gravitationsgesetz des Staats entdeckt, man fand seine Schwere in ihm selbst (...), so begannen früher Machiavelli, Campanella, später Hobbes, Spinoza, Hugo Grotius bis zu Rousseau, Fichte, Hegel herab den Staat aus menschlichen Augen zu betrachten und seine Naturgesetze aus der Vernunft und der Erfahrung zu entwickeln [...] ».

l'impasse sur de la manière spécifique dont sa pensée a été reçue en Allemagne à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle. On ne peut pas simplement discréditer les occurrences du nom de Spinoza dans les écrits journalistiques de Marx au prétexte qu'elles seraient trop banales ou imprécises. En réalité, elles sont doublement cohérentes : par rapport aux objectifs de Marx à l'époque, comme nous l'avons évoqué dans le chapitre précédent – à savoir, la défense de l'autonomie du politique et le combat contre le nouage théologico-politique – et par rapport à sa lecture du *TTP*, telle que nous venons de l'examiner.

4.6. Remarques provisoires

À partir de la thèse de doctorat, des cahiers préparatoires et du « montage » du *TTP*, nous avons pu retracer la manière dont Marx était devenu familier de l'œuvre de Spinoza. Lorsqu'on parcourt les textes journalistiques où le nom de Spinoza est mentionné, on observe certaines régularités dans la manière d'utiliser la pensée du philosophe hollandais. En s'appuyant sur ces textes, on peut donc dégager un certain nombre de thèses que Marx a tirées de sa lecture de Spinoza :

Première thèse: Philosophie et religion sont des domaines distincts. La foi enseigne l'obéissance, tandis que la philosophie enseigne la vérité. En effet, « de la vérité et de la certitude de ce qui relève de la seule spéculation, aucun *Esprit* ne porte témoignage, *sinon la raison* – qui, seule [comme nous l'avons montré] revendique le domaine de la vérité »²³² (fragment 32, recopié du *TTP*, XV, § 8, p. 500). La raison ne peut être soumise à la religion, et celle-ci à son tour doit être maintenue à distance des spéculations métaphysiques.

Deuxième thèse: Un État démocratique ne restreint pas la liberté d'expression, mais, au contraire, la suppose et la promeut ; car « la fin de la république c'est donc en fait la liberté »²³³ (fragment 37, recopié du *TTP*, XX, § 6, p. 636). Et ce d'autant plus qu'aucun souverain ne dispose des moyens suffisants pour imposer sa domination sur les cœurs et les esprits de ses

²³² « De veritate autem et certitudine rerum, quae solius sunt speculationis nullus *Spiritus* testimonium, dat, *praeter rationem*, quae sola [ut jam ostendimus] veritatis regnum sibi vindicavit »

²³³ « Finis ergo Reipublicae revera libertas est ».

sujets. Chercher à imposer un tel joug n'attirera donc que des malheurs pour soi-même et pour l'État.

Troisième thèse : La religion est une imposture qui, quand elle est mêlée à la politique, devient un instrument de domination violente et un mécanisme de manipulation des passions populaires. À l'appui de cette idée, Marx transcrit le passage suivant : « leur vie [celle des Hébreux] était de part en part un culte continu de l'obéissance »²³⁴ (fragment 64, recopié du *TTP*, XVII, § 24, p. 572).

4.7. *La Sainte Famille*: contre Spinoza et pour Spinoza

Au cours des années suivantes, Marx rédige plusieurs textes importants : *Critique de la philosophie du droit de Hegel* (1843), *Sur la question juive* (1843), *Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel* (1843-1844), *Manuscrits économique-philosophiques* (1844), *Thèses sur Feuerbach* (1845). Toutefois, aucune de ces œuvres ne fait référence à Spinoza²³⁵ - pas plus, d'ailleurs, que les textes journalistiques écrits par Marx à la même époque. C'est seulement dans *La Sainte Famille*, première œuvre collective de Marx et Engels, écrite en 1844 et publiée en 1845, que nous trouvons à nouveau une référence à Spinoza. Pour la première fois, Marx évoque l'auteur de *l'Éthique* de manière plus spécifique et lui réserve un traitement moins allusif. *La Sainte Famille* constitue également un ouvrage important du fait que, selon Althusser, elle serait la dernière œuvre de jeunesse de Marx (ALTHUSSER, 1967a, p. 26). L'année 1845, où est publié l'ouvrage, serait un moment crucial, d'un point de vue intellectuel, dans la vie de Marx ; c'est à cette époque qu'il rédige – la première seul et la seconde en collaboration avec Engels – ses *œuvres de la coupure*, à savoir les *Thèses sur Feuerbach* et *l'Idéologie allemande*. D'après Althusser, c'est avec ces ouvrages que Marx abandonne toute perspective idéologique au profit d'une nouvelle philosophie basée sur le matérialisme

²³⁴ « absolute eorum (Hebraeorum) vita continuus obedientiae cultus erat ».

²³⁵ Comme nous le verrons par la suite, l'absence de références à Spinoza ne doit pas faire illusion. Spinoza est tout à fait présent dans la *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, de même que dans les *Manuscrits économique-philosophiques*. Nombre des formulations de Marx peuvent à ce titre être directement rapportées aux cahiers consacrés à Spinoza.

historique – idée en outre confirmée par les propos de Marx lui-même : dans la *Préface* de la *Contribution à la Critique de l'Économie politique* de 1859, lorsqu'il analyse rétrospectivement le moment d'élaboration de l'*Idéologie allemande*, il explique que c'est à ce moment que lui et Engels ont décidé de « régler leurs comptes avec leur ancienne conscience philosophique »²³⁶ (MARX, 1961, p. 10).

Le texte de *La Sainte Famille* s'inscrirait lui-même dans le cadre de ce règlement de comptes auquel Marx fait allusion en 1859. En d'autres termes, il anticiperait déjà la radicalisation des prétentions philosophiques et antiphilosophiques de Marx qui prendront corps dans l'*Idéologie allemande*. Si l'on doit concéder à Althusser que l'esprit critique de Marx y est encore prisonnier de la problématique idéaliste dont il entend se débarrasser en ayant recours à Feuerbach, il est également vrai que *La Sainte Famille* annonce déjà clairement une certaine volonté de rupture avec la philosophie allemande. Certes Althusser reconnaît l'existence d'une certaine discontinuité entre d'abord une phase marquée par l'influence de Kant et de Fichte puis une phase caractérisée par l'importance de Feuerbach, mais cette rupture est délaissée dans son interprétation au profit de la coupure qu'il situe entre 1844 et 1845. En réalité les coupures aussi bien que les continuités font perdre de vue l'évolution philosophique de la pensée de Marx. Dès la *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, la critique de l'aliénation ne se cantonne pas aux débats sur la religion. Elle se diffuse de la politique à l'économie, en passant par la philosophie, qui n'est « rien d'autre que la religion apportée par la pensée et guidée par la pensée »²³⁷ (MARX, 1968d, p. 569). Et c'est dans le cadre de cet effort critique contre l'idéalisme dominant en Allemagne, qui concerne directement la philosophie, que Spinoza sera mobilisé dans l'*Idéologie allemande*. Mais pour appuyer sa critique des abstractions métaphysiques qui prédominaient aussi bien chez les adeptes que chez les critiques de Hegel, Marx ne cite pas Spinoza. Au contraire, il inclut Spinoza dans la tradition qu'il cherche à combattre, et le traite comme un représentant de la métaphysique rationaliste et abstraite.

Marx semblait considérer Spinoza, aux côtés de Descartes, Malebranche et Leibniz, comme le représentant d'une tradition métaphysique ressuscitée à son époque par Hegel puis ultérieurement par Bruno Bauer. Comme l'explique Tosel, « tout se passe comme si Marx, rebuté par l'apparence métaphysique de l'*Éthique*, oubliait ce qu'il avait appris du *TTP* – et qui

²³⁶ « mit unserm ehemaligen philosophischen Gewissen abzurechnen ».

²³⁷ « die Philosophie nichts andres ist als die in Gedanken gebrachte und denkend ausgeführte Religion ».

semblait être un acquis durable » (TOSEL, 2007, p. 133). Placé à côté de Malebranche – lui qui, comme le soulignait Althusser dans l'ouverture de son article sur le « courant souterrain du matérialisme de la rencontre », était incapable de comprendre le *es gibt* heideggérien de la « simple pluie », attribuant au *Fall*, à l'événement, telle ou telle finalité – Spinoza n'apparaît que comme un représentant de plus de la métaphysique du dix-septième siècle. C'est comme si Marx niait en 1845 la possibilité même de ce que ferait Althusser dans les années 1980, en réinscrivant Spinoza dans la tradition de ce qu'il appelle le matérialisme aléatoire.

La section intitulée « Bataille critique contre le matérialisme français », située au chapitre VI de *La Sainte famille*, est rédigée en réponse à la reconstruction historique du matérialisme formulée par Bruno Bauer, reproduite *ipsis literis* par Marx, qui plaçait Spinoza au cœur du développement du matérialisme :

Le *spinozisme* avait dominé le XVIII^e siècle, aussi bien dans son développement français, qui convertissait la matière en substance, que dans le théisme, qui donnait à la matière un nom plus spirituel... *L'école française de Spinoza* et les partisans du théisme n'étaient que deux sectes, qui se disputaient au sujet du véritable sens de *leur système*... Le seul destin de ces élucubrations a été leur naufrage dans *romantisme*, après qu'on les a obligées à se rallier à la Réaction, ce qui a commencé à partir du mouvement français.²³⁸ (MARX, 1962a, p. 131)

Contrairement à Bauer, Marx, en reprenant le texte du *Manuel d'histoire de la philosophie moderne*, de Charles Renouvier (1844)²³⁹, considère que la religion et les institutions politiques n'ont pas été les seules ennemies des Lumières et du matérialisme français. Ces derniers ont en effet engagé une « lutte ouverte contre la métaphysique du XVIII^e siècle et contre toute métaphysique, en particulier celles de Descartes, Malebranche, Spinoza et Leibniz »²⁴⁰ (MARX, 1962a, p. 132). Une telle métaphysique, telle qu'elle avait été exhumée en Allemagne, ne pouvait succomber que par deux chemins : soit par la voie théorique ouverte par Feuerbach, soit par la voie pratique du socialisme et du communisme français et anglais. Spinoza est donc le représentant d'un paradigme à combattre.

²³⁸ « Der Spinozismus hatte das 18. Jahrhundert beherrscht, sowohl in seiner französischen Weiterbildung, die die Materie zur Substanz machte, wie im Theismus, der die Materie mit einem geistigeren Namen belegte... Spinozas französische Schule und die Anhänger des Theismus waren nur zwei Sekten, die sich über den wahren Sinn seines Systems stritten... Das einfache Schicksal dieser Aufklärung war ihr Untergang in der Romantik, nachdem sie sich der Reaktion, die seit der französischen Bewegung begann, hatte gefangengeben müssen ».

²³⁹ Cf. Olivier Bloch, *Matérialisme, genèse du marxisme*, cité par TOSEL, 2007, p. 132.

²⁴⁰ « ein ausgesprochener Kampf gegen die Metaphysik des siebzehnten Jahrhunderts und gegen alle Metaphysik, namentlich gegen die des Descartes, Malebranche, Spinoza und Leibniz ».

D'après Morfino, Marx reproduit alors une vision typiquement hégélienne de Spinoza. Et pour cause, dans la section « Le cycle spéculatif de la critique absolue et la philosophie de la conscience de soi », Marx écrit :

La lutte entre *Strauss* et *Bauer* au sujet de la substance et de la conscience de soi est une lutte dans le cadre des spéculations hégéliennes. Nous trouvons chez Hegel trois éléments : la substance spinoziste, la conscience de soi fichtéenne et l'unité hégélienne nécessairement opposée aux deux : l'esprit absolu. Le premier élément est la *nature* métaphysiquement déguisée dans la *séparation* de l'homme, le second est l'*esprit* métaphysiquement déguisé dans la *séparation* de la nature, le troisième est l'*unité* métaphysiquement déguisée de l'*homme réel* autant que du *genre humain réel*²⁴¹ (MARX, 1962a, p. 147)

Spinoza apparaît donc ici tel qu'il figure dans l'œuvre de Hegel ; c'est un Spinoza vitaliste, philosophe du principe spirituel cosmique, de la substance panthéiste et expressive, auquel ferait défaut la dimension subjective et finie de la conscience de soi telle qu'elle est pensée par Kant et par Fichte. Mais une certaine prudence s'impose. Après sa période d'engagement au sein de la *Rheinische Zeitung*, Marx n'a jamais cessé d'écrire sous la conjoncture. Une large part de sa critique de Spinoza doit donc être lue comme une critique adressée à Hegel et à ses zéloteurs, notamment les jeunes hégéliens. Telle semble être la raison pour laquelle on ne peut en déduire aucune problématisation de la manière dont Hegel aurait lu Spinoza. Dans *La Sainte famille* autant que dans *L'Idéologie allemande*, on observe surtout la reprise de l'interprétation hégélienne de la substance spinoziste comme pur principe objectif, qui correspond aux interprétations dominantes de l'œuvre de Spinoza en Allemagne. À l'époque de Kant²⁴² et de Hegel, la substance spinoziste était essentiellement comprise comme un principe abstrait surplombant tout principe d'individualité. Pour Hegel la philosophie de Spinoza n'impliquait rigoureusement parlant aucun panthéisme, aucun athéisme, mais plutôt un *acosmisme*²⁴³, car le monde y serait déterminé comme un pur phénomène, dépourvu de réalité

²⁴¹ « Der Kampf zwischen *Strauß* und *Bauer* über die *Substanz* und das *Selbstbewußtsein* ist ein Kampf innerhalb der *Hegelschen* Spekulationen. In *Hegel* sind drei Elemente, die *spinozistische Substanz*, das *Fichtesche Selbstbewußtsein*, die *Hegelsche* notwendig-widerspruchsvolle *Einheit* von beiden, der *absolute Geist*. Das erste Element ist die metaphysisch travestiierte *Natur* in der *Trennung* vom Menschen, das zweite ist der metaphysisch travestiierte *Geist* in der *Trennung* von der *Natur*, das dritte ist die metaphysisch travestiierte *Einheit* von beiden, der *wirkliche Mensch* und die *wirkliche Menschengattung* ».

²⁴² L'interprétation de Kant n'est pas substantiellement différente de celle de Hegel. Nous renvoyons le lecteur à l'association faite par Kant entre le spinozisme et la philosophie de Lao-Tseu, qui impliquait selon lui l'annihilation de toute idée de personnalité (KANT, 1996, p. 228).

²⁴³ Salomon Maimon a été le premier à affirmer que le spinozisme était fondamentalement *acosmiste*, qu'il n'avait rien de commun avec l'athéisme, puisque ce dernier niait l'existence de Dieu là où le spinozisme niait celle du monde lui-même (MAIMON, 1888, p. 114).

propre (HEGEL, 1991b, p. 76 [§ 50]). L'on voit alors que, selon Hegel, la philosophie de Spinoza n'aurait pas réussi à assimiler le travail du négatif, c'est-à-dire, qu'elle néglige la fonction de la médiation. Hegel se considère comme celui qui a réussi à mener la philosophie de Spinoza jusqu'à son achèvement, ce que Spinoza lui-même n'a pas pu faire²⁴⁴. L'appréciation de Hegel à l'égard de Spinoza n'en était pas moins ambiguë. Comme pour Jacobi, qui avait inauguré le *Pantheismusstreit*, Spinoza était pour Hegel le philosophe qui avait porté la métaphysique classique – c'est-à-dire l'effort de fonder toutes choses sur l'Absolu – jusqu'à ses ultimes conséquences, de sorte que son œuvre pouvait être considérée comme le point culminant de la philosophie : « soit le spinozisme, soit pas de philosophie »²⁴⁵⁻²⁴⁶ (HEGEL, 1985, p. 1453).

Marx ne semble donc pas développer au sujet de Spinoza d'interprétation véritablement distincte de celles qu'il reprend de Hegel ou même de Kant. Marx s'efforce de relever le défi philosophique que représente, non pas tant la pensée de Spinoza, que l'image du philosophe hollandais dans le contexte des débats philosophiques de la fin du XVIIIe siècle et du début du XIXe siècle. En faisant de Hegel le représentant d'une tentative de dépassement des approches unilatérales issues d'une part du spinozisme et d'autre part de la philosophie idéaliste, Marx s'assure de sa position singulière et stratégique dans le débat philosophique allemand : il peut ainsi présenter sa propre solution aux controverses en vigueur, dans un effort pour associer la philosophie idéaliste, qui projetait toute la réalité dans le monde de l'Esprit, au matérialisme qui, encore otage du « vieux matérialisme » (« *alte Materialismus* »), réduisait toutes les abstractions à la conscience sensible.

Mais pour en revenir à la section de *La Sainte famille* consacrée à l'histoire du matérialisme – ce qui inclue également le « vieux matérialisme » –, on constate que la

²⁴⁴ Dans les grandes lignes, nous pouvons souscrire aux mots de Bensussan, tel qu'on les retrouve dans l'article « spinozisme », qui fait partie du *Dictionnaire critique du marxisme*: « Il [Hegel] fait preuve d'une incroyable méconnaissance et d'un aveuglement symptomatique, comme s'il lui fallait, pour démontrer l'insuffisance du spinozisme, lui imputer certaines positions philosophiques qui ne sont pas les siennes et qu'il a au contraire expressément invalidées (...). C'est dire en retour que Spinoza semble avoir toujours déjà réfuté la réfutation hégélienne, boule versant par avance l'ordre hiérarchisé de l'antérieur-inférieur et de l'ultérieur-supérieur. Par où l'on peut saisir que l'enjeu celé du rapport Hegel/Spinoza soit Marx lui-même » (BENSUSSAN, 1999b, p. 1081-1082).

²⁴⁵ « *entweder Spinozismus oder keine Philosophie* ».

²⁴⁶ L'autre référence importante quant à la vision de Spinoza qu'entretenait Hegel est la *Science de la logique*, en particulier le passage où il discute avec une grande liberté la proposition spinoziste *determinatio est negativo* (HEGEL, 2008, p. 108). Concernant les analyses de Hegel à propos de cette expression de Spinoza, cf. aussi *Leçons sur l'histoire de la philosophie* (HEGEL, 2000, p. 322).

généalogie du matérialisme français, telle qu'elle est suggérée par Marx/Renouvier, désigne deux origines distinctes sans jamais y inclure Spinoza :

« Rigoureusement et pour parler en un sens prosaïque », il existe deux tendances dans le matérialisme français, dont une remonte à Descartes, tandis que l'autre trouve son origine chez Locke. La seconde constitue de préférence un élément de la culture française et débouche directement sur le socialisme. La première, représentée par le matérialisme mécanique, en vient à s'inscrire dans ce que nous pourrions désigner à la française comme les sciences naturelles²⁴⁷ (MARX, 1962a, p. 132)

La critique de Spinoza par Marx nous laisse perplexes pour une autre raison. Dans un ouvrage fortement marqué par l'influence de Feuerbach, Marx préfère suivre Renouvier, et ne reprend ainsi aucun des arguments de Feuerbach en faveur du philosophe hollandais. Par ailleurs, Marx fait l'éloge de l'empirisme et du matérialisme anglais pour les mêmes raisons que Feuerbach faisait l'éloge de Spinoza. Dans une certaine mesure, dans sa polémique avec Bauer, c'est possible de noter que l'argumentation de Marx est beaucoup proche de ce que Feuerbach avait dit à propos du rapport entre Spinoza et le matérialisme français, c'est-à-dire, Marx assimile le jugement de Feuerbach que ne voit qu'une distance entre les deux²⁴⁸ (FEUERBACH, 1960b, p. 156). Au paragraphe 15 des *Principes de la philosophie de l'avenir*, écrits en 1843, Feuerbach soutient que chez Spinoza, « Dieu lui-même est matérialiste » et que Spinoza « est le Moïse des libres-penseurs et des matérialistes modernes » (FEURBACH, 1960c, p. 198). Tosel note à ce titre l'existence d'au moins trois thèses qui, bien qu'elles soient attribuées par Marx au matérialisme anglais, pourraient tout à fait être imputées au Spinoza de Feuerbach, tel qu'il est développé dans les *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie* (1842) et dans les *Principes de la philosophie de l'avenir* (1843) :

Première thèse: La matière est *causa sui*, elle est une réalité primaire, qui s'explique par elle-même, indépendamment de l'intervention d'un principe extérieur. Comme le dit Marx à propos de Hobbes : « elle [la matière] est le sujet de tous les changements »²⁴⁹ (MARX, 1962a, p. 136).

²⁴⁷ « Genau und im prosaischen Sinne zu reden », gibt es zwei Richtungen des französischen Materialismus, wovon die eine ihren Ursprung von Descartes, die andere ihren Ursprung von Locke herleitet. Der letztere ist vorzugsweise ein französisches Bildungselement und mündet direkt in den Sozialismus. Der erstere, der mechanische Materialismus, verläuft sich in die eigentliche französische Naturwissenschaft ».

²⁴⁸ Le rapport entre Spinoza, Feuerbach et Marx sera repris dans le chapitre 6. Il faut d'ailleurs souligner que Feuerbach affirmait que la nouvelle philosophie, dont il se considérait le porte-parole, consistait dans la réconciliation (i) du matérialisme français, l'unique capable d'induire l'essence comme immédiatement identique à l'existence, avec (ii) la métaphysique allemande, à laquelle il attribuait la vertu de saisir l'essence comme médiatisé par sa distinction et par sa séparation par regard à l'existence (FEUERBACH, 1060b, p. 156).

²⁴⁹ « Sie [die Materie] ist das Subjekt aller Veränderungen ».

Deuxième thèse: L'ordre humain est intérieur à la nature, et on ne peut le concevoir comme un *imperium in imperio*. En d'autres termes, comme le dit Marx en faisant à nouveau allusion à Hobbes : « l'homme est soumis aux mêmes lois que la nature »²⁵⁰ (MARX, 1962a, p. 136).

Troisième thèse: La liberté ne doit pas être comprise comme libre-arbitre – c'est-à-dire comme faculté négative de faire ou de ne pas faire quelque chose -, mais bien comme puissance. La liberté est comprise comme puissance ou capacité à persévérer dans l'existence, faisant valoir sa réalité singulière. De sorte que « les crimes ne doivent pas être punis dans l'individu ; ce sont plutôt les racines antisociales du crime qui doivent être détruites, et l'on doit donner à chaque homme l'espace social nécessaire à l'expression de ce qui est essentiel à son être. Si l'homme est formé par les circonstances, il sera nécessaire de produire les circonstances humainement »²⁵¹ (MARX, 1962a, p. 138).

4.8. Conclusion

Comme nous avons tenté de le montrer dans notre analyse, les précautions méthodologiques de Skinner n'interdisent pas complètement de penser que Spinoza a exercé sur Marx une certaine influence. Toutefois, leur relation historiographique effective possède un intérêt limité et n'a de potentiel explicatif que si l'on s'en tient à une phase spécifique des élaborations théoriques de Marx, celle qu'on appelle le *moment rhénan*. Cela confirme la pertinence de certaines intuitions d'Abensour concernant la pensée politique du jeune Marx, intuition qu'il formule dans *La démocratie contre l'État* en laissant par ailleurs de côté toute analyse de Spinoza ou des textes de Marx qui font référence à Spinoza. Après 1844, Marx s'éloigne de Spinoza, et entérine une certaine rupture avec l'ensemble d'idées que nous avons délimitées dans la *section 4.6*. En septembre 1843, Marx déclare à Arnold Ruge qu'il n'y a que

²⁵⁰ « Der Mensch ist denselben Gesetzen unterworfen wie die Natur ».

²⁵¹« [...] so muß man nicht das Verbrechen am Einzelnen strafen, sondern die antisozialen Geburtsstätten des Verbrechens zerstören und jedem den sozialen Raum für seine wesentliche Lebensäußerung geben. Wenn der Mensch von den Umständen gebildet wird, so muß man die Umstände menschlich bilden ».

deux questions principales qui méritent une attention en Allemagne : la religion et la politique (MARX, 1981g, p. 344). Mais après ces années d'intenses va-et-vient intellectuels, et bien qu'il y ait aussi certains éléments de continuité, on n'en observe pas moins une transformation profonde dans la sensibilité de Marx. S'il avait auparavant considéré la critique de la religion comme le modèle de toute critique, il s'attachait maintenant à approfondir la matérialité de la critique, ouvrant ainsi la voie à l'étude de l'économie politique, c'est-à-dire de la vie matérielle des hommes.

Marx n'a jamais renoué avec l'approche des phénomènes politiques mise en œuvre entre 1842 et 1844. Il n'a en outre jamais fait aucun autre commentaire de Spinoza qui pourrait suggérer une certaine reconsidération de sa part, et s'en est tenu à la répétition des quelques rares citations qui provenaient de la réception de Spinoza en Allemagne, citations qui en réalité renforcent davantage son lien avec Hegel qu'avec le philosophe hollandais²⁵². *En premier lieu*, Marx cite un certain nombre de fois les propos de Lessing sur la manière dont Spinoza était surestimé de son temps en Allemagne : « et pourtant, les gens continuent de se référer à Spinoza comme s'il était encore un chien crevé » (JACOBI, 1994, p. 193). Si l'on en croit une des lettres adressées par Jacobi à Mendelssohn, cette phrase aurait bien été prononcée par Lessing. Comme nous l'avons mentionné, ces lettres, publiées en 1785, ont inauguré la série de discussions qui devait déboucher en Allemagne sur le *Pantheismusstreit*. Hegel semble citer de mémoire ces « paroles de Lessing » dans sa *Préface à la deuxième édition de l'Encyclopédie des sciences philosophiques* (HEGEL, 1991a, p. 10). Les références chez Marx aux « mêmes paroles de Lessing » sont beaucoup plus proches de celles de Hegel que de la citation telle qu'elle est reproduite par Jacobi. Dans la *Dialectique de la nature*, Engels fait référence à la même expression, l'utilise dans le même sens que Marx, et cite quant à lui sa source : l'*Encyclopédie* de Hegel (ENGELS, 1975, p. 472). Concernant les références à cette phrase dans l'œuvre de Marx, on peut se référer à MARX, 1961, p. 142 (*Contribuição à crítica da economia política*); 1974, p. 686 (*Carta a Kugelmann, de 27 de junho de 1870*) e 1962b, p. 27 (*Posfácio à segunda edição do Capital*).

²⁵²Utilisée de façon répétitive comme un mot d'ordre, l'expression « l'ignorance n'est pas un argument », dont nous avons fait mention plus haut, est reprise par Marx dans plusieurs textes – cf. MARX, 1962c, p. 325 (*Le Capital*) et 1978b, p. 162 (*L'Idéologie allemande*).

En second lieu, Marx cite en 1857 l'expression « *determinatio est negatio* » (MARX, 1983, p. 26 [*Introduction aux Grundrissen*]), et la reprend plus tard dans le *Capital* (MARX, 1962c, p. 623). Cette phrase, qu'on trouve dans la *Lettre 50* de Spinoza (« la figure n'est pas autre chose qu'une détermination et la détermination est une négation » [« *et determinatio negatio est* »]), a été reprise par Hegel, qui lui a donné un sens particulier – comme nous l'indiquons plus haut en note. Et Marx fait de l'expression spinoziste un usage très proche de celui qu'en faisait Hegel. Il reproduit d'ailleurs l'inversion faite par Hegel, plutôt que la structure originale de la phrase : *determinatio est negatio* au lieu de *determinatio negatio est*. On peut donc raisonnablement supposer que Marx emprunte la phrase à Hegel, et non directement à Spinoza. En troisième lieu, dans les *Manuscrits économique-philosophiques* de 1844, Marx reprend l'argument de l'« acosmisme » en des termes très proches de l'argumentation hégélienne, mais contre Hegel lui-même, en partant du fait que ce dernier dévalorise le statut ontologique des objets en les réduisant à la « nullité » (*Nichtigkeit*) – cf. MARX, 1968d, p. 576-580)²⁵³. Cet argument est aussi présent dans la *Critique de la philosophie du droit* de Hegel, quand Marx accuse Hegel d'avoir déduit le peuple de la souveraineté, et pas l'inverse²⁵⁴. Tel comme nous l'avons vu, l'argument de l'acosmisme, dans la critique hégélienne portant sur Spinoza, c'est lié au fait que la philosophie de Spinoza se caractérise comme une perspective de l'affirmation absolue, qui refuse tout statu ontologique et épistémologique à la négation²⁵⁵. De cette manière, la contradiction devient impossible et la substance devient, aux yeux de Hegel, une totalité inerte. Tous ces arguments renforcent l'hypothèse selon laquelle, bien que Marx ait mené une lecture attentive du philosophe hollandais en 1841, et bien que les références à Spinoza postérieures à 1845 suggèrent une certaine familiarité de Marx avec le *Pantheismusstreit*, ces références et citations nous montrent en réalité à quel point, d'un point de vue strictement historiographique, la relation entre Marx et Spinoza passe par Hegel.

La Sainte famille est une œuvre de passage; point culminant de l'incursion feuerbachienne de Marx, elle annonce déjà le grand saut que constituera *L'Idéologie allemande* - règlement de comptes définitif de Marx et d'Engels avec leur ancienne conscience

²⁵³ Pour un examen complet de cet argument spécifique, et notamment sur l'inversion de l'argument de l'acosmisme, nous recommandons la lecture de l'article de McCarney, *The entire mystery: Marx's understanding of Hegel* (MCCARNEY, 2005).

²⁵⁴ Cf. chapitre 6.

²⁵⁵ Nous savons que Marx a connu la perspective de Spinoza à cet égard à travers la *Lettre XIX*. Cf. le fragment 178 : « une privation n'a évidemment rien de positif (...) » (« Privationem non esse quid positivum [...] »).

philosophique. À partir de ce moment, il n'y a plus rien à dire d'un point de vue historiographique sur la relation entre Spinoza et Marx. Mais l'historiographie pas plus que l'étude de la relation Spinoza-Marx ne peuvent sortir indemnes de cette confrontation réciproque. Certes l'historiographie permet de mettre en évidence la relation de Spinoza et Marx autour d'un ensemble d'idées spécifiques qui, comme nous l'avons vu dans la *section 4.6*, ont été d'une importance cruciale pour Marx tout au long de son engagement journalistique. Mais si nous nous en tenons à cette seule analyse, nous perdons de vue deux autres types d'affinités qui relient Marx à Spinoza. Car la synergie qui existe entre Marx et Spinoza doit surtout être examinée à partir d'une problématisation théorique, susceptible de montrer combien Spinoza, bien qu'il ne fasse pas partie des héros de Marx, n'en est pas moins présent dans son œuvre ; et ce, non pas parce qu'il aurait exercé sur sa pensée une influence d'un point de vue historiographique, mais parce qu'il peut être associé à un ensemble d'idées qui débordent largement celles examinées dans la *section 4.6*. Rejeter le nom de Spinoza et d'un certain ensemble d'idées qu'on lui associe ne revient pas nécessairement à rejeter le spinozisme.

Par conséquent, les conditions méthodologiques énoncées par Skinner nous conduisent à cantonner l'hypothèse d'une influence de Spinoza sur Marx dans un champ qui ne coïncide pas parfaitement avec le spinozisme. Le véritable complice théorique de Spinoza n'est certainement pas ce Marx, lecteur enthousiaste de Fichte et de Kant, qui a construit un « montage » de passages de l'œuvre de Spinoza à partir de sa lecture du *Traité théologico-politique*. Contre toute attente, c'est seulement plus tard que nous verrons Marx embrasser une perspective théorique véritablement proche du spinozisme, ce qui nous conduit, au-delà du seul *moment de Kreuznach*, à des phases ultérieures de son œuvre, y compris au développement de ses recherches en économie politique. On peut donc en conclure que Marx a d'abord dû contredire Spinoza avant de devenir finalement, indépendamment des influences repérables d'un point de vue historiographique, non pas certes un descendant de Spinoza, comme l'aurait souhaité Althusser, mais bien son complice théorique. Il reste qu'avant d'étudier les affinités qui existent entre Marx et Spinoza, nous devons d'abord nous interroger sur ce qu'est le spinozisme, et sur sa pertinence pour le débat politique.

5. Spinoza contre Hobbes: le courant de l'humanisme réel

« Tout ce que la nature a fait est à sa place tel qu'il doit être et il est aussi sot d'en rire que d'en pleurer »
(Vauvenargues)

Nous avons vu dans le chapitre précédent comment Marx s'était progressivement éloigné d'un ensemble d'idées associées à sa lecture en 1841 du *Traité Théologico-politique*. Un lecteur contemporain de Spinoza insisterait néanmoins sur la relation entre les deux auteurs autour d'un thème spécifique : la critique du libre-arbitre, qui nous conduit à la question de l'articulation entre nécessité et liberté ainsi qu'à ses répercussions politiques. Cet axe analytique prend toute sa pertinence du fait que l'un des présupposés modernes de la liberté réside dans la libre capacité à choisir ; de sorte que cette présupposition donne à voir une certaine différenciation entre le sujet et les possibilités qui se présentent à lui sous la forme de fins possibles. Dans le système cartésien, une telle séparation renvoie à la division même entre d'un côté la pensée et de l'autre, l'être, ce qui a des conséquences fondamentales pour le développement d'une philosophie de la subjectivité. Le *cogito* nomme ainsi le processus par lequel se constitue la séparation décisive entre le sujet et l'objet, qui permet à l'individu de se soustraire au monde de la factualité. La subjectivité émerge alors en tant qu'instance d'autodétermination, et vient par là structurer la distance qui existe entre liberté et nécessité.

Bien que Marx ait compté Spinoza, avec Kant et Fichte, au rang des héros intellectuels de la morale, comme nous l'avons vu dans la section 4.5 lors de l'analyse des « Commentaires sur la récente instruction prussienne sur la censure », il est évident que Kant n'aurait pu accepter une telle proximité, dans la mesure où toute possibilité de concevoir la liberté comme la propriété d'un être auquel on attribue des effets dans le monde sensible est à ses yeux absurde. En ce sens, le concept kantien de liberté dépend de la distance qui existe entre le sujet et le monde. Il n'y a pourtant pas chez Spinoza de corrélation nécessaire entre le fait que nous soyons finis, et donc perméables à des causes extérieures, et le fait que nous soyons passifs. Sa pensée est un rationalisme naturaliste pour lequel la véritable raison n'est pas située au-delà des limites de la nature, mais au contraire, c'est précisément en tant que produit de la puissance naturelle que la raison s'inscrit dans le cadre de l'activité immanente de la nature. Si la raison n'existe pas au-delà du cadre des déterminations mondaines qui s'exercent sur nous, elle ne pourra pas nous soustraire au régime de nécessité qui conditionne cette réalité et qui nous opprime. En d'autres termes, la raison ne nous met pas immédiatement en possession de notre propre subjectivité et de tout l'amalgame de préjugés et de passions qui la constitue. La véritable raison doit travailler

à même ce *continuum* naturel et agir à partir de lui, ne serait-ce que parce qu'il n'y a pas d'autre espace où elle puisse se mouvoir.

L'objectif du présent chapitre consiste, *en premier lieu*, à analyser le concept spinoziste de liberté, dont la proximité avec la conception marxiste de la liberté a essentiellement trait au fait que la nécessité n'y exclut pas la liberté – postulat qui va bien au-delà du vague rapprochement entre la libre-nécessité, telle qu'elle est définie dans la *Lettre 58*, et la définition de la liberté développée par Engels dans l'*Anti-Dühring*²⁵⁶ (ENGELS, 1975, p. 106). On pourrait alors dire que tous deux se rapprochent de la prophétie de Tolstoï, selon laquelle « la force de la liberté [...] ne nous est compréhensible que dans la mesure où nous connaissons les lois de la nécessité auxquelles elle est sujette » (TOLSTOÏ, 1983, p. 616). On peut par ailleurs réunir les deux auteurs derrière l'image d'un certain courant philosophique – « la veine histoire de l'humanisme « réel », sans optimisme ni utopie »²⁵⁷. Mais il faut nous débarrasser de l'image de la tradition, qui nous conduirait à nouveau, soit au domaine des mythologies dont parlait Skinner²⁵⁸, soit à une certaine dépréciation des recherches théoriques. Ce qui est en jeu n'est pas tant une « veine historique », pour reprendre l'expression de Bove, qu'une « veine théorique » – et c'est peut-être là le réel sens de ses mots – au moyen de laquelle nous pouvons penser le bien (ἀρετή) et les transformations progressistes au-delà de toute garantie – qu'elle soit rationnelle ou providentielle²⁵⁹. L'humanisme est alors la tâche à accomplir, et non la « solution de l'énigme » (« *Lösung des Rätsel* ») ; construit à partir du point de vue du vide, il est libéré de la prison du bien et du mal, ainsi que de toute croyance en un fondement de la valeur autre que le désir.

²⁵⁶ « La liberté consiste alors en la maîtrise de nous-mêmes et de la nature extérieure, maîtrise fondée sur la connaissance de la nécessité naturelle [...] » (« Freiheit besteht also in der auf Erkenntnis der Naturnotwendigkeiten gegründeten Herrschaft über uns selbst und über die äußere Natur [...] »).

²⁵⁷ Nous faisons ici référence à BOVE, 2010, p. 163.

²⁵⁸ Cf. *chapitre IV, section 4.1*.

²⁵⁹ Bien que Spinoza s'attache, tout comme Hobbes, à la déconstruction de l'idée d'un bien et d'un mal « en soi » (on peut comparer *E*, III, prop. 9, sc., p. 220 et HOBBS, 1839b, p. 41 [chap. 6]), ce n'est pas pour autant que les deux argumentations s'équivalent. En ce sens, il faut sans doute suivre l'analyse de Chantal Jaquet, qui démonte une série d'interprétations dogmatiques et nihilistes de Spinoza, et affirmer que, à mesure que le constat de la relativité et du caractère confus du bien et du mal n'apparaît pas comme devant entraîner le rejet radical de ces termes, on voit s'insinuer dans le système spinoziste une économie des fictions dénoncées. Telle était d'ailleurs l'une des lignes de force de la critique de la religion formulée par Marx contre l'antichléricisme vulgaire (cf. *section 4.1*) Il y avait lieu de s'interroger : quel genre de philosophie critique pouvait se montrer ainsi incapable de faire l'économie des abstractions existantes ? L'un des points de contact entre Spinoza et Marx, indépendamment de toute affinité avec Hobbes, se situe dans le thème de la positivité du faux.

En deuxième lieu, nous analyserons la manière dont s'articulent les thèmes de la liberté et du commun dans la critique adressée par Spinoza à la théorie politique hobbesienne, où il s'attache à dissoudre la séparation entre l'État et la société elle-même au fondement du paradigme de la constitution-*politeuma*²⁶⁰. Si une certaine tendance de la pensée politique, dont font partie Hobbes et Sieyès, fonde la définition de la citoyenneté sur une logique de neutralisation juridique du conflit entre les hommes, la conception spinoziste passe nécessairement par le développement et la libération des forces productives de la puissance commune. L'État civil ne peut donc pas être conçu comme un artifice qui assurerait l'articulation entre une série de dichotomies – individuel/collectif et passionnel/rationnel. Pour Spinoza, l'État de raison ne se superpose pas à l'État de nature ; il est justement constitué par la dynamique naturelle des rapports affectifs, symboliques et matériels qui existent entre les hommes. En ce sens, là où la forme classique du paradigme de la constitution-*politeuma* implique une conception négative de la citoyenneté, comme envers de la vie en commun, l'espace éthico-politique qui découle de la philosophie spinoziste engage une fondation positive de la citoyenneté, sans pour autant restaurer le paradigme de la constitution-*politeia* qui renvoie de son côté à une philosophie archi-politique.

Dans ce chapitre, nous tenterons d'analyser la pensée de Spinoza à travers les tensions et les différences qu'elle entretient avec la philosophie politique de Hobbes.

5.1. Au-delà du drame de la finitude : pour un concept fort de liberté

Si, comme le veut la pensée de Spinoza, l'homme n'est qu'un mode fini, c'est-à-dire une partie de la Nature, alors « la force par laquelle l'homme persévère dans l'exister est limitée, et la puissance des causes extérieures la surpasse infiniment »²⁶¹ (*E*, IV, prop. 3, p. 348). On perçoit ici l'embarras potentiel du lecteur face à la conception spinoziste de la liberté, suggérant l'image d'un véritable drame de la finitude ; comme le formule à ce titre Pascal Séverac, « la passivité est la marque éthique de notre finitude ontologique » (SEVERAC, 2005, p. 19). Mais il n'y a là

²⁶⁰ Cf. *chapitre 1, section 1.4.*

²⁶¹ « Vis, qua homo in existindo perseverat, limitata est et a potentia causarum externarum infinite superatur ».

aucunement matière à drame, et quand on l'observe de près, la pensée de Spinoza se révèle être bien au-delà du pessimisme qui semble émaner de la formule de Séverac. Spinoza n'appartient pas à la tradition des auteurs qui construisent leur vision de l'homme à partir du thème de la « Chute », suite à laquelle, selon l'argument théologique, l'humanité se serait retrouvée séparée de Dieu. La philosophie de Spinoza est au contraire fondamentalement positive : le *conatus*, concept décisif aussi bien pour la métaphysique que pour la politique spinoziste, relève d'une affirmation absolue, de sorte qu'une chose ne peut être détruite que par l'action d'une cause extérieure²⁶². Par ailleurs, si dans la Nature la puissance est première, est fondatrice, la liberté ne peut être conçue que comme création continue d'autonomie d'action au sein d'un processus infiniment productif. Ainsi, de même que toutes les choses sont des parties de la Nature, de même l'effort par lequel chaque chose persévère dans son être – ou affirme absolument son existence – est une partie de la puissance de la Nature (*E*, IV, prop. 4, dem., p. 348-350). Les hommes, comme toutes les autres choses existantes, sont une expression déterminée de la puissance de la Nature, dont l'activité est immanente à l'activité de toutes les choses. Le fini est l'élément même par lequel toutes les choses du monde expriment la puissance de la Nature²⁶³. La solution de Spinoza, que nous avons à peine ébauchée ici, est extrêmement audacieuse, et contraste avec la conception hobbesienne de la liberté, bien qu'il existe d'inévitables points de contact.

En définissant la liberté en termes négatifs – comme une absence d'obstacle -, Hobbes laisse apparaître ses doutes quant à la possibilité de l'existence d'une liberté qui ne soit pas formelle. En tant que philosophe matérialiste, il considère que toute action possède des causes

²⁶² Nous renvoyons le lecteur à *E*, III, prop. 4, p. 214. Il faut aussi rappeler que dans la *Lettre 36*, adressée à Hudde, Spinoza rejette la définition de l'imperfection comme ce qui, tout en faisant défaut à un être, appartient néanmoins à sa nature. On voit donc la distance qui sépare la philosophie de Spinoza du système hégélien. Pour Spinoza, l'existence des choses du monde ne doit donc pas être mesurée à l'étalon de la perfection. Au contraire, il vaut mieux appréhender une telle existence à partir de son caractère indéfini. Cela ne revient pas à exclure l'idée de limite : la limite ne concerne plus la chose, mais bien la dynamique à l'œuvre entre les choses. Chaque chose du monde exprime seulement l'affirmation, mais sa limite existe ; celle-ci ne vient pas de la chose en soi, comme s'il s'agissait d'une limite intérieure, mais bien de la possibilité d'être détruite par une cause extérieure (cf. JAQUET, 2005, p. 68-69). Il n'y a aucune relation entre Spinoza et la dialectique hégélienne. Hegel en était d'ailleurs pleinement conscient, et l'a formulé dans ses considérations sur l'expression *determinatio est negativo* (cf. chapitre 4).

²⁶³ La relation entre durée et éternité ne correspond pas chez Spinoza à celle entre imperfection et perfection, comme le souligne Chantal Jaquet au sujet de la relation entre amour intellectuel de Dieu et amour erga Deum : « durer, dans ce cas, ce n'est pas mourir un peu mais coïncider pour ainsi dire avec l'éternité » (JAQUET, 2005, p. 76). Sur la relation entre durée et éternité, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de Pierre-François Moreau, *L'expérience et l'éternité*.

déterminées, de sorte qu'on ne peut soutenir une conception de la liberté qui ferait fond sur une absence de cause, comme si nous possédions un empire absolu sur le reste de la nature. Dans la polémique qui l'oppose à Bramhall au sujet du libre-arbitre²⁶⁴, Hobbes rejette l'existence d'une puissance absolue située dans l'individu, qui lui permettrait de vouloir et de cesser de vouloir quelque chose. À partir du moment où un individu désire quelque chose, il n'a pas en son pouvoir de cesser de désirer ce qu'il en est venu à désirer. Il ne s'agit donc pas de choisir entre des fins possibles : au fond, la délibération qui a lieu chez l'individu n'est que la manière dont l'imagination se porte en alternance sur les bonnes ou les mauvaises conséquences d'une action. C'est une alternance d'espoirs et de craintes, une alternance d'appétits portant à accomplir ou à ne pas accomplir l'action qu'on doit décider (HOBBS, 1841b, p. 358). La volonté est quant à elle la dernière des inclinations : elle est ce qui clôt et conclut la délibération. Pour Hobbes, le choix ne se produit pas *arbitrairement*. La volonté, produit final de la délibération qui se déroule chez l'individu, n'est pas un produit spontané, car il résulte d'événements qui remontent en dernière instance à l'action d'objets extérieurs à l'individu.

Si pour Hobbes toutes les actions sont identiquement déterminées par des causes externes, on ne peut affirmer aucun concept de liberté qui remette en cause la relation entre une décision individuelle et ses causes. La liberté renvoie uniquement à la possibilité de réaliser de fait ce qu'on a décidé. La question est alors des plus simples : nous sommes passifs quand nous souffrons une action et actifs quand nous accomplissons une action. Si la condition de validité des contrats était que l'autonomie de la volonté n'admette aucune contrainte extérieure, alors tous les contrats devraient être annulés, et aucun ordre ne serait possible. Que l'on décide avec le couteau sur la gorge ou en toute sécurité, ce sont là des différences insignifiantes. En effet, tous les individus étant des choses finies, ils sont tous de la même manière en relation avec l'extériorité – peu importe, pour Hobbes, la teneur de cette relation avec l'extérieur. Il n'y a pas de différence pour lui entre agir sous l'emprise de la passion, c'est-à-dire passivement, et agir librement. Car « l'action renvoie au terme d'où part un mouvement, tandis que la passion renvoie au terme sur lequel le mouvement influe »²⁶⁵ (CHAUÍ, 2003, p. 368). La seule différence entre l'agir et le pâtir relève d'un facteur extrinsèque, à savoir, la direction du mouvement. Le *conatus*

²⁶⁴ Le texte s'intitule *The questions concerning liberty, necessity, and change – clearly stated and debated between Dr. Bramhall and Thomas Hobbes*.

²⁶⁵ « a ação se refere ao termo de onde parte um movimento, enquanto a paixão se refere ao termo sobre o qual um movimento incide »

hobbesien est en toute circonstance la cause des effets qu'il produit, qu'il s'agisse d'agir ou de pâtir. Toute action volontaire l'expression d'une activité²⁶⁶. Voyons l'argumentation de Hobbes:

On considère qu'un CORPS produit des effets ou *agit*, c'est-à-dire exerce un certain effet sur un autre corps, lorsqu'il produit ou détruit en lui un accident: et on considère que le corps sur lequel cet accident est géré ou détruit *souffre* l'action, c'est-à-dire qu'une action est provoquée en lui par un autre corps. Lorsqu'un corps, en poussant un autre, produit en lui un mouvement, il est nommé *agent* et le corps sur lequel est alors produit le mouvement est nommé PATIENT. DE la même manière, le feu qui réchauffe la main est l'agent, et la main, qui est réchauffée, est le patient. Cet accident, qui est produit sur le patient, est nommé EFFET²⁶⁷ (HOBBS, 1839a, p. 120)

À partir de Spinoza, on ne peut qu'être partiellement d'accord avec les formulations de Hobbes à ce sujet ; au fond, dans la mesure où Spinoza sépare intrinsèquement l'action de la passion, l'activité de la passivité, il en vient à distinguer entre cause adéquate et cause inadéquate²⁶⁸. Ainsi, un individu est actif quand son *conatus* est la cause adéquate ou tale de l'activité de l'individu. Par ailleurs, un individu est passif lorsque son *conatus* n'est que la cause inadéquate ou partielle du comportement individuel. Dans le cas de l'activité, il s'agit d'incurver les relations extérieures de telle manière que l'individu agisse avec la connaissance de ce qui le meut, et puisse ainsi influencer sur lui-même. Dans le cas de la passivité, l'individu est simplement dominé par les relations extérieures, de sorte qu'il agit conformément à la pure détermination de l'extérieur, sans qu'il en soit conscient ou qu'il puisse influencer sur ce qui le pousse à agir. Il est dirigé et dominé par des causes extérieures. C'est ce qui se produit quand nous sommes sous l'emprise d'une passion néfaste et que nous n'avons pas la force de nous alimenter, ou, dans les cas extrêmes, nous nous sentons poussés au suicide. Alors, « vaincus par le monde, nous faisons le contraire de ce que, fondamentalement, nous voulons, ce qui est la définition même de

²⁶⁶ Lorsqu'un individu, craignant la force des vents, jette ses biens à la mer pour se sauver, c'est une action libre, car bien que le choix soit motivé par l'action des vents, l'initiative de sa volonté est le résultat de son *conatus* et le vouloir qui se détermine ainsi peut se réaliser, de sorte que les biens sont jetés par-dessus bord. Mais lorsqu'un individu est conduit en prison, il s'agit d'une action semi-volontaire, où le fait d'y aller est volontaire, mais celui de se rendre en ce lieu spécifique qu'est la prison est quant à lui obligatoire. (HOBBS, 1840a, p. 68-69 [chap. XII, 3]).

²⁶⁷ « A BODY is said to work upon or act, that is to say, do something to another body, when it either generates or destroys some accident in it: and the body in which an accident is generated or destroyed is said to suffer, that is, to have something done to it by another body; as when one body by putting forwards another body generates motion in it, it is called the agent; and the body in which motion is so generated, is called the PATIENT; so fire that warms the hand is the agent, and the hand, which is warmed, is the patient. That accident, which is generated in the patient, is called the EFFECT ».

²⁶⁸ Nous devons à Marilena Chauí l'élucidation de cette différence intrinsèque ou qualitative entre l'action et la passion, qu'elle met en contraste avec la perspective hobbesienne selon laquelle cette différence est seulement de degré, non de nature (v. CHAUI, 2003, p. 308-309).

l'impuissance »(MATHERON, 1988, p. 248). À ce sujet, l'argument spinoziste renvoie directement à la question des idées adéquates et inadéquates. Référons-nous à Spinoza:

Je dis que nous agissons, quand il se fait en nous ou hors de nous quelque chose dont nous sommes cause adéquate, c'est-à-dire [...] quand de notre nature il suit, en nous ou hors de nous, quelque chose qui peut se comprendre clairement et distinctement par elle seule. Et je dis au contraire que nous pâtissons, quand il se fait en nous quelque chose, ou quand de notre nature il suit quelque chose, dont nous ne sommes la cause que partielle (*E*, III, def. 2, p. 202)²⁶⁹.

Et encore:

Tous nos efforts, ou Désirs, suivent de la nécessité de notre nature de telle sorte qu'ils peuvent se comprendre, soit par elle seule, comme par leur cause prochaine, soit en tant que nous sommes une partie de la nature, qui ne peut se concevoir adéquatement par soi sans les autres individus.

Les Désirs qui suivent de notre nature de telle sorte qu'ils peuvent se comprendre par elle seule, sont ceux qui se rapportent à l'Esprit en tant qu'on le conçoit composé d'idées adéquates ; quant aux autres Désirs, ils ne se rapportent à l'Esprit qu'en tant qu'il conçoit les choses de manière inadéquate, et leur force et leur accroissement doivent se définir par la puissance non de l'homme, mais des choses qui sont en dehors de nous ; et c'est donc à bon droit qu'on appelle ceux-là des actions, et ceux-ci des passions, au contraire, notre impuissance, et notre connaissance mutilée.²⁷⁰ (*E*, IV, chap. 1 et 2, p. 456).

Ce que dit ici Spinoza est fort différent de ce qu'affirme Hobbes. Même lorsqu'il évoque l'homme rationnel, il ne s'agit jamais, pour Hobbes, de remettre en cause la teneur des relations que l'individu entretient avec les puissances extérieures qui lui imposent des passions, mais seulement la relation que le sujet entretient avec les contenus passionnels et opinatifs de sa délibération. Il faut donc impérativement distinguer les conséquences de la limitation, de la finitude, du fait que nous soyons une partie de la nature, telles qu'elles se donnent chez Hobbes et chez Spinoza. Il n'y a pas pour Spinoza de corrélation nécessaire entre le fait que nous soyons

²⁶⁹ « Nos tum agere dico cum aliquid in nobis aut extra nos fit, cuius adaequata sumus causa hoc est (per defin. praeced.) cum ex nostra natura aliquid in nobis aut extra nos sequitur, quod per eandem solam potest clare et distincte intelligi. At contra nos pati dico, cum in nobis aliquid fit vel ex nostra natura aliquid sequitur, cuius nos non nisi partialis sumus causa ».

²⁷⁰ « Omnes nostri conatus seu Cupiditates ex necessitate nostrae naturae ita sequuntur, ut vel per ipsam solam tamquam per proximam suam causam possint intelligi vel quatenus naturae sumus pars, quae per se absque aliis individuis non potest adaequate concipi.

Cupiditates, quae ex nostra natura ita sequuntur, ut per ipsam solam possint intelligi, sunt illae quae ad Mentem referuntur, quatenus haec ideis adaequatis constare concipitur; reliquae vero Cupiditates ad Mentem non referuntur, nisi quatenus res inadaequate concipit, et quarum vis et incrementum non humana, sed rerum, quae extra nos sun, potentia definiri debet. Et ideo illae recte actiones, hae autem passionnes vocantur. Illae manque mostram potentiam semper indicant, et hae contra nostram impotentiam et mutilatam cognitionem ».

des individus soumis à des causes externes et le fait que nous soyons passifs. L'activité et la passivité sont toutes deux définies comme des régimes producteurs d'effets²⁷¹. Mais pour Spinoza, être passif consiste à être entièrement soumis à la puissance du monde extérieur, de sorte que, dans ce cas, nous ne faisons que participer au processus causal qui découle de notre nature. Cela veut dire que quoiqu'il arrive, même dans le cas de la plus radicale passivité, un individu est toujours cause de ses passions. Même s'il est complètement subjugué par des forces extérieures à notre effort vital, l'effet produit n'en exprimera pas moins la puissance d'agir de l'individu. Par ailleurs, lorsqu'une chose est en régime d'activité, le fait qu'elle se présente comme la cause adéquate d'un effet ne signifie pas qu'elle soit soustraite au régime de détermination qui est la condition de toutes les choses finies²⁷². Dans tous les cas, il apparaît que les concepts d'activités et de passivités sont relationnels. Par quoi le concept spinoziste d'activité ne renvoie pas au modèle moraliste, comme l'avait perçu Marx à propos de Plutarque²⁷³.

La passivité ne renvoie pas uniquement pour Spinoza à la relation d'une singularité avec quelque chose qui lui est extérieur. Si tel était le cas, nous serions fatalement condamnés à la passivité, puisque toutes les choses dont nous parlons sont finies, et sont donc toujours en relation avec l'extériorité et en outre déterminées par elle. Si la finitude impliquait nécessairement la passivité, nous serions contraints de procéder comme Hobbes : nous devrions relativiser la finitude et admettre l'équivalence intrinsèque entre activité et passivité. Ainsi, la différenciation entre les deux concepts dépendrait de l'initiative de la volonté. Lorsque la volonté agit, il y a toujours de l'activité, c'est-à-dire de la liberté. C'est ce qui se produit dans la perspective hobbesienne. Dans une telle perspective, il serait juste de supposer que la division entre activité et passivité s'enracine et se fonde dans la division entre le corps et l'esprit, de sorte que tout ce qui procède de notre corps, comme c'est le cas des passions, indique l'action d'une force extérieure. Et au contraire tout ce qui procède de notre activité mentale s'enracine dans notre propre essence. Nous serions alors contraints de supposer que le *conatus*, concept central

²⁷¹ Il faut mentionner ici la proposition suivante de l'*Éthique* : « rien n'existe, sans que de sa nature ne s'ensuive quelque effet » (« Nihil existit, ex cujus natura aliquiseffectus non sequatur ») (*E*, I, prop. 36, p. 78).

²⁷² Sur le régime de détermination qui caractérise la situation des modes finis, cf. *E*, I, prop. 28, p. 62.

²⁷³ Cf. *section 4.3*.

aussi bien chez Spinoza que chez Hobbes²⁷⁴, n'impliquerait pas un processus causal immanent à l'action, étranger à toute espèce de finalisme, comme c'est le cas dans la perspective spinoziste. Chez Hobbes, les mouvements d'un individu se répartissent en mouvements vitaux et mouvements animaux, impliquant nécessairement une hiérarchie entre les deux²⁷⁵. S'il existe une corrélation mécanique, au sein du corps du patient, entre la pression extérieure et la production d'un mouvement vital, cette relation causale est purement transitive. Elle n'apparaîtra comme une corrélation effective que par le biais de l'imagination, de sorte que « le mouvement animal ne peut se définir simplement comme une connexion avec le monde extérieur, mais comme un moyen d'agir sur lui afin d'écartier ce qui [...] entrave le mouvement vital » (LAZZERI, 1998, p. 17).

Chez Spinoza, l'activité dépend de l'aptitude du corps lui-même²⁷⁶. Ce qui différencie les hommes entre eux, ce qui nous permet d'affirmer qu'un homme est actif ou plus actif est l'aptitude de son corps et de son esprit à recevoir simultanément une multiplicité d'affections, c'est-à-dire d'actions provenant de l'extérieur qui agissent sur lui²⁷⁷. C'est d'une part la force du corps à affecter d'autres corps et à être affecté par eux du plus grand nombre de manière différentes, intensifiant ainsi sa puissance d'affirmation dans l'existence ; et d'autre part la force de l'esprit à concevoir adéquatement le plus grand nombre d'idées simultanées²⁷⁸. On aperçoit ici une autre différence avec Hobbes. L'acte de connaître adéquatement n'est pas soumis à une cause transitive qui lui serait extérieure et transcendante, voire qui serait considérée comme sa cause finale, à savoir le mouvement vital. Pour Spinoza, l'acte de connaître n'est rien d'autre que l'affirmation pure et dynamique de notre puissance en acte. Il n'y a aucune hiérarchie, de sorte que l'on peut dire que c'est précisément l'organisation des relations étendues ou corporelles qui rend possible l'organisation de la pensée²⁷⁹. L'activité résulte donc de la convenance

²⁷⁴ « Ces petites amorces de mouvement, à l'intérieur du corps humain, avant de se manifester dans le fait de marcher, de parler, de lutter et d'autres actions visibles, sont en général nommées EFFORT » (« These small beginnings of motion, within the body of man, before they appear in walking, speaking, striking, and other visible actions, are commonly called ENDEAVOUR ») (HOBBS, 1839b, p. 39).

²⁷⁵ Cf. à ce sujet les développements de Hobbes dans le *De Corpore* (HOBBS, 1839a, p. 124).

²⁷⁶ On peut se référer ici à Marilena Chauí : « ce que nous sommes, pensons, désirons, sentons et faisons détermine la relation que nous entretenons avec l'extériorité » (CHAUI, 2003, p. 311).

²⁷⁷ Cf. *E*, II, prop. 13, sc., p. 118.

²⁷⁸ Nous pouvons alors affirmer avec Chantal Jaquet que « la puissance de l'esprit réside dans son aptitude à concevoir les choses de manière adéquate et à vaincre les affects passionnels qui entravent son activité » (JAQUET, 2005, p. 73).

²⁷⁹ On perçoit ici les différences gnoséologiques qui séparent Spinoza de Hobbes. S'il y a chez Spinoza un étrange nominalisme qui est en réalité un « réalisme cosmique » (VINCIGUERRA, 2005, p. 284), on trouve chez Hobbes

ontologique entre les choses qui affectent un corps, qui implique leurs différences et leurs oppositions (*E*, II, prop. 29, esc., p. 152). En d'autres termes, l'activité se donne par et à travers le monde, non pas en son absence. La nature relationnelle de la conception spinoziste de l'activité engage une véritable *logique du commun*. Si la convenance ontologique entre les choses désigne un processus d'indétermination, le problème de l'activité ne doit pas être conçu à partir de l'idée d'une fuite hors du régime de la détermination, mais bien d'après la logique du commun²⁸⁰. L'activité représente une ouverture au monde. La passivité, le fait de pâtir, accompagne au contraire la diminution de la logique du commun, par une sorte de processus de repli sur soi, qui équivaut en dernière instance à ce que Matheron nomme le « monodéisme catastrophique » (MATHERON, 1988, p. 117). La passivité ne dérive pas d'une erreur métaphysique, ni de l'empire des passions, comme si c'était là notre condition naturelle. Au contraire, lorsqu'il caractérise l'impuissance comme un monodéisme, Matheron insiste précisément sur la logique du commun sur laquelle est fondé le concept spinoziste d'activité. Ainsi, nous vivons en permanence dans un contexte uniforme et peu varié, nous sommes exposés à la possibilité d'un événement qui produira en nous une affection trop puissante, de sorte que toutes les autres affections seront soumises à elles, produisant léthargie et torpeur²⁸¹ (MATHERON, 1988, p. 67).

Chez Hobbes, il découle de la simple distinction extrinsèque entre passivité et activité que les actions individuelles ne peuvent être comprises à partir de la logique du commun. Le *conatus* est toujours un effort individuel ; il est otage de lui-même. D'un point de vue politique, cela implique que les hommes doivent toujours vouloir plus pour ne pas avoir moins, et donc que les rapports sociaux ne peuvent dériver de la composition de *conati*, ce qui supposerait une socialisation immédiate. Ainsi le *conatus*, en tant que stratégie sectaire de dépassement des obstacles, ne peut être conçu qu'individuellement. De même, Hobbes ne pourra jamais

un « ultranominalisme » (LEIBNIZ, 1989, p. 128), ou encore un « nominalisme syntaxique » (BERNHARDT, 1988a, p. 247), qui consiste à concevoir la raison en opposition au réel : « le raisonnement est une opération principalement négative, qui consiste à penser les choses en leur absence, comme cela justement est possible par l'intermédiaire du langage : et c'est ainsi que les hommes peuvent refaire le monde » (MACHÉREY, 1992, p. 149). On peut aussi se référer à Zarka, pour qui, chez Hobbes, « l'essence n'est plus que le mot par lequel nous nommons une chose en signifiant la conception que nous pouvons en avoir » (ZARKA, 1985, p. 212-213). En réalité la perception de Zarka remonte au jugement de Leibniz lui-même au sujet de Hobbes.

²⁸⁰ Sur cette question, cf. SEVERAC, 2005, p. 96 et sq.

²⁸¹ C'est justement une stratégie de la diversité, comme corollaire d'une logique du commun, qu'avait à l'esprit Vauvenargues lorsqu'il affirmait : « Je ne crois pas qu'il y ait rien de plus dangereux, et qui rétrécisse tant l'esprit, que de vivre toujours avec les mêmes gens. C'est un danger qu'on ne court point à Paris » (VAUVENARGUES, 1997, p. 268).

concevoir simultanément la liberté de la multitude et la liberté de l'État. Il s'éloigne du philosophe hollandais à mesure même qu'il conçoit une opposition radicale entre la liberté et l'obéissance : la liberté finit là où commence l'obéissance. La liberté recule face à une telle obéissance, et ne survit que dans les cadres institués par le principe de la légalité – pierre de touche de l'État de droit – c'est-à-dire dans le silence de la loi. C'est là une conséquence de ce que nous avons affirmé précédemment : Hobbes ne distingue pas intrinsèquement l'activité de la passivité. Lorsqu'un individu agit, il est actif, et quand il souffre une action, il est passif. Il n'y a pas d'interaction purement passive, de la même manière qu'il n'y a pas d'interaction seulement active. C'est ce qui fait la pertinence du principe de légalité pour le système politique hobbesien – qui relève effectivement d'un « paradigme centré sur la loi », pour reprendre l'expression de Pocock (POCOCK, 2002, p. 37). Dans une telle conception juristiciste, la liberté est réservée à l'État, celle-ci renvoyant à la *potestas*, au commandement²⁸².

Comme l'explique également Q. Skinner, la liberté, dans l'état civil hobbesienne, concerne uniquement l'État (SKINNER, 2004, p. 190). Spinoza, à l'encontre de Hobbes, et dans une perspective dotée de forts accents machiavéliens, affirme que la liberté ne saurait s'incarner que par le biais de la collectivité et de ses institutions. Avant son avènement, la puissance individuelle possède une existence purement théorique et virtuelle. Dans la mesure où, livrés au hasard, les individus ne peuvent compter que sur leur propre force contre celle de tous les autres individus, cette force n'est rien d'autre qu'une virtualité. La liberté naturelle, autre nom pour désigner ce droit ou cette puissance, dépend ainsi de la communauté. En d'autres termes, la vie politique n'apparaît pas pour dresser des obstacles au droit naturel, mais pour l'accomplir sous la forme du droit civil. Le citoyen n'est pas l'autre de l'homme, mais l'homme lui-même devenu réalité. Et la liberté ne devient réelle et effective que lorsqu'elle peut se déterminer, ce qui ne peut advenir qu'au sein d'un État, par la combinaison des *conati* de la multitude. La nécessité propre à l'individu se réalise ; et sa nature ne devient affirmative, et non simplement passive, que lorsqu'il est placé au milieu de la collectivité. Le concept spinoziste de liberté ne se définit donc pas comme chez Hobbes par l'absence d'obstacles. Un tel concept présuppose certes une telle absence, mais ne se définit nullement par elle. Ce qui définit la liberté, c'est la puissance d'agir interne, c'est-à-dire l'affirmation d'une essence qui, même lorsqu'elle est

²⁸² Desse modo, ao observar o termo *libertas*, esculpido nas torres de Lucca, Hobbes observa que não pode se tratar de autodeterminação, vez que os indivíduos se encontram subordinados ao Estado (HOBBES, 1839b, p. 201).

intégrée à son milieu, ne se laisse pas subjugué par la puissance des relations extérieures. Or une telle essence ne trouve à s'exprimer que dans certaines conditions de sociabilité, par le biais de la logique du commun.

5.2. État de nature et état civil

La différence cruciale entre état de nature et état civil, aussi bien pour Hobbes que pour Spinoza, réside dans le fait que, là où dans le premier chaque homme éprouve des craintes et des espoirs différents de ceux des autres, dans l'état civil, les hommes ont les mêmes craintes et les mêmes espoirs. Les deux situations sont marquées par des rapports de force en même temps qu'elles sont rationnelles, car la guerre de tous contre tous n'est pas irrationnelle d'un point de vue individuel. La situation ne peut être considérée ainsi, c'est-à-dire jugée irrationnelle, que depuis un point de vue global. Les deux états sont rationnels dans la mesure où ils sont les conséquences nécessaires des lois qui gouvernent les passions humaines. Mais si pour Hobbes l'essence de l'homme se réalise toujours à travers l'état civil, dans la mesure où l'effort de persévérer dans l'existence est toujours respecté voire amélioré par l'État, tel n'est pas le cas pour Spinoza. Pour ce dernier, l'essence de l'homme ne se réalise que dans la démocratie, qui n'est pas tant une forme de gouvernement au sens traditionnel qu'une caractéristique du gouvernement, et le principe même de la politique – de sorte que l'obéissance aux lois civiles renforce la puissance de la multitude : la liberté et l'obéissance coïncident.

La différence la plus notable entre ces philosophes est celle évoquée par Spinoza dans la *Lettre 50*²⁸³ : Spinoza ne fait pas disparaître le droit naturel. Une telle affirmation soulève de grandes difficultés, comme nous le verrons, car Spinoza ne saurait parler du droit naturel comme formant un tout, sachant que Hobbes parle plutôt de certains droits naturels qui sont maintenus dans l'état civil. Spinoza en appelle au droit de résistance, au droit de guerre que les

²⁸³ «Voici, comme tu le demandes, quelle est la différence entre Hobbes et moi en politique. Pour ma part, je maintiens toujours le droit naturel dans son intégralité et je soutiens que dans toute Cité [*Urbe*], le Souverain suprême ne possède pas plus de droit sur un sujet qu'à la mesure du pouvoir par lequel il l'emporte sur lui. Ce qui est aussi bien le cas dans l'état de nature » (*Lettre 50*, p. 290).

individus continuent à préserver vis-à-vis du magistrat, à l'*auctoritas*, à la *summa potestas*²⁸⁴. La définition de l'État n'implique pas l'élimination du droit de révolte, comme si l'État ne pouvait être que conçu que par opposition à son contraire : la guerre civile. En effet, là où Hobbes pense à partir d'une bipolarité monstrueuse, entre le *Léviathan* et le *Béhémoth*, entre l'État et la révolution, Spinoza rejette un tel dualisme. Certes, l'état de nature, chez Hobbes, ne s'éteint jamais complètement. Mais la définition du *Léviathan* n'enveloppe pas celle d'état de nature, et ce dernier lui répugne. Il y a une lutte entre un dedans et un dehors. Chez Spinoza au contraire la définition de l'État enveloppe celle de l'état de nature. Comprendre le *Léviathan* comme une réalité en rupture avec l'état de nature, ennemie d'un tel état, revient à comprendre l'État comme une réalité stérile, qui mérite davantage le nom de solitude que celui de société. Ceci provient du fait qu'Hobbes part d'une logique transitive, de sorte que, si l'on admet que les paroles engendrent nécessairement des obligations dans la mesure où ils représentent l'expression légitime de la volonté de l'agent, et qu'à moins que l'intégrité des mouvements vitaux soit menacée, les individus ne peuvent faire marche arrière. Machiavel considérait qu'un homme ne devait tenir parole qu'en fonction de l'utilité qu'il en tirait (MACHIAVELLI, 2006, p. 234-242 [cap. 18]). Chez Spinoza, le concept de justice est subordonné à celui du désir, qui ne doit pas être conçu comme cause finale, puisque comme l'affirme Spinoza, ce n'est pas parce que nous considérons quelque chose comme bonne que nous le désirons, mais nous la considérons bonne parce que nous la désirons²⁸⁵ (*E*, III, prop. 9, sc., p. 220). Bien que le concept de justice est subordonné au désir, il ne retombe pour autant dans une sorte de nihilisme irrationaliste.

Il est toutefois incorrect de penser que Hobbes sépare totalement l'état de nature de l'état civil. Il est évident que les droits naturels continuent d'exister dans l'état civil. Hobbes le formule

²⁸⁴ Car « c'est en vertu du droit de guerre, c'est-à-dire de leur puissance de résistance effective, que les citoyens peuvent maintenir dans la loi celui – ou ceux – qui dirigent l'État ... et non en vertu d'un contrat » (BOVE, 1996, p. 290). C'est d'ailleurs Bove qui souligne l'importance du thème du « droit de guerre » pour la compréhension de la théorie politique spinoziste.

²⁸⁵ Il importe de confronter cette perspective au point de vue de Hobbes : « Mais quel que soit l'objet de l'appétit ou du désir d'un homme, cet objet est celui qu'il nomme *bon*, tandis qu'il nomme *mauvais* l'objet de sa haine et de son aversion, et *vil* ou *indigne* l'objet de son mépris. Car les mots « bon », « mauvais » et « méprisable » sont toujours utilisés en fonction de la personne qui les utilise. Il n'y a rien qui le soit simplement et absolument, pas plus qu'il n'y a de règle commune du bien et du mal susceptible d'être extraite de la nature même des objets » (« But whatsoever is the object of any man's appetite or desire, that is it which he for his part calleth good: and the object of his hate and aversion, *evil*; and of his contempt, *vile* and *inconsiderable*. For these words of good, evil, and contemptible, are ever used with relation to the person that useth them: there being nothing simply and absolutely so; nor any common rule of good and evil, to be taken from the nature of the objects themselves ») (HOBBS, 1839b, p. 41 [chap. 6]).

expressément dans le *Léviathan*, et signale qu'au-delà des droits relatifs à l'auto-préservation, nous possédons tous les droits qui émanent du silence de la loi (HOBBS, 1839b, p. 206 [chap. 21]). Par ailleurs, Hobbes décrit le passage de l'état de nature à l'état civil sous la forme d'une *histoire typique* et non d'une histoire réelle (STRAUSS, 1984, p. 104). Ainsi, il délaisse l'histoire en tant qu'ensemble de récits fragmentés et contingents, au profit d'une histoire universelle et nécessaire. En ôtant toute contingence au modèle explicatif, Hobbes s'autorise à réordonner l'histoire, non à partir de ce qui s'est passé, mais à partir de ce qui aurait dû se passer dans de telles circonstances. Conçue de cette manière, c'est la plus parfaitement humaine des histoires car elle s'en tient seulement à ce qui existe en l'homme – ses craintes, ses espoirs et ses égoïsmes. Tout autre résidu est éliminé. Par quoi la méthode analytique-synthétique permet à Hobbes de faire des généralisations qui seraient impossible dans le cadre des études historiques telles qu'elles existaient à son époque²⁸⁶. Hobbes porte son attention sur les mouvements déterminés par les passions humaines – mouvements qui sont nécessaires et non contingents. Pourtant Hobbes n'ignorait pas que, dans la réalité, les contingences agissent et tendent à faire de l'État un Dieu mortel (HOBBS, 1839b, p. 158 [chap. 17]). Il est indéniable que l'état de nature continuer d'exister. Dans l'état civil, les hommes continuent d'être craintifs et méfiants, ils ferment leur porte à clef le soir et voyagent armés (HOBBS, 1839b, p. 126 [chap. 13]). La persistance de cette passion rationnelle qu'est la peur est d'ailleurs tout à fait salutaire, car elle rappelle aux hommes les malheurs de la guerre de tous contre tous. La vision du *Béhémoth* renforce l'amour de l'obéissance et produit un effet pédagogique.

Il semble évident que le droit naturel continue d'exister dans l'état civil hobbesien, et ce, de deux manières : comme ce qui n'a pas été ou n'a pas pu être limité par les institutions civiles ; et comme peur, comme ensemble d'inclinations latentes qui peuvent conduire à la guerre civile. Mais le droit naturel reste à n'en pas douter nettement marginal. Il agit dans les recoins, croît sur les flancs du pouvoir politique, mais jamais ouvertement à la lumière du jour. L'État le côtoie

²⁸⁶ Il importe de souligner que, même si Hobbes et Spinoza font mention d'une *méthode géométriques*, cette dernière possède d'un auteur à l'autre des caractéristiques fort différentes. Comme le résume bien Macherey, la méthode n'est pas pour Spinoza la condition de la vérité ; au contraire, c'est la vérité qui est la condition de la méthode (MACHEREY, 1979, p. 56). Dans la pensée de Spinoza, la méthode ne possède pas le statut de point archimédien, comme c'est le cas aussi bien chez Descartes que chez Hobbes. La méthode spinoziste est essentiellement un instrument de compréhension où le procédé d'enquête se constitue en même temps que le mouvement réel de la pensée, de sorte que la règle exprime la dynamique intellectuelle en elle-même. La méthode n'apparaît donc pas pour la pensée comme un commencement absolu (cf. MACHEREY, 1979, p. 61).

mais ne laisse pas pour autant d'entretenir avec lui un rapport antagonique. Au fond, le droit et la loi sont pour Hobbes des réalités opposées, de même que la liberté et l'obéissance. Reprenons le texte de Hobbes :

Je considère que les expressions *lex civilis* et *jus civile*, c'est-à-dire *loi* et *droit civil*, sont souvent employées pour désigner la même chose, y compris chez les auteurs les plus instruits ; et tel ne devrait pas être le cas. Car le *droit* est *liberté*, il est par définition la liberté que la loi civile nous octroie, et la loi civile est une *obligation*, qui nous ôte la liberté que nous a donné la loi naturelle. La nature a donné à chaque homme le droit de se protéger avec sa propre force, et celui s'envahir un voisin suspect à titre préventif ; mais la loi civil ôte cette liberté dans tous les cas où la protection de la loi peut être imposée de manière sûre. Ainsi *lex* et *jus* sont aussi différents qu'*obligation* et *liberté* (HOBBS, 1839b, p. 276 [chap. 26])²⁸⁷.

Chez Hobbes aussi le droit naturel est la puissance dont dispose l'individu pour persévérer dans l'existence. Mais bien que les actions d'un individu soient déterminées par un tel effort, il est possible qu'il se représente mal sa situation et qu'il porte atteinte à la droite raison – en d'autres termes, qu'il utilise indûment sa puissance d'agir. Dans certaines conditions, un individu peut distinguer ce qui est meilleur pour lui, l'approuver, et même s'il n'y pas d'obstacle à son action, renoncer à le faire, sous l'emprise d'une passion quelconque. Ou bien il peut mal se représenter sa situation et prendre le mal pour le bien. Mais en toute circonstance l'individu commettra un péché, non pas à l'encontre de l'État – ce n'est pas de ça qu'il est question – mais bien à l'encontre de la raison naturelle. Et ce, parce que l'individu est doué de langage et donc de la capacité à distinguer le bien du mal. À travers le langage, les lois naturelles peuvent être conçues comme des sortes d'impératifs hypothétiques qui nous obligent à vouloir et donc à pratiquer certaines actions. Car nous voulons ce qui nous semble bon et les lois naturelles enveloppent nécessairement le bien. C'est pour cela d'ailleurs comme nous l'avons vu, que la délibération, selon Hobbes, se formule toujours de manière conditionnelle (HOBBS, 1839b, p. 49 [chap. 6]) - *si* je fais ça, il se passera ça. L'injustice ou le péché dont parle Hobbes ne renvoie pas à ce qui a motivé le sujet, mais au produit final de la délibération, à la volonté qui engendre une action. Ce qui ne s'accorde pas avec l'utilité du sujet sera ainsi jugé illégitime. Quels que soient les facteurs qui influent sur la délibération individuelle, le désir doit être au

²⁸⁷ « I find the words *lex civilis*, and *jus civile*, that is to say *law* and *right civil*, promiscuously used for the same thing, even in the most learned authors ; which nevertheless ought not to be so. For *right* is *liberty*, namely that liberty which the civil law leaves us : but *civil law* is an *obligation*, and takes from us the liberty which the law of nature gave us. Nature gave a right to every man to secure himself by his own strength, and to invade a suspected neighbour, by way of prevention : but the civil law takes away that liberty, in all cases where the protection of the law may be safely stayed for. Insomuch as *lex* and *jus*, are as different as *obligation* and *liberty* ».

moins subordonné à une apparence d'utilité. Et ce, non pas parce que l'individu devrait s'imposer un impératif rationnel-moral, mais parce que l'individu ne peut légitimement vouloir que ce qui est mieux pour lui, c'est-à-dire qui satisfait son *conatus*²⁸⁸. C'est exactement pour cela, parce que nous pouvons exiger de l'homme la conformité à un principe, que nous pouvons affirmer qu'il possède un droit naturel, à la différence des autres animaux. Tous les êtres vivants délibèrent, mais c'est seulement à l'homme que l'on peut exiger qu'il agisse en fonction de ce qui est meilleur pour lui. En somme, le droit naturel n'est pas un fait ; et c'est là ce qui fait l'importance du langage pour la pensée de Hobbes.

Chez Spinoza en revanche, étant donné que la puissance est toujours l'affirmation d'un effort pour persévérer dans l'être, ce que fait un individu est toujours naturellement légitime, bien que ce ne soit pas toujours l'expression de l'activité ou de la liberté. Il y a donc une équivalence entre droit et fait, droit et puissance. Spinoza rejette ainsi la scission entre le droit et la loi. Il ajoute que le droit naturel est une fiction. La composition de liberté et d'obéissance chez Spinoza ne dépend pas de la prescription d'un postulat moral intériorisé - qui constituerait un impératif éthique individualiste – mais bien d'une expérience sociale. À un niveau fondamental, les lois civiles ne sont pas des limites artificielles pour la liberté des individus, telle que la conçoit Hobbes, mais correspondent plutôt à l'affirmation de cette même liberté. Par conséquent, à la différence de Hobbes, la construction de l'État n'est pas l'effectuation de la loi naturelle sous la forme de la loi civile, mais du droit naturel sous la forme du droit civil. Le citoyen tel qu'il est conçu par Spinoza exprime une activité – nous pourrions en cela le rapprocher du citoyen chez Rousseau. Mais si la distinction entre le sujet et le citoyen construite par Rousseau s'appuie exclusivement sur une distinction extrinsèque – où le sujet est défini par son obéissance aux lois de l'État et du citoyen, par ses prérogatives politiques au sein de la *civitas* (ROUSSEAU, 1964b, p. 362 [cap. 6]), pour Spinoza, l'individu ne devient pas citoyen parce qu'il est membre de la souveraineté. En réalité, Rousseau nous renvoie à une distinction entre activité et passivité qui remonte aussi bien à Descartes qu'à Hobbes. Chez Spinoza, le citoyen se définit par les avantages matériels et spirituels que sa participation à une législation

²⁸⁸ On perçoit ici que l'utilitarisme radical de Hobbes n'implique pas, *a contrario*, l'existence d'un jugement moral portant sur l'action. C'est tout de même bien un étrange jugement moral, qui n'a rien à voir ni avec la tradition religieuse ni avec un point de vue transcendant, comme c'est le cas de l'impératif catégorique kantien. Chez Hobbes, la censure morale se porte sur une sorte d'erreur de calcul, de sorte qu'il est incapable de voir le meilleur pour lui-même. Une telle conception n'a donc rien de commun avec la perspective spinoziste, qui prend nécessairement en considération les affects qui conditionnent notre capacité à agir.

commune permet. Si le citoyen est également sujet, cela est dû au fait que la conséquence de la réalisation de ses désirs dans le cadre d'un Droit commun requiert également le respect des lois. Spinoza subordonne la justice à l'utilité, c'est-à-dire le désir d'affirmation à l'existence.

5.3. Le Léviathan et la neutralisation du politique

Hobbes ne pensait pas que l'individu ait un empire absolu sur ses actions. Il n'appartient pas à la classe des utopistes contre lesquels écrit Spinoza dans l'ouverture du *Traité politique*. Hobbes est plutôt pour lui un interlocuteur privilégié, un véritable adversaire intellectuel. En ce qui concerne le rapport entre les passions et la délibération, Hobbes pense à n'en pas douter que certaines passions sont susceptibles d'assaillir la délibération d'une manière si violente qu'elles s'affirmeront nécessairement parmi d'autres passions, choisies par le sujet en dépit de leur nocivité. Cela n'implique pas que l'individu ne méritera pas une certaine censure naturelle, puisqu'il commettra un péché à l'encontre de la droite raison. Étant donné que Hobbes ne fait pas de différence quant au type de relation que l'individu entretient avec l'extérieur le conduit à considérer toutes les actions volontaires comme équivalentes, et donc comme identiquement sujettes à punition ou à réprobation. Car toute action volontaire peut faire l'objet d'une médiation linguistique : l'individu dispose de son action volontaire dans la mesure où il peut en organiser formellement les représentations.

On peut donc s'interroger: pourquoi la liberté d'expression doit-elle être punie, tandis que la liberté de penser doit quant à elle rester impunie ? En réalité la question ne se pose pas pour la liberté d'expression, car personne ne peut contrôler la pensée d'un tiers, bien qu'il soit possible de subjuguier son entendement – ce qui est fort différent, quoique explicitement présent dans l'œuvre de Hobbes lorsque celui-ci aborde le contrôle des doctrines philosophiques et de l'enseignement (HOBBS, 1841a, p. 171 [cap. 13]). La liberté de parole s'inscrit quant à elle dans le domaine de la liberté d'action, et par conséquent, est passible de surveillance et de punition. En outre, puisque toute conduite qui possède une dimension extérieure atteint les interactions entre les individus, la pensée, lorsqu'elle n'est pas convertie en action, est absolument inexistante d'un point de vue politique. Elle est négligeable, et il n'y a pas d'intérêt

à la capturer, d'autant plus qu'elle est incapturable²⁸⁹. La frontière qu'établit Hobbes entre l'intérieur et l'extérieur sépare des sphères autonomes de la vie individuelle, bien qu'elles se côtoient également ; au fond, toutes les conduites qui se réalisent sont susceptibles de concerner l'État, c'est-à-dire le principe constitutif de l'ordre social. Cela ne veut toutefois pas dire que l'État n'est concerné que par les conduites des individus, car les autorités publiques, lorsqu'elles distribuent les peines et les récompenses, doivent avoir en vue le rôle des convictions subjectives dans les délibérations individuelles. Il n'y a nul obscurantisme à affirmer que les opinions et les convictions particulières constituent une *absence présente* dans la politique. L'État doit toujours prendre en compte les motivations anti-sociales individuelles, de sorte que ce qui caractérisera son activité en tant que *Léviathan* sera exactement sa capacité à neutraliser les vices privés sans les éliminer, et à en tirer le meilleur avantage pour la paix. En ce sens Hobbes n'est pas si éloigné de Mandeville²⁹⁰ ou de la plus pure tradition écossaise. Il ne s'agit donc pas de dire que les pensées sont incontrôlables à la différence des actions.

Pour Hobbes, la condition naturelle des hommes est paradoxalement une condition éminemment démocratique ; c'est l'égalité entre les hommes qui prédomine, et aucune *arché* basée sur la seule nature ne peut leur être imposée. Chaque individu constitue une menace pour les autres et tous sont également faibles par rapport aux autres. La démocratie naturelle est donc l'état où l'homme est un loup pour l'homme, ce qui rend nécessaire le surgissement de l'État moderne, conçu comme instance politique de neutralisation de la guerre généralisée. C'est par l'État que se fait la domestication du dispositif passionnel humain, permettant à l'homme de devenir un Dieu pour l'homme, de faire preuve de justice et de charité²⁹¹. Dans l'état de nature autant que dans l'état civil, les individus agissent en accord avec un effort naturel de conservation. Mais si, dans le premier cas, cet effort naturel entraîne des conséquences néfastes pour le vivre-ensemble, et peut donc être qualifié de vice, dans le second cas, cet effort aura des conséquences positives et s'appellera donc vertu. Les individus passent ainsi de la peur

²⁸⁹ À ce titre, l'argumentation de Hobbes s'apparente davantage à celle d'un physicien qu'à celle d'un philosophe politique traditionnel.

²⁹⁰ Cf. *La Fable des abeilles – ou vices privés et vertus publiques*, publiée par Mandeville en 1705 (MANDEVILLE, 1997).

²⁹¹ Sur les deux sentences latines reprises par Hobbes, cf. *Du citoyen* (HOBBS, 1841a, p. ii [The epistle dedicatory]).

réciproque à la peur de l'État. La raison choisit une passion – la peur de l'État – pour étouffer une autre passion potentiellement plus destructive – la peur des autres hommes.

Car l'objectif des lois, qui ne sont rien de plus que des règles autorisées, n'est pas d'empêcher au peuple toute action volontaire, mais bien de l'orienter et de le maintenir dans un mouvement tel qu'il ne se blesse pas avec ses propres désirs impétueux, avec sa précipitation, ou son indiscretion, de la même manière que les haies ne sont pas faites pour emprisonner les voyageurs mais bien pour les maintenir dans le droit chemin.²⁹² (HOBBS, 1839b, p. 335 [cap. 30])

L'État, c'est-à-dire le *Léviathan*, a pour but de perfectionner l'effort de conservation de l'existence. C'est pourquoi Hobbes considère le *salus populi* comme la loi fondamentale de la souveraineté (HOBBS, 1840c, p. 70). Les hommes sont plus insociables que les autres animaux, ce sont des créatures rebelles et égoïstes, de sorte que leur condition naturelle les place nécessairement dans une situation de pénurie, où l'effort vital de conservation est en danger permanent²⁹³. Lors de la transition vers l'état civil, les hommes ne renoncent à aucun moment à leur individualité organique, et la préservent dans la mesure même où le social se séparerait du politique. L'État n'est pas un choix éthique, et il n'y a pas de pulsion sociale. L'État est une invention, un artifice, et, dans cette condition, doit mener un combat incessant contre l'insociabilité organique, telle qu'elle se manifeste dans le *Béhémot*. Ainsi l'État doit toujours distribuer des récompenses et surtout appliquer des peines. Il s'agit bien d'un artifice, d'une structure fabriquée pour faire face à la servitude passionnelle humaine, sans l'annuler, mais en la maintenant à distance du politique²⁹⁴. Le dispositif passionnel propre aux hommes est une réalité constante et inextinguible, car pour l'éliminer il faudrait éliminer les hommes eux-mêmes. Il revient donc à l'État d'annuler les effets potentiellement anti-sociaux des passions.

Nous pouvons ainsi conclure que le dispositif objectif-rationnel présuppose un dispositif subjectif-passionnel. Ils ne s'excluent pas mutuellement. En effet, la seule manière de satisfaire le moins possible les passions, c'est-à-dire de les satisfaire rationnellement, est de construire un

²⁹² « For the use of laws, which are but rules authorized, is not to bind the people from all voluntary actions ; but to direct and keep them in such a motion, as not to hurt themselves by their own impetuous desires, rashness or indiscretion ; as hedges are set, not to stop travellers, but to keep them in their way ».

²⁹³ Sur l'insociabilité humaine, en comparaison avec la sociabilité dont font montre les autres animaux, Hobbes, soutient, au sujet d'animaux politiques comme les abeilles et les fourmis, qu'il n'y a pour elles aucune différence entre le bien commun et le bien individuel, si bien que, en tendant à leur propre bien, elles réalisent directement le bien commun – ce qui serait impossible chez les hommes (HOBBS, 1839b, p. 156 [cap. 17]).

²⁹⁴ Comme l'affirme Burckhardt à propos de la politique sous la Renaissance italienne, l'État moderne conçu par Hobbes est avant tout un *ars*, un art, une œuvre d'art et non un produit spontané (cf. BURCKHARDT, 1958, p. 5-102).

champ de neutralité qui étouffe les effets des passions les plus destructives. L'État, conçu et construit à dessein, est un instrument technique neutre (SCHMITT, 1996, p. 42). De cette manière, l'État doit être organisé comme une machine dépourvue de tout résidu théologique ou juridique. Il ne s'agit en aucun cas de retrouver une forme archétypale du monde ou de restaurer sa forme archétypale, comme le prescrirait une philosophie archi-politique qui assimilerait entièrement le social et le politique²⁹⁵. Il s'agit plutôt de créer le monde au sein duquel il faut intervenir. Tout le monde s'efforce à l'évidence d'affirmer sa propre conception du droit et de la vérité, mais une telle diversité morale n'est pas en mesure de conjurer les lois. C'est pourquoi Schmitt affirme à propos de Hobbes : *auctoritas, non veritas, facit legem* (SCHMITT, 1996, p. 44). Il n'est pas question ici de défendre une forme d'irrationalisme ou un héritage tertulien dans le genre du *credo quia absurdum*. Le *Léviathan* n'est pas un *Moloch*, un dieu bestial et sauvage qui exige le sacrifice de ses sujets. Mais il se trouve que l'autorité ne peut se soumettre à aucun principe qui lui serait transcendant et constituerait une exigence morale intrinsèque. C'est pourquoi dans le *Léviathan* le droit de résistance est proprement *u-topique*. Il n'a pas sa place dans la vie politique. Un État ne peut pas concéder à ses sujets un droit qui implique la possibilité de son extinction. État et révolution sont des termes exclusifs l'un de l'autre ; car en réalité les postulats moraux extérieurs à l'État varient dangereusement en fonction des opinions et des convictions privées. Aucun principe moral extérieur à l'État n'est susceptible de donner le jour aux principes d'ordre indispensables à la sociabilité. Pour Hobbes en effet « il fallait pour l'État dépasser l'anarchie du droit de résistance des ordres féodaux et de l'église, et de s'opposer au pluralisme médiéval, par l'unité rationnelle d'un État rationnel centralisé »²⁹⁶ (SCHMITT, 1996, p. 96). Hobbes apparaît alors comme le théoricien par excellence de la para-politique moderne²⁹⁷.

Il n'est pas question de recourir à des archétypes ou à une nature humaine qui n'existe nulle part. Il faut produire l'ordre, en respectant la conservation des mouvements vitaux et en

²⁹⁵ Cf. *section 3.5* et les considérations sur la philosophie para-politique.

²⁹⁶ « For Hobbes it was relevant for the state to overcome the anarchy of the feudal estates' and the church's right of resistance and confront medieval pluralism with the rational unity of a rational centralized state ».

²⁹⁷ Rappelons que Spinoza, dans le *TTP*, soutient que la fin ultime de l'État ne peut pas être de transformer les hommes, qui sont des êtres rationnels, en bêtes ou en automates (*TTP*, XX, § 6, p. 636). On pourrait donc suggérer que la tragédie de l'archi-politique est qu'elle transforme les hommes en animaux, tandis que la tragédie de la méta-politique est qu'elle transforme les hommes en automates, séparant complètement la liberté et l'obéissance. Pour Spinoza, la fin de l'État est au contraire de garantir que les esprits et les corps des sujets puissent mettre en œuvre leurs fonctions avec sécurité et qu'ils utilisent eux-mêmes la libre Raison. Cf. l'analyse de cette question par Laurent Bove (BOVE, 2012).

neutralisant les passions aussi bien que les opinions sectaires. L'État est artificiel, mais sa destination est naturellement déterminé par la conservation de la vie. L'institution de la souveraineté est en définitive la condition de l'accomplissement de ces termes dans leur signification adéquate. En d'autres termes, l'État élimine l'expression chaotique des opinions qui dominent dans l'état de nature. Hobbes ne conçoit donc pas un État arbitraire, puisque l'obéissance n'est obéissance que parce que le souverain le veut ainsi. C'est le souverain lui-même qui est la condition pour que l'obéissance signifie à proprement parler l'obéissance, et pour qu'on puisse parler de souveraineté en un sens manifeste et adéquat, tel qu'on le conçoit à la lumière de la droite raison. En d'autres termes, l'avènement de la souveraineté confère aux termes leur signification adéquate, car les vérités éternelles ne s'effectuent pas par elles-mêmes. De telles vérités impliquent pour être effectives une forme de pouvoir coercitif²⁹⁸. Nous pouvons alors réaffirmer les quatre conclusions que Deleuze déduit de la philosophie politique hobbesienne :

1) que les forces ont une origine individuelle ou privée ; 2) qu'elles doivent être socialisées pour engendrer les rapports adéquats qui leur correspondent ; 3) qu'il y a donc médiation d'un Pouvoir (« Potestas ») ; 4) que l'horizon est inséparable d'une crise, d'une guerre ou d'un antagonisme, dont le Pouvoir se présente comme la solution, mais la « solution antagoniste (DELEUZE, 2007, p. 6).

L'avènement de la souveraineté permet aux lois de décanter dans le monde. Les lois naturelles sont des vérités éternelles, mais on ne peut pas dire avec certitude qu'elles soient toujours effectives. Il n'est pas certain que de telles lois soient toujours mises en pratique, mais il est certain que la paix préserve la vie et que la guerre la détruit (HOBBS, 1839b, p. 146 [cap. 15]). Dans l'état de nature, les lois naturelles sont une vérité, mais ne constituent pas une pratique. Certes elles sont éternelles et nécessaires, mais rien ne garantit qu'elles coïncident avec l'effort individuel de conservation de l'existence. Pour qu'elles deviennent compatibles avec le *conatus*, pour qu'elles deviennent effective, il faut une autorité capable de les imposer à tous. Il faut un État qui les rende réelles et effectives, de manière à ce qu'elles puissent être pleinement des lois plutôt que de simples théorèmes rationnels (HOBBS, 1839b, p. 147 [chap. 15]), car une loi sans glaive n'est rien de plus qu'une *manière de dire*. C'est pourquoi Hobbes affirme la coextensivité de la loi naturelle et de la loi civile. En réalité, « à partir du moment où

²⁹⁸ En somme, il s'agit à nouveau de souligner la corrélation entre l'autorité et la loi, car, à la différence de la vérité, seule la protection qui oblige (cf. SCHMITT, 2007, p. 52).

un État est institué, elles deviennent effectivement des lois [les lois de la nature] [...] car c'est le pouvoir souverain qui oblige les hommes à leur obéir »²⁹⁹ (HOBBS, 1839b, p. 253 [cap. 26]).

De même, les lois naturelles ne se trouvent en harmonie avec les passions humaines que face à la peur de la coercition ; ainsi « les lois de la nature [...] en elles-mêmes, en l'absence d'une crainte d'un certain pouvoir susceptible de les faire respecter, sont contraires à nos passions naturelles, qui nous inclinent à la partialité, à l'orgueil, à la vengeance et à des choses similaires »³⁰⁰ (HOBBS, 1839b, p. 153-154 [chap. 17]). Les lois naturelles, bien qu'elles existent dans l'état de nature, et bien qu'on considère qu'elles obligent les hommes en leur for intérieur, ne sont pas des lois effectives *ab initio*, dans la mesure où elles ne constituent pas de véritables obstacles à l'action des hommes. Elles obligent l'individu en son for intérieur dans la mesure où elles doivent lui imposer une certaine volonté, mais une telle volonté ne sera pas une volonté finale, ne pourra pas être le résultat achevé de la délibération sans la garantie que les bénéfices qu'il en tirera ne seront pas simplement illusoires³⁰¹. Elles ne sont qu'un horizon rationnel, un horizon d'attente. Il faut néanmoins qu'il y ait un *fiat* démiurgique pour qu'elles se convertissent en nécessité réelle et non seulement hypothétique. La délibération individuelle qui opérait auparavant en des termes strictement circonstanciés peut, grâce à l'avènement du *fiat*, opérer en des termes généraux. C'est seulement lorsque nous pouvons passer du discours individuel, circonstancié et contingent au discours universel que l'obéissance devient possible et que les lois naturelles décantent dans le monde. Mais ce *fiat* ne peut en lui-même apporter une nécessité rationnelle, comme s'il s'agissait d'une *anakyklosis*, car si tel était le cas, il n'y aurait pas de guerre, et aucun livre de philosophie politique ne serait nécessaire³⁰². Le *fiat* est

²⁹⁹ « when a commonwealth is once settled, then are they actually laws [...], for it is the sovereign power that obliges men to obey them ».

³⁰⁰ « For the laws of nature [...], of themselves, without the terror nature of some power, to cause them to be observed, are contrary to our natural passions, that carry us to partiality, pride, revenge, and the like ».

³⁰¹ Un individu peut certes être enchanté par les implications sociales de la loi naturelle et par l'expectative de pouvoir agir d'une telle manière que, s'il est suivi par les autres hommes, il rendra la vie de tous bien meilleure que ce qu'elle est en l'absence d'une autorité publique. Toutefois, rien ne peut lui garantir l'observance générale des lois universelles. Il faut qu'un certain hasard survienne, et impose une autorité politique. Cet événement n'est pas rationnel, mais contingent.

³⁰² Nous renvoyons ici le lecteur au texte de Viveiros de Castro et Ricardo Benzaquen – *Romeu e Julieta e a Origem do Estado* (« Roméo et Juliette et l'Origine de l'État » VIVEIROS DE CASTRO et BENZAQUEN, 1977, p. 37-59). En effet, comme l'ont bien compris les auteurs à partir de l'œuvre de Shakespeare, les deux familles, à Vérone, tenaient entre leurs propres mains le pouvoir de faire la justice. Elles étaient les arbitres de la justice et de l'injustice. Il y a là une simple opposition horizontale, où les rapports sociaux sont de nature personnelle et

contingent et historique ; par conséquent, bien que le Léviathan corresponde à l'instauration d'un ordre rationnel, qu'on associe habituellement à la neutralisation de la contingence, son origine n'en est pas moins contingente³⁰³.

5.3.1. Guerre et diversité d'opinions

Selon Hobbes, chacun s'efforce d'imposer aux autres sa conception de l'utilité. Une telle perspective est indissociable de la situation de l'Europe au XVIIe siècle, marquée par les conflits politiques, économiques et religieux, où chaque faction proclame une conception exclusive et réfractaire de la réalité³⁰⁴. Le nominalisme hobbesien, qui réduit le réel au formel et fonde ainsi le matérialisme sur le nominalisme³⁰⁵, constitue une réponse raisonnable aux problèmes épistémologiques de son temps (POPKIN, 2003, p. 119). Dans une période marquée par l'éclatement de guerres pour des motifs économiques et religieux, Hobbes construit un système philosophique capable de garantir l'unité. Il rassemble ainsi la diversité, sans l'annihiler, mais en neutralisant ses effets perturbants pour la paix. Ainsi, selon Hobbes, le travail le plus profitable que puisse réaliser un philosophe de la morale est celui qui insiste sur le devoir d'obéissance, comme seul moyen de promouvoir la paix³⁰⁶. Dans ce contexte, l'homme politique

passionnelle, fondés sur des loyautés de faction et de famille ; tous les comportements sont donc dictés par des valeurs privées. Escalus, prince de Vérone, n'arrive pas en effet à faire prévaloir son pouvoir. Le sacrifice des amants, événement contingent par rapport à l'instauration d'un ordre étatique rationnel, n'en inflige pas moins une douleur insupportable aux deux factions, venant rompre le jeu de vendettas réciproques et redirigeant les loyautés personnelles vers la figure du prince.

³⁰³ On voit ici que la notion hobbesienne de temps entretient une certaine proximité avec celle de Sieyès, comme nous l'avons évoqué dans l'ouverture du *chapitre 2*.

³⁰⁴ Nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de Christopher Hill, *The English revolution, 1640*, où l'auteur met l'accent sur la superposition de différentes dimensions, qui culmine avec la Guerre civile anglaise.

³⁰⁵ Pour une définition du nominalisme, par contraste avec le réalisme, nous renvoyons le lecteur à l'entrée « nominalisme », de Paul Vignaux (VIGNAUX, 1931, p. 717-784).

³⁰⁶ La grande leçon d'un philosophe de la morale ne consiste donc pas à enseigner la *finis ultimus* ou le *summum bonum*, comme le faisaient les anciens. En réalité, puisque chaque homme passe sa vie à chercher ce qui est meilleur pour lui, comme le soutient Hobbes dans le *Léviathan* (HOBBS, 1839b, p. 85 [chap. 11]), il n'est pas possible qu'ils convergent naturellement autour d'un bien commun. Dans la philosophie hobbesienne, toute possibilité d'une archi-politique se trouve ainsi définitivement exclue. La souveraineté doit donc être définie dans les termes d'une para-politique, qui vide le politique de toute dimension volitive ou substantive et neutralise la relation du social au politique. Nous renvoyons également le lecteur à la lettre-dédicace de *Du citoyen* (HOBBS, 1841a, p. xiii e xiv).

doit être fabriqué, et maintenu à l'écart de l'homme du monde, nécessairement séditieux. Telle est pour Hobbes la tâche de la raison humaine : harmoniser la conscience individuelle avec les impératifs de la sociabilité. Pour ce faire, il faut neutraliser les comportements des hommes et leurs opinions, puisque les hommes seraient motivés à juger en fonction de leur différentes expériences, complexions, inclinations et en particulier en fonction de leur bonne ou de leur mauvaise *fortune* (HOBBS, 1839b, p. 36 [chap. 5]). Il s'agit donc de se libérer de la contingence, celle-ci étant répétons-le conçue comme ce qui est indépendant des forces des hommes, ce qui n'est pas en leur pouvoir³⁰⁷. Ainsi, Hobbes conçoit les expériences quotidiennes comme une source de nominalisme. Les guerres religieuses seraient la manifestation de la capacité des hommes à nommer les choses en fonction de leurs inclinations et de leurs *fortunes*.

Il ne faut pas s'y tromper : la guerre de tous contre tous n'est pas une simple guerre de besoins – de faim, d'abri et de plaisirs –, mais, surtout, une guerre d'opinions³⁰⁸. C'est une guerre de la contingence, et de l'imprégnation de la contingence dans l'imaginaire social. Ainsi, le thème de la controverse, c'est-à-dire le thème de la suprême imprévisibilité de la vie humaine devient absolument central dans la philosophie hobbesienne. L'état de nature n'est pas le propre des animaux, mais bien celui de l'homme. Le subjectivisme moral culmine dans l'affrontement de perspectives antagoniques sur le monde. Il fallait transformer l'animal spirituel et économique qui émergeait du tumulte social du dix-septième siècle en un animal capable de faire des promesses et de les tenir³⁰⁹. Les accords réciproques, les conventions, les contrats devaient être respectés : c'était là la pierre de touche de la sociabilité. Mais pour cela, il fallait rendre compte de l'émergence des convictions particulières. Nous pouvons donc souscrire aux mots de Koselleck lorsqu'il affirme que « Hobbes introduit l'État comme une structure où les

³⁰⁷ À ce sujet, Koselleck affirme : « [la guerre civile] provient du venin de doctrines rebelles ; l'une d'elles pense que chacun est juge des actions bonnes et mauvaises, tandis que l'autre soutient que tout se fait contre la conscience est un péché. La Réforme, et la division de l'autorité religieuse qui en découle, ont permis à l'homme de revenir à sa conscience. Et la conscience dépourvue de soutien extérieur, dégénère en fétiche d'une justice en son propre nom » (« [The civil war] derives from the poison of rebellious doctrines, one of which deems everyone to be qualified to judge good and evil acts, while the other holds whatever someone does against his conscience to be sinful. The Reformation and the subsequent split in religious authority had thrown man back upon his conscience, and a conscience lacking outside support degenerates into the idol of self-righteousness ») (KOSELLECK, 1988, p. 28).

³⁰⁸ C'est d'ailleurs la position de Moreau (Cf. MOREAU, 1994, p. 409).

³⁰⁹ « Créer un animal avec une prérogative à la promesse – n'est-ce pas la tâche paradoxale que la nature s'est imposée vis-à-vis de l'homme ? N'est-ce pas là le réel problème de l'humanité ? » (« To breed an animal with the prerogative to *promise* – is that not precisely the paradoxical task which nature has set herself with regard to humankind? Is it not the real problem of humankind? ») (NIETZSCHE, 2007, p. 35. [Deuxième dissertation]).

mentalités privées sont destituées de leur effet politique »³¹⁰ (KOSELLECK, 1988, p. 30). Le citoyen se distingue ainsi de l'homme. Le contrat hobbesien est donc un artifice, une rupture avec l'ordre naturel, qui ne peut jamais produire en elle-même la sociabilité : l'homme n'est pas un animal social. Hobbes prétend dépasser la surabondance de de signification naturelle, l'hypersémie naturelle, par le recours à la monosémie artificielle incarnée dans la Raison Publique.

5.3.2. L'homme et le citoyen

L'homme social n'est pas une réalité constituée d'une matière nouvelle. Il possède une structure commune avec l'animal religieux et politique dont parle Koselleck. Comme il est important de le réaffirmer, le citoyen accomplit des actions en accord avec la préservation de l'État, renonçant aux effets publics du fétiche d'une justice fondée sur ses convictions, parce que la terreur inspirée par l'État est un bien si on le compare à la terreur inspirée par ses voisins dans l'état de nature. Un moindre mal est toujours un bien comparé à plus grand mal, notamment quand celui-ci implique la peur de mourir d'une mort violente. Il n'y a pas de bien et de mal en soi. Le dispositif passionnel est comme on le voit toujours présent au sein de l'État. Cela dit, d'après Schmitt, les réserves individualistes hobbesiennes sont des concessions involontaires faites par sa pensée. Bien que Hobbes défende l'existence d'une unité entre le pouvoir spirituel et le pouvoir séculaire, Schmitt a raison de souligner qu'il a laissé la porte ouverte à l'émergence d'un certain antagonisme ; du fait de la réserve religieuse concernant la croyance privée, il aurait ouvert le chemin à de formes de pouvoirs indirects inédites et plus puissantes³¹¹.

Or si l'on suit l'argumentation de Hobbes, il semble que la division entre intérieur et extérieur ne soit qu'une conséquence naturelle de son système : le *Léviathan* connaît des limites physiques à son activité. Étant donné que Hobbes n'admet aucune distinction qualitative entre agir et pâtir, il importe peu que l'individu sente ou cesse de sentir, du moment qu'il agit conformément à la règle de conduite qui lui est imposée. La division entre un dedans et un dehors est présente dans la pensée hobbesienne du fait qu'elle prend le corps comme substance

³¹⁰ « Hobbes introduces the State as a structure in which private mentalities are deprived of their political effect ».

³¹¹ Cf. sur cet aspect SCHMITT, 1988, p. 83.

et définit la liberté comme absence d'obstacles. L'intériorité dont parle Hobbes n'est donc pas une limite moralement préservée de l'intervention de l'État, mais une puissance inexpugnable intérieure à l'individu. Ce n'est pas quelque chose que l'individu peut opposer à l'État, mais simplement ce que l'État ne peut atteindre, et dont l'atteinte ne présente par ailleurs aucun intérêt pour la constitution de l'État. Nous pouvons ainsi en conclure qu'il existe des droits naturels qui échappent à la puissance du souverain grâce à une nécessité naturelle. Il n'est pas possible d'obliger qui que ce soit à renoncer aux sentiments naturels ou à désirer sa propre misère. Au fond, « aucun homme n'est obligé par aucun pacte à s'accuser soi-même ou à accuser ceux dont la condamnation peut lui rendre la vie amère » (HOBBS, 1841a, p. 26)³¹². En d'autres termes, Hobbes admet que les individus résisteront nécessairement à des ordres de ce type, car elles iraient directement à l'encontre de leur jugement de l'utilité, et donc de leur effort de conservation dans l'existence³¹³. De même, on ne peut exiger de quelqu'un qu'il croie à autre chose que ce à quoi il croit, qu'il ait une opinion différente de la sienne, car de la même manière, un individu ne peut pas choisir d'avoir les mêmes opinions que le souverain étant donné que personne n'est en ce pouvoir. Au fond, Hobbes ne croyait pas au libre-arbitre. Les actions volontaires ne sont contrôlables que dans la mesure où le souverain les punit ; il peut donc influencer sur ce que l'individu considère comme bon, ce que la pensée seule ne saurait faire. Un État ne peut donc pas nous imposer efficacement de croire en notre for intérieur que tels faits ou jugements seraient des miracles, ou l'inverse³¹⁴. Toutefois dans les deux cas, l'État pourra imposer de telles restrictions aux individus, mais ce ne seront jamais de vraies restrictions, seulement des prétentions irréalisables.

Selon les arguments de Schmitt, admettre une intériorité impliquerait une conception cynique du citoyen. Bien que Hobbes mette au premier plan la paix politique – hiérarchiquement devant la liberté de conscience qui n'est placée qu'au second plan – il admet l'existence de la liberté de penser : la graine est plantée sur un terrain fertile. Ce que Schmitt semble toutefois négliger, c'est que pour Hobbes la pensée et la production de contenus de nos

³¹² « [...] no man is tied by any compacts whatsoever to accuse himself, or any other, by whose damage he is like to procure himself a bitter life ».

³¹³ Nous renvoyons le lecteur au *Traité politique*, où Spinoza, concernant les limites de la souveraineté, explique qu'il est physiquement impossible pour le citoyen d'accepter l'inacceptable : « Si je dis en effet par exemple que je peux à bon droit faire ce que je veux de cette table, je n'entends certes pas que j'ai le droit de faire que cette table mange de l'herbe » (« Si enim ex. gr. dico me jure posse de hac mensa quicquid velim facere, non hercle intelligo, quod jus habeam efficiendi, ut haec mensa herbam comedat ») (*TP*, IV, 4, p. 130).

³¹⁴ Cf. HOBBS, 1839b, p. 435-437 (chap. 37).

délibérations ne se fait pas conformément à la volonté du sujet. L'intériorité n'est pas un champ de réflexion voilé et moralement situé en hors de portée de la juridiction de l'État. Hobbes parle de liberté de penser parce qu'il ne peut pas y avoir de moyens plus efficace pour inciter l'individu à penser différemment. Il sera ainsi possible de le motiver psychologiquement en appliquant des peines et en récompensant les actions volontaires, c'est-à-dire en influant sur le résultat final de la délibération ; mais les contenus qui composeront la délibération sont quant à eux inaccessibles aux pouvoirs extérieurs. Par le contrôle de l'enseignement, par exemple, on pourra déterminer partiellement comment une population sera encline à penser, mais il n'y aura jamais de contrôle absolu sur les pensées, car il sera toujours impossible de les punir³¹⁵.

Mais il ne fait pas de doute que Schmitt a bien perçu l'isolement de ces deux sphères : le public et le privé. Il y a une causalité transitive entre les deux domaines, de sorte que la multitude, motivée par la peur de la mort violente, institue la souveraineté. À la différence de la multitude dont parle Spinoza, on ne peut pas dire que tous prennent part ensemble à la constitution de la souveraineté, mais plutôt que chacun, dans le cadre de son calcul d'utilité privée, institue un représentant, se frayant individuellement une issue pour échapper à la mort violente. Il apparaît donc que la théorie politique hobbesienne a pour base la solitude comme condition principale à la conception d'un contrat d'aliénation des droits, sur lequel est structurée toute la sociabilité. Distinctement de la théorie spinoziste, fondée sur l'affect, la théorie hobbes de l'État est fondée sur la radicalisation de l'isolement humain. C'est d'ailleurs uniquement cette radicalisation qui permet selon Hobbes l'institution d'un véritable pouvoir politique. Il ne s'agit pas là d'un pacte collectif, mais d'une pluralité de pactes, issus d'une multitude d'individus, chacun étranger à son prochain, qui ne peut trouver de consistance et d'efficacité politique que dans le *fiat* qui convertit la multitude en peuple, par l'unité du représentant et non du représenté. Ainsi,

Une multitude d'hommes est transformée en *une* personne lorsqu'elle est représentée par un seul homme ou une seule personne, de telle manière que ce soit avec le consentement de chacun de ceux qui constituent cette multitude en particulier. Car c'est l'*unité* du représentant, et non l'*unité* du représenté, qui fait que la personne est *une*. Et le représentant est la personne en question, uniquement cette personne. On ne peut pas comprendre autrement l'*unité*, s'agissant d'une multitude.

³¹⁵ C'est pourquoi Hobbes subordonne la validité universelle de la loi civile à son caractère public. La loi civile doit toujours être écrite et ne jamais être coutumière ou dérivée si l'on veut que la souveraineté soit réellement souveraine. En d'autres termes, il faut que les sujets connaissent les déterminations de la souveraineté et les peines correspondantes pour pouvoir influencer dans leurs délibérations sur la manière dont ils choisissent d'obéir.

Et puisque la multitude n'est pas naturellement *une*, mais *nombreux*, ceux-ci ne pas être compris comme un seul, mais comme les nombreux auteurs de chaque chose que le représentant dit ou fait en son nom. Chaque homme confère à son représentant commun sa propre autorité particulière, et toutes les actions mises en œuvre par le représentant appartiennent à chacun, s'ils lui ont conféré une autorité sans limites. Dans le cas contraire, lorsqu'ils le limitent ce sur quoi, et jusqu'à quel point, il les représentera, cela n'appartient à aucun d'entre eux plus que ce qu'ils l'ont autorisé à faire ³¹⁶ (HOBBS, 1839b, p. 151 [chap. 16]).

Par le mécanisme de la représentation, Hobbes fait coïncider la volonté de la *civitas* et la volonté du souverain. La multitude est entièrement pré-politique ou apolitique ; elle est l'ensemble d'individus privés, destitués de tout titre public et de tout sens collectif. Elle ne sert qu'à l'exercice du Droit, la volonté unie du peuple, qui est la volonté même du souverain³¹⁷. La distinction entre peuple et citoyen apparaît dans *Du citoyen* :

En dernière instance, c'est un grand danger pour le gouvernement civil, et en particulier pour le gouvernement monarchique, que de ne pas faire suffisamment la distinction entre ce qui est un *peuple* et ce qui est une *multitude*. Le peuple est ce qui est *un*, doté d'une volonté *unique*, et il peut s'attribuer à une *action* ; mais on ne peut pas dire cela d'une multitude. Le *peuple* gouverne dans n'importe quel gouvernement, car même dans les *monarchies*, c'est le peuple qui commande – puisque la volonté du peuple s'exprime par la volonté d'un seul homme -, de sorte que la multitude n'est pas autre chose que les citoyens, c'est-à-dire les sujets. Dans une *démocratie* et dans une *aristocratie*, les citoyens sont la *multitude*, mais le peuple est la cour. Et dans une monarchie, les sujets sont la *multitude* et – bien que cela semble être un paradoxe – le roi est le *peuple*³¹⁸ (HOBBS, 1841a, p. 158).

Il y a en effet un paradoxe chez Hobbes en ceci que l'autorité de la multitude dépend de l'artifice représentatif pour pouvoir exister et produire des effets stables. La représentation est le nom d'une institution légale qui ne diffère en rien de la tutelle. La minorité, ou mieux,

³¹⁶ « A multitude of men, are made *one* person, when they are by one man, or one person, represented; so that it be done with the consent of every one of that multitude in particular. For it is the *unity* of the representer, not the *unity* of the represented, that maketh the person one. And it is the representer that beareth the person, and but one person: and *unity*, cannot otherwise be understood in multitude.

And because the multitude naturally is not *one*, but *many* ; they cannot be understood for one ; author. but many authors, of every thing their representative saith, or doth in their name ; every man giving their common representer, authority from himself in particular ; and owning all the actions the representer doth, in case they give him authority without stint : otherwise, when they limit him in what, and how far he shall represent them, none of them owneth more than they gave him commission to act »

³¹⁷ Diogo Pires Aurélio saisit avec justesse une telle équivalence, comme nous l'avons mentionné dans la *section* 2.5, lorsqu'il affirme que, selon Hobbes, « le souverain est inhérent au peuple, ou mieux, il est le peuple même [...] ; le peuple est l'ensemble des citoyens en tant que souverain » (PIRES AURÉLIO, 2006, p. 4).

³¹⁸ « In the last place, it is a great hindrance to civil government, especially monarchical, that men distinguish not enough between a *people* and a *multitude*. The *people* is somewhat that is *one*, having *one will*, and to whom *one action* may be attributed; none of these can properly be said of a multitude. The *people* rules in all governments. For even in *monarchies* the *people* commands ; for the *people* wills by the will of *one man* ; but the multitude are citizens, that is to say, subjects. In a *democracy* and *aristocracy*, the citizens are the *multitude*, but the *court* is the *people*. And in a *monarchy*, the subjects are the *multitude*, and (however it seem a paradox) the king is the *people* ».

l'enfance de la multitude en tant que collectivité qui n'est pas capable de parler - c'est-à-dire de signifier quelque chose de manière univoque et donc valide – se trouve subsumée sous une volonté uniforme. Par une forme de fiction légale, le contrat social est valide bien qu'il soit célébré par une collectivité incapable de dire quelque chose de manière certaine et déterminée. Le contrat est une abstraction. Il est un fondement logique qui ne peut jamais se confondre avec une expérience historique. Une aporie exclut la multitude de tout rôle politique. La multitude ne parle qu'en tant qu'elle est représentée par un contrat³¹⁹. Il ne s'agit pas de dire que les hommes instituent la souveraineté, mais que la souveraineté a déjà été instituée à une certaine époque. Par rapport à la multitude, l'homme sera toujours un loup pour l'homme, mais par rapport au peuple, l'homme sera au contraire un dieu pour l'homme. Le dissensus est le lieu de l'injustice, de l'ingratitude, de l'arrogance, de l'iniquité et de tous ces vices qui rendent la vie misérable et qui s'appuient sur un usage illégitime du langage. En revanche le consensus exprimé par la volonté unifiée du peuple en acte, c'est-à-dire du souverain, a le pouvoir d'éliminer l'injustice et de produire la justice par un usage adéquat du langage. Accuser Hobbes de considérer l'institution privée – le contrat – comme logiquement antérieur au droit public, c'est manquer l'essentiel du problème.

Pour Spinoza, il y a toujours un écart problématique entre la volonté de la *civitas* et la volonté du souverain. On ne peut pas parler entre les deux d'une coïncidence, si ce n'est dans un état-limite. Les institutions politiques sont toujours en-deçà du désir de la multitude, de sorte qu'il ne peut y avoir de droit absolu pleinement exercé que dans une situation limite de coïncidence entre les deux volontés. Certes Spinoza soutient que la paix n'est pas l'absence de guerre – tacite ou manifeste -, mais bien l'expression de la puissance active, c'est-à-dire de la liberté. Plus les institutions politiques s'éloigneront de la volonté populaire, plus les magistrats craindront la multitude. Il devient impossible d'articuler entre eux Spinoza et Machiavel autour du thème de la peur³²⁰. En effet, tous deux s'accordent pour dire qu'un peuple qui inspire la crainte à son gouvernant finit par le conduire à des comportements féroces, et par ailleurs un gouvernant féroce a de nombreuses raisons de craindre le peuple. Ainsi, celui qui, étant puissant, vit dans la crainte, est amené à provoquer la crainte. Il y a donc une reproduction de la peur qui conduit inexorablement à la disparition de la liberté et à la servitude. La peur est ainsi conçue

³¹⁹ Il faut rappeler le court-circuit qui existe entre la souveraineté et le peuple, comme nous l'avons évoqué à propos de Sieyès dans la *section 2.5*.

³²⁰ Sur le thème de la peur chez Spinoza et Machiavel, cf. CRISTOFOLINI, 2004, p. 11.

comme le principal obstacle à la liberté et ne peut en aucun cas être élevée au rang de pilier d'un bon gouvernement.

5.4. Conclusion: une théorie politique fondé sur les affects

Pour Spinoza, la peur est précisément l'indice de cet écart entre la volonté de la *civitas* et celle des institutions politiques, de sorte que nous devons la considérer comme l'indicateur d'une limitation de la vie collective. Pour Hobbes au contraire, la peur est la passion qui domestique et rend possible la conciliation entre l'homme-loup et les impératifs sociaux, unifiant ainsi le particulier et le collectif. Mais Hobbes réduit en même temps le dispositif passionnel aux individualités silencieuses, ce qui n'est pas le cas chez Spinoza. On peut considérer comme inexacte l'affirmation de Schmitt selon laquelle Spinoza inverserait Hobbes (SCHMITT, 1996, p. 57) en plaçant la dimension privée avant la dimension publique ; car ce qui est en jeu dans la théorie politique spinoziste, c'est plutôt l'articulation entre la puissance de la multitude et la souveraineté³²¹. Tel est le sens de la référence que fait Spinoza à la monarchie aragonaise dans le *Traité politique*³²². D'après Spinoza, les Aragonais, après avoir mené à son terme la guerre de libération contre les Arabes, peuvent instituer le gouvernement qu'ils souhaitent. Ils choisissent de mettre en place une monarchie. Mais ils n'arrivent pas se décider quant aux conditions qui doivent être imposées au futur roi pour préserver sa liberté récemment conquise. En proie aux discordances, ils décident de consulter le pape Grégoire VII, qui après avoir réprimandé leur désir de vivre sous une monarchie plutôt que de prendre exemple sur l'État hébreu, leur conseille de créer avant tout « un Conseil suprême, qui pourrait s'opposer aux

³²¹ Schmitt situe Spinoza dans la tradition libérale (SCHMITT, 1996, p. 70), ce qui certes rend compte des références au spinozisme dans les cercles hégéliens de gauche (YOVEL, 1989, p. 51-77). Mais cette opinion nous semble inadéquate, d'un point de vue historique autant que philosophique. Si d'un côté, il est vrai que Spinoza est l'un des champions de la liberté d'opinion, ce n'est pas pour autant que la liberté d'expression doit être considérée comme le corollaire d'une philosophie individualiste, Schmitt semble le supposer. Sur ce thème, nous renvoyons le lecteur à *L'Anomalie sauvage* d'Antonio Negri (NEGRI, 2006, p. 154).

³²² Notre raisonnement est ici fortement influencé par un texte de Laurent Bove (cf. BOVE, 2008, p. 2).

rois, comme les éphores à Sparte, et qui aura un droit absolu de trancher les litiges qui s'élèveraient entre le roi et les citoyens »³²³ (*TP*, VII, § 30, p. 190).

Le peuple aragonais conserve au sein même de l'État récemment créé, le droit naturel qu'il détenait pendant la guerre de libération. À travers un exemple historique – ce qui est fréquent chez Spinoza et beaucoup plus rare chez Hobbes³²⁴-, on voit donc comment le philosophe conçoit la conservation du droit naturel dans le cadre d'un État. Les Aragonais préservent explicitement le droit naturel inaliénable, puisque « la justice, articulée à la souveraineté de la puissance de la multitude, outrepassa le cadre juridico-politique institué »³²⁵ (BOVE, 2008, p. 4). Comme le souligne Bove, nous sommes bien plus proches du modèle machiavélien de la guerre que du modèle hobbesien du contrat. Il n'y a pas d'aliénation parce que le citoyen n'est pas conçu à la manière d'un automate, d'un artifice. Le droit de la guerre détermine le droit civil et favorise d'ailleurs sa liberté. C'est pourquoi les Aragonais n'attribuaient pas la *Justice (Justizia)* au magistrat qui exerçait le pouvoir souverain, mais à l'individu qui dans le droit civil fait office de contre-pouvoir au service de la souveraineté populaire. Il incarne, au sein de la *civitas*, la promotion d'une mesure commune, c'est-à-dire, d'une justice affective qui précède la constitution de l'État lui-même, une justice capable de promouvoir le vivre en commun. En effet, tout au long du *Traité Politique*, Spinoza dénonce le délire d'un peuple qui accorde son salut à quiconque, sans aucune délibération a fin de se rassurer des conditions matérielles de contre-pouvoir, lesquelles doivent protéger la collectivité

³²³ « [...] et apprime ut supremum aliquod concilium crearent, quod regibus, ut Lacedaemoniorum ephori, opponeretur, et jus absolutum haberet liter dirimendi, quae inter regem et cives orientur ».

³²⁴ Et ce, pour les raisons évoquées plus haut, à savoir parce que l'histoire, d'après Hobbes, est seulement le lieu de l'arbitraire, qui contraste avec l'ordre rationnel. Si pour Spinoza l'expérience *enseigne*, ce n'est pas seulement parce qu'elle confirme le vrai, mais parce qu'elle participe à l'engendrement même du vrai, étant donné qu'on ne peut pas connaître l'existence de la chose à partir de sa définition. Sur les trois fonctions de l'expérience chez Spinoza, cf. MOREAU, 1994, p. 296-299. Chantal Jaquet elle aussi réaffirme la positivité de l'histoire à partir de Spinoza, en faisant apparaître comment dans son œuvre « l'éternité de l'entendement s'acquiert et se conquiert progressivement tout au long de l'existence au fur et à mesure que les idées adéquates l'emportent sur les idées inadéquates et que les connaissances du deuxième et du troisième genre se développent » (JAQUET, 2005, p. 70). Il faut en outre rappeler que, comme le souligne judicieusement Vittorio Morfino (MORFINO, 2002, p. 207), la théorie de la causalité spinoziste tient de la physique galiléenne autant que de la théorie historique de Machiavel ; la prégnance de ces deux aspects – physique et historique - n'entraîne pour Spinoza aucune contradiction. Une histoire qui questionne les rencontres aléatoires – aléatoires dans le sens où ils impliquent une variété inconcevable d'arrangements – entre des nécessités physiques, favorise une *histoire naturelle* des institutions politiques, où *l'histoire est*, en dernière instance, *le lieu de sédimentation d'une variété inconcevable d'arrangements de nécessités*. La sensibilité historique spinoziste contraste donc fortement avec le mépris dont témoigne Hobbes à l'égard de l'expérience historique - sur cet aspect, cf. HOBBS, 1839b, p. 195-196 (cap. 20).

³²⁵ « [...] la justice, articulée à la souveraineté de la puissance de la multitude, déborde en effet le cadre juridico-politique institué ».

contre l'arbitraire du pouvoir souverain, contraignant l'autorité politique à ne pas agir que pour promouvoir le bien commun (BOVE, 2013, p. 4). Hobbes, en s'inscrivant dans une tradition qui va de Bodin à Sieyès, conçoit la souveraineté dans sa différence radicale par rapport à l'état de nature, ce qui revient à concevoir sa distance profonde par rapport à la société. Spinoza, tout comme Machiavel, cherche à comprendre la politique de manière processuelle et immanente, de manière à ce que la citoyenneté et le droit naturel forment un seul et même dispositif.

Pour cette même raison, on comprend la condamnation par Spinoza du tyrannicide ; étant donné que sa théorie politique rejette le principe de la centralisation politico-administrative dont Hobbes est l'un des premiers théoriciens, Spinoza soutient que l'élimination du tyran ne signifie pas l'élimination des causes de la tyrannie. Il est curieux de noter à quel point un tel positionnement peut entretenir l'image d'un certain conservatisme spinoziste³²⁶, alors que, pour Spinoza, l'effet d'une simple élimination du tyran qui laisserait par ailleurs intacts les fondements sociaux d'où dérive la servitude n'est rien d'autre que la dégradation de la vie politique. On comprend mieux les propos de Spinoza : « Il faut nécessairement conserver la forme d'un État, quel qu'il soit, et on ne peut le changer sans courir le risque de le ruiner totalement »³²⁷. Mais il ne s'agit pas de condamner pour autant toute tentative de transformation sociale³²⁸. Comme le fait remarquer Del Lucchese, ce qui se trouve ici à l'origine des processus des transformation qui passent par un sentiment d'indignation, c'est bien, comme dans la théorie des humeurs de Machiavel, une dynamique naturelle et nécessaire du corps politique. *Indignation* est le nom d'un élan fondamental et inexorable. C'est à lui que s'associe le dispositif passionnel à l'œuvre dans toute rébellion. Spinoza ne cherche pas en effet à se plaindre ou à médire de l'aliénation comme s'il s'agissait d'un vice. Au contraire, il la traite comme elle est, comme un phénomène naturel, expression du droit naturel, et comme puissance inaliénable. La politique sous sa forme originaire est intimement mêlée au conflit et à la résistance. Le conflit ne peut donc pas être traité comme une pathologie de la vie politique. Il est au contraire l'une

³²⁶ Ceci apparaît clairement dans l'analyse lucide de Filippo del Lucchese (DEL LUCCHESE, 2004, p. 177).

³²⁷ « [...] uniuscujusque imperii forma necessario retinenda est nec absque periculo totalis ipsius ruinae mutari potest ».

³²⁸ À ce titre, Machiavel critique à la fois les conspirations visant l'assassinat du tyran et celles visant son installation ; et ce, à cause non seulement de la difficulté de l'entreprise, mais aussi de sa désinvolture, puisqu' « il est aussi difficile et dangereux de vouloir libérer un peuple désirant vivre dans la servitude que de vouloir asservir un peuple désirant vivre dans la liberté » (« tanto è difficile e pericoloso volere fare libero uno popolo che voglia vivere servo, quanto è volere fare servo uno popolo che voglia vivere libero ») (MACHIARELLI, 1983, p. 407-408 [III, chap. 8]).

des manifestations les plus adéquates de ce qu'est la politique et la vie commune. Il est donc un phénomène bien plus physiologique que pathologique (DEL LUCCHESI, 2004, p. 218).

Le droit naturel renvoie dans la philosophie de Spinoza à une réalité qui précède l'État, mais il n'est pas pour autant en une prescription de nature providentielle qui dépasserait les intentions humaines. Il est une communauté plus grande que l'État, et dont ce dernier procède. L'État, pour Spinoza, n'est que l'expression incomplète et toujours éphémère de la *multitudinis potentia*. Ainsi, l'homme, qui peut aussi être un loup pour l'homme, ne devient pas un dieu pour l'homme uniquement par le biais de l'État. En réalité, tout ordre politique peut permettre une véritable préservation de la vie, où la puissance de la multitude est la cause adéquate des joies vécues en commun et d'une vigilance constante à l'égard de ce sur quoi les États sont souvent bâtis : la domination de tous par un seul³²⁹. En somme, si pour Hobbes la monarchie est la meilleure forme de gouvernement, car c'est la plus artificielle de ces formes, pour Spinoza, c'est la démocratie qui est la meilleure forme de gouvernement dans la mesure où elle est la plus naturelle. Telle est la grande différence de la théorie politique spinoziste avec la pensée Hobbes et la tradition politique à laquelle elle a donné lieu.

³²⁹ Selon la philosophie politique de Spinoza, même si la démocratie est la plus naturel des gouvernements, il y a deux autres constitutions idéels : (i) monarchie et (ii) aristocratie – avec deux variantes. Parmi ces différents régimes politiques, seulement la démocratie exprime directement la *multitudinis potentia*, c'est-à-dire, dans la démocratie, la souveraineté de l'État fait un s'unit avec la puissance de la multitude et partant nous devons considérer la démocratie comme absolue en tout (*TP*, XI, § 1, p. 268). A propos du rapport existant entre les trois formes de gouvernement, nous renvoyons le lecteur à l'analyse concise de Matheron : « Considérées en elles-mêmes, elles ne sont pas d'égale valeur. La première [monarchie] définit les modalités d'un équilibre collectif impeccable, mais qui laisse subsister un corps étrangers dans la cité : se la volonté générale prévaut toujours, c'est parce qu'elle s'impose au roi qui lui-même l'impose au peuple, et l'on ne saurait se passer de ce détour ; le culte de la personnalité, neutralisé dans ses effets, est consolidé dans son principe. Avec la seconde, la puissance de la collectivité s'exerce directement et au grand jour ; mais cette collectivité est encore loin de se confondre avec la population dans son ensemble : c'est la plèbe, cette fois, qui joue le rôle de corps étranger, et la menace qu'elle représente empêche le pouvoir du Patriciat d'être tout à fait absolu. Seule la Démocratie intégrale réalise les conditions d'un absolutisme véritable ; seule, par conséquent, puisque perfection et puissance sont synonymes, elle mérite le nom d'Etat parfait. Mais la constitution la plus parfaite n'est pas nécessairement, *hic et nunc*, la plus convenable : la nature de la souveraineté, nous le savons, s'impose comme une donnée de fait, que l'on ne peut modifier sans déclencher des catastrophes. En définitive, donc, c'est le contexte historique qui décide. Pour tel peuple civilisé, à telle époque, un seul type de constitution idéale est admissible : celui qui s'adapte, en la corrigéant, à la forme de gouvernement existante » (MATHERON, 1988, p. 466-467).

6. Spinoza et Marx : démocratie et matérialisme

En 1847, dans une note à la nouvelle édition de *l'Histoire de la philosophie moderne, de Bacon à Spinoza*³³⁰, Feuerbach censure Spinoza au motif qu'il place le naturalisme sous la dépendance du théisme, et vice-versa, ce qu'exprimerait l'affirmation du *Deus sive Natura*³³¹ (Deus, ou seja, a Natureza). Comme l'explique Feuerbach : « Dieu est confondu ou identifié à la nature, ou inversement, il ne reste *ni* Dieu *ni* la Nature, mais un hybride mystique et amphibologique. Tel est le défaut fondamental de Spinoza »³³² (FEUERBACH, 1969, p. 454-455). En lieu et place du *Deus sive Natura*, Feuerbach propose alors, le *aut Deus aut Natura* (soit Dieu, soit la nature), supprimant ainsi à ses yeux le contenu théologique inhérent à la perspective spinoziste. En 1840, dans ses *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie*, Feuerbach attribue en revanche à Spinoza l'invention de l'idéalisme spéculatif, et indique comment son matérialisme théologique a favorisé le développement d'un idéalisme théologique³³³. En 1908, dans *Les Questions fondamentales du marxisme*, Plekhanov soutient que le matérialisme de Marx et d'Engels est précisément basé sur la perspective spinoziste, bien qu'épurée de son contenu théologique grâce à la critique feuerbachienne³³⁴. Si, pour Spinoza, Dieu se présentait encore comme un sujet, et la nature n'était rien de plus qu'un simple attribut du premier, le système spinoziste, à travers la philosophie de Feuerbach, se trouve définitivement doté de cohérence – sachant qu'aux yeux de Plekhanov la philosophie de Spinoza est en dernière instance parfaitement vraie³³⁵. Ainsi pour lui « le spinozisme de Marx et d'Engels a été le matérialisme de nos jours » (PLEKHANOV, 1974, p. 17).

³³⁰ Le texte original a été publié en 1833.

³³¹ Cette expression cruciale pour la compréhension de la philosophie de Spinoza apparaît trois fois dans *l'Éthique*, une fois dans la préface de la partie IV (p. 336) et deux fois dans la proposition 4 de la partie IV (p. 348 e 350).

³³² « Wo Gott mit der Natur oder umgekehrt die Natur mit Gott identifiziert oder konfundiert wird, da ist weder Gott noch Natur, sondern ein mystisches, amphibolisches Zwitterding. Dies ist der Grundmangel Spinozas ».

³³³ Nous renvoyons le lecteur à l'analyse précise de la lecture feuerbachienne de Spinoza proposée par Bensussan (BENSUSSAN, 2007, p. 120). D'après ce dernier, l'interprétation par Feuerbach des ambiguïtés de la philosophie spinoziste serait condensée dans la formule du « matérialisme téléologique ».

³³⁴ Il nous faut ici remercier Morfino pour ces indications précises (cf. MORFINO, 2012).

³³⁵ C'était également l'opinion de Feuerbach, qui soutenait que « le secret, le véritable sens de la philosophie spinoziste, est la Nature » (« Das Geheimnis, der wahre Sinn der spinozistischen Philosophie ist – die Natur ») (FEUERBACH, 1969, p. 453-454).

Plekhanov ne partage pas l'opinion de Marx, qui dans la polémique qui l'oppose à Bruno Bauer dans *La Sainte Famille*, exclut Spinoza de la tradition matérialiste³³⁶. Plekhanov préfère à ce titre reprendre la perspective d'Engels dans la *Dialectique de la nature* :

C'est tout l'honneur de la philosophie de cette époque de n'avoir pas été induite en erreur par le caractère limité de la connaissance de son temps au sujet de la nature, c'est-à-dire, le fait qu'elle n'ait pas cédé – de Spinoza jusqu'aux grands matérialistes français – sur l'explication du monde pour elle-même, laissant à la science de la nature la fonction de pourvoir à l'élaboration de preuves plus détaillées³³⁷ (ENGELS, 1975, p. 315).

Si Plekhanov cherche par le biais de la critique feuerbachienne à réhabiliter Spinoza face aux disqualifications si souvent avérées et réitérées, y compris chez Marx, le spinozisme n'en reste pas moins encore soumis ici à l'accusation d'*acosmisme*³³⁸. Pour présenter Spinoza comme une source du matérialisme, il faudrait libérer Spinoza de son appendice théologique, qui réduit l'appréhension du réel à un simple acosmisme - c'est-à-dire à une philosophie négative et dogmatique de plus, qui, pour reprendre la formule de Marx en 1841, subordonne le monde à la philosophie (MARX, 1968b, p. 328). Enfin, chez Plekhanov, on perçoit encore l'écho des débats de la *Pantheismusstreit* et de la réception de Spinoza en Allemagne, de Maïmon à Feuerbach³³⁹. Feuerbach et Plekhanov s'en tiennent à la lettre du texte, comme si celle-ci rendait compte de l'intégralité de son sens, et négligent par là la stratégie argumentative de Spinoza. À l'opposé, Chantal Jaquet soutient, à propos de la présence de vocables de la philosophie traditionnelle, qu'il faut distinguer la dimension lexicographique de la dimension axiologique du discours spinoziste³⁴⁰ (JAQUET, 2005, p. 79). C'est Althusser toutefois qui propose à ce sujet

³³⁶ Cf. *section 4.7*.

³³⁷ « Es gereicht der damaligen Philosophie zur höchsten Ehre, daß sie sich durch den beschränkten Stand der gleichzeitigen Naturkenntnis nicht beirren ließ, daß sie - von Spinoza bis zu den großen französischen Materialisten - darauf beharrte, die Welt aus sich selbst zu erklären, und der Naturwissenschaft der Zukunft die Rechtfertigung im Detail überließ ».

³³⁸ Dans la *section 4.7*, nous avons vu que l'*acosmisme*, tel qu'il était caractérisé par Maïmon dans sa critique de Spinoza, postulait la subordination du monde, multiple et varié, à un principe transcendant qui serait au fondement de la réalité véritable.

³³⁹ Cet interprétation se fait entendre encore aujourd'hui dans la thèse négriste sur les deux fondations de l'*Éthique* de Spinoza, présentée dans *L'Anomalie sauvage*. À ce titre, Negri défend l'existence d'une duplicité interne à la pensée de Spinoza. C'est la même réalité double dont parlaient Feuerbach, mais aussi Plekhanov, ce pourquoi Negri cite Feuerbach comme exemple d'auteur ayant capturé cette question. Cf. NEGRI, 2006, p. 32. On perçoit également la trace de la perspective feuerbachienne chez Negri dans la valorisation qu'il fait, au sein de l'*Éthique*, du passage de *la chose est Dieu* (matérialisme théologique) à *Dieu est chose* (matérialisme sensualiste), qui entretient de fortes résonances avec les arguments de Plekhanov (cf. NEGRI, 2006, p. 220).

³⁴⁰ Il faut aussi rappeler l'interprétation de Leo Strauss, qui dans *La Critique de la religion de Spinoza*, attire l'attention sur la dimension souterraine du discours de Spinoza, visant à contourner la censure de l'époque.

l'explication la plus radicale, en mettant l'accent sur les effets stratégiques du discours de Spinoza, puisque celui-ci prenait alors possession de la forteresse de l'adversaire, ou « plutôt il s'y installait comme s'il était son propre adversaire même [...], et en redisposait la forteresse théorique de manière à la retourner complètement, comme on retourne des canons contre son occupant même » (ALTHUSSER, 1993a, p. 86). Zourabichvili a perçut également cet aspect lorsqu'il soutient que le discours de Spinoza, en ce qui concerne le terme de « Dieu », subvertit radicalement l'interprétation habituelle dans la mesure même où il affirmait son sens (ZOURABICHVILI, 2002, p. 31). Si l'on tord quelque peu l'argument de Chantal Jaquet, on peut dire alors que Spinoza est l'un de ces rares auteurs dont le zèle lexicographique semble constituer l'indice même d'une véritable subversion axiologique.

Mais s'il y a bien quelque chose de révélateur dans les mots de Plekhanov, c'est sans aucun doute la réduction du spinozisme de Marx – et aussi d'Engels – à Feuerbach. Nous avons vu dans le *chapitre 4* les limites d'une mise en relation historiographique directe entre Marx et Spinoza formulée en termes d'« influence », et comment cette mise en relation était associée à une phase du militantisme du jeune Marx, qui se caractérisait elle-même par l'accent mis sur la perspective para-politique³⁴¹. Il ne fait pas de doute qu'en mettant le spinozisme au service d'une critique philosophique du réel, c'est-à-dire en se servant de Spinoza comme d'une ressource normative, Marx se revendiquait de lui de la même manière qu'il se revendiquait de Kant et Fichte, c'est-à-dire comme des champions d'une philosophie et d'une vision normative du monde³⁴². C'est à partir du refuge de Kreuznach, quand le nom de Spinoza disparaît soudainement de ses textes, que l'on peut percevoir le rapprochement de Marx avec Feuerbach. Le *moment de Kreuznach* marque ainsi l'élaboration de la formulation classique du paradigme critique de la domination, corrélée à la valorisation du social comme solution à l'énigme du politique, ce qui représente une très nette inflexion dans les recherches menées jusqu'alors par Marx. Immédiatement après, dans *La Sainte Famille*, écrite en 1844 avec Engels, on constate à la fois une certaine valorisation de Feuerbach et une réfutation explicite et plusieurs fois réitérée

³⁴¹ De la même manière, nous avons cherché à montrer dans la *section 3.5* la relation entre la philosophie para-politique, telle qu'elle est définie par Rancière, et le paradigme politique, dont les contours ont été dessinés par Abensour.

³⁴² Comme nous l'avons montré, c'est particulièrement évident dans les articles de la *Rheinische Zeitung*, et notamment dans le « Manifeste philosophique de l'École historique du droit », publié en août 1842, ainsi que dans les « Commentaires sur la récente instruction pour la censure en Prusse » publié en février 1843 dans les *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*.

de la philosophie de Spinoza. Ce dernier n'apparaît plus comme une référence capable *en elle-même d'expliquer le monde* – pour reprendre les mots d'Engels. La vision allemande de Spinoza, qui insiste, de Maïmon à Feuerbach, sur son « acosmisme », semble avoir gagné à sa cause un adepte de plus en la personne de Marx. Spinoza ne serait certes pas un chien crevé, mais il ne pourrait pas davantage passer aux yeux de Marx pour l'auteur d'une théorie immanente du monde et de ses devenir, comme le sillon le plus profond de la « *veine historique de l'humanisme "réel", sans optimisme ni utopie* »³⁴³.

Il faut pourtant reconnaître que l'histoire du spinozisme ne se réduit pas à sa réception allemande, pas plus qu'on ne peut réduire le spinozisme à la lettre du texte de Spinoza. En ce sens, il importe d'éviter le rapprochement, si fréquent tout au long du XVIIIe siècle, entre le spinozisme et l'ensemble d'idées issues de ce qu'on appelle les Lumières radicales, dans son assimilation aux systèmes déistes, naturalistes et athées, rejetant toutes les idées transcendantes, comme la providence divine, la révélation, les miracles et toute promesse de vie future³⁴⁴. Le spinozisme est comme un fil rouge qui traverse l'histoire de l'Europe entre le XVIIe et le XVIIIe siècle ; il n'est ni un pur artifice ou un opérateur historiographique, ni une vérité sous-jacente aux événements historiques – comme si le spinozisme était un corps doctrinal clos. Tout le paradigme de l'influence tourne autour du concept d'auteur, de sorte qu'un ensemble d'idées peut être attribué à un penseur spécifique, conçu qu'énonciateur d'une doctrine déterminée. Une telle perspective fonde alors son unité sur l'idée d'une véritable origine – comme le tronc d'un arbre -, susceptible de réunir la diversité. Mais le spinozisme, en tant que phénomène intellectuel et culturel, ne peut justement être compris que par un point de vue radicalement différent de ce que l'histoire des idées désigne comme l'« influence ».

La diffusion et la transmission du spinozisme sont rarement marquées par la fidélité aux textes de Spinoza. En réalité, on peut même dire que, dans ce cas, les erreurs, les mauvaises lectures et les réfutations ont été proprement cruciales pour le succès de la contagion spinoziste. Le spinozisme se nourrit donc en même temps de la tradition et de la trahison, sous la figure d'un fil rouge qui court dans des directions multiples, par lequel passent autant d'autres fils dont

³⁴³ Pour une explication de cette formule de Bove, nous renvoyons le lecteur à l'ouverture du *chapitre 5*.

³⁴⁴ Nous renvoyons le lecteur à la discussion menée par Jonathan Israel au sujet du terme de « spinozisme » dans *Radical Enlightenment* (cf. ISRAEL, 2001, p. 13).

certains se laissent entrelacer³⁴⁵. En dernière instance, le spinozisme est semblable au fil rouge que la marine anglaise entrelaçait aux cordages de ses navires, ce qui rendait impossible d'enlever le fil sans défaire les cordes et permettait en même temps d'identifier les navires comme étant la propriété de la Couronne³⁴⁶. En effet, bien que la doctrine de Spinoza n'ait pas été fidèlement décrite lors de la *Pantheismusstreit*, bien que certaines conclusions de Marx ou de Feuerbach à propos de Spinoza soient à l'évidence précipitées, tout cela ne diminue en rien l'importance du spinozisme, qui n'inclut pas seulement la doctrine de Spinoza, mais aussi bien toutes les dérivations et contresens produits à partir d'elle³⁴⁷. Spinoza n'a peut-être rien à voir avec le panthéisme, mais ce n'est certainement pas le cas du spinozisme. Nous devons donc suivre le fil rouge du spinozisme, qui pour en arriver à Marx, est d'abord passé par Feuerbach. Nous avons vu dans le *chapitre 4* que certaines idées attribuées par Marx, dans *La Sainte Famille*, au matérialisme anglais, pouvaient à juste titre être attribuées au Spinoza des textes de Feuerbach. Le moment est venu d'analyser le spinozisme qui figure en 1843 dans la *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, puis dans les *Manuscrits économique-philosophiques* de 1844.

6.1. Critique de la philosophie du droit de Hegel : contre la dialectique monarchiste

Si le spinozisme n'a cessé d'être perçu comme subversif, c'est bien plus du fait des conceptions métaphysiques de Spinoza qu'à cause de son point de vue politique³⁴⁸. Mais comme nous l'avons vu dans le *chapitre 5*, Spinoza est aussi l'auteur d'une philosophie politique qui

³⁴⁵ Nous nous référons ici à l'explication de Yves Citton, qui cherche lui aussi à montrer les limites de l'idée d'influence pour la compréhension du spinozisme, en particulier dans le cas de la France du XVIIIe siècle. Cf. CITTON, 2007, p. 316. Citton soutient que le spinozisme ne peut être compris qu'en neutralisant l'exigence de continuité vérifiable.

³⁴⁶ Cette image est issue des *Affinités électives* de Goethe (cf. GOETHE, 1954, p. 264 e 278).

³⁴⁷ On peut également étendre cette analyse au marxisme, qui ne comprend pas seulement la pensée de Marx et ses interprétations « fidèles », mais aussi des contresens et de multiples dérives.

³⁴⁸ Les débats autour de Spinoza ont très souvent été associés aux lectures de la première partie de *l'Éthique* ainsi que du *Traité théologico-politique*. À ce titre, les mots que Voltaire a écrit sous le blason de Frédéric II de Prusse sont particulièrement révélateurs : « Le Prince de Machiavel est en fait de morale ce qu'est l'ouvrage de Spinoza en matière de foi; Spinoza savait les fondements de la foi, et ne tendait pas moins qu'à renverser l'édifice de la religion; Machiavel corrompt la politique et entreprit de détruire les préceptes de la saine moral. Les erreurs de l'un n'étaient que des erreurs de spéculation, celles de l'autre regardaient la pratique » (VOLTAIRE, 1996, p. 113).

soutient que la démocratie est la plus naturelle des formes de gouvernement. En ce sens, on entrevoit déjà chez Spinoza la possibilité, par le biais de la démocratie, de penser l'unité entre la *forme* politique et le *fond* de la politique, qui est le vivre-ensemble. Il n'y pas chez Spinoza de consécration du paradigme politique, le même qui sous la plume de Hobbes impliquait une double séparation : entre la *civitas* et le souverain, ainsi qu'entre l'homme et le citoyen. Pour le jeune Marx s'ajoutait la tâche de dépasser le formalisme juridique et politique, qui, à travers Feuerbach, renvoyait à Hegel, qu'il s'était attaché à lire pendant la période de Kreuznach³⁴⁹; il s'agissait alors de mettre en œuvre la *logique traductive* feuerbachienne³⁵⁰, en restaurant la relation adéquate, dans le domaine politique, entre le sujet et le prédicat, relation qui aurait été inversée dans la philosophie hégélienne. En effet, par le biais de Hegel, on assiste à la reprise de la formule hobbesienne *rex est populus*, présente dans sa philosophie du droit.

Mais si Hobbes avait accentué la séparation entre l'État et la société civile, de manière à rendre complètement inenvisageable toute image du dépassement de cette dichotomie, la philosophie politique de Hegel se donnait précisément pour tâche de dépasser cette division fondamentale de la pensée moderne. Si, chez Hobbes, la puissance collective ne peut être conçue avant l'avènement de l'État, car il lui manque l'autorité, chez Hegel cette puissance ne saurait exister parce qu'il lui manque l'unité organique. L'effet politique des deux philosophies n'en est pas moins semblable : la souveraineté populaire doit être comprise comme inhérente au souverain et non comme le corollaire de la puissance collective. L'État représente alors pour Hegel la raison d'être fondamentale de tous les individus et classes de la société ; il les précède et les comprend de plein droit de la même manière que le corps est logiquement antérieur aux organes qui le composent. C'est donc par l'État lui-même que l'on peut dépasser la contradiction fondamentale entre les deux termes fondamentaux qui caractérisent la politique moderne : l'État

³⁴⁹ Dans la lettre envoyée à Ruge le 13 mars 1843, quelques mois avant son départ pour Kreuznach, Marx fait part à son correspondant de sa familiarité récente avec les *Thèses pour la réforme de la philosophie* de Feuerbach. Cf. MARX, 1963c, p. 417. Nous avons déjà brièvement évoqué ce texte dans le *chapitre 4*, où nous mentionnons certaines réserves de Feuerbach au sujet de Spinoza. En ce qui concerne la stratégie argumentative de Marx, on peut se référer au passage suivant portant sur la philosophie de Hegel : « abstraire, c'est poser l'essence de la nature hors de la nature, l'essence de l'homme hors de l'homme, l'essence de la pensée hors de l'acte de penser » (FEUERBACH, 1960b, p. 145).

³⁵⁰ À ce sujet, nous renvoyons le lecteur au *chapitre 3*. Il faut pourtant faire ici une réserve : bien que nous fassions référence à Feuerbach, une partie de la littérature soutient que Marx s'est inspiré de la méthode de Trendelenburg, dont les assauts contre la dialectique hégélienne ont été publiés en 1840 dans son ouvrage *Logische Untersuchungen* (Investigations logiques). Trendelenburg valorisait les sciences empiriques et préconisait l'abandon des systèmes spéculatifs de Schelling et de Hegel. Il n'y a pourtant aucune preuve que Marx ait fréquenté cet ouvrage au moment de la rédaction de sa critique de Hegel.

et la société civile. À l'État revient le rôle de rapporter les intérêts des différents segments de la société civile, des individus jusqu'aux classes sociales, à une finalité générale, étant donné qu'il est l'unique instance susceptible d'allier volonté subjective et volonté objective de manière à ce que les hommes puissent être véritablement libres et rationnels. La liberté concrète est donc la reconnaissance par l'individualité personnelle de l'esprit universel, incarné dans l'État, comme étant sa fin ultime et véritable.

Chez Hegel la liberté n'apparaît déjà plus, à la différence de Hobbes, comme une prérogative qui serait exclusivement détenue par l'État, par opposition à la société civile, dont les éléments auraient aliéné leur droit naturel au profit du souverain³⁵¹. Au contraire, c'est par le biais de l'État que s'effectue l'union de la volonté subjective et de la volonté rationnelle sous la forme d'une totalité morale, par laquelle « l'individu possède la liberté et en jouit, en tant que savoir, foi et vouloir du général » (HEGEL, 1963, p. 40). L'État n'est donc pas conçu comme une réunion d'hommes dont les libertés individuelles devraient être limitées, ce qui réduirait la liberté à sa dimension simplement négative ; elle serait alors comme résiduelle, et n'existerait que dans les espaces tolérés par le pouvoir public – exactement comme chez Hobbes. Le seul moyen de réaliser la liberté en tant que réalité positive est la moralité concrète (*Sittlichkeit*), qui réunit, dans l'État et dans le droit, la volonté subjective et la volonté générale, permettant la réconciliation de tous les sous-systèmes de la société. La *Sittlichkeit* représente le dépassement de la dichotomie entre *être* (*Sein*) et *devoir-être* (*Sollen*), car la moralité concrète, à mesure qu'elle se trouve nécessairement connectée aux coutumes établies, à l'esprit du peuple, est la base des délibérations normatives³⁵².

La *Sittlichkeit* apparaît alors comme le corollaire d'une « philosophie positive », telle qu'elle a été décrite par Marx dans l'appendice de sa thèse de doctorat³⁵³. En ce sens, c'est tout autre chose que la *Moralität* kantienne, qui s'impose au sujet parce qu'il constitue une volonté

³⁵¹ En ce sens, on ne retrouve pas chez Hegel les mêmes réserves que Hobbes quant à l'inscription du mot *libertas*, gravé sur les tours de Lucques, comme nous l'avons précédemment évoqué (Cf. HOBBS, 1839b, p. 201). Sur le point de vue hégélien, nous renvoyons le lecteur aux *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (HEGEL, 1963, p. 41-42).

³⁵² Dans le but de dépasser la distinction entre *être* et *devoir-être*, qui, sous la forme de la *Moralität* kantienne, impliquait une conception de l'obligation comme impératif s'imposant au sujet en tant qu'il est une volonté rationnelle individuelle, Hegel promeut un concept d'obligation qui dépend de l'appartenance des individus à une communauté plus large.

³⁵³ Nous nous référons à la section « Principe général de la différence entre les philosophies de la nature de Démocrite et d'Épicure » (MARX, 1968b, p. 325-335). Concernant la distinction faite par Marx entre *la philosophie positive* et le *parti libéral*, nous renvoyons le lecteur au *chapitre 3* de la présente recherche.

rationnelle individuelle, et non parce qu'il ferait partie d'une communauté plus large. Selon Hegel, la conception kantienne de la liberté repose sur l'identification de la volonté au libre-arbitre, de sorte que la moralité ne peut être conçue que comme une limite à la liberté, c'est-à-dire comme un universel extérieur et non immanent à la liberté elle-même (HEGEL, 1986, p. 80-81, § 29). La *Sittlichkeit* donne lieu quant à elle à une conception positive de la liberté, à partir d'une théorie des devoirs immanente et ontologique, qui se rapporte directement au thème de l'habitude (*Gewohnheit*) ; celui-ci, dans le prolongement de la *hexis* aristotélicienne, permet de caractériser le monde éthique, le monde de l'esprit, comme une *seconde nature* (*zweite Natur*). Ainsi, c'est d'après Hegel par le biais des institutions de la vie civile – la famille, la société civile, les corporations, et surtout, ce qui les englobe et qui les fonde, à savoir l'État – que les hommes s'habituent à ce qui est humain³⁵⁴.

On perçoit d'avance les réserves de Hegel à propos de la Révolution française, qui en dégénérant en révolution sociale, comme l'en accusaient Mallet du Pan et Ferrand³⁵⁵, a subverti, sous les auspices d'une volonté négative, tout l'ordre social existant : « ce qu'elle croit vouloir ne peut être, pour soi, qu'une représentation abstraite et la réalisation de celle-ci que la fureur de la destruction »³⁵⁶ (HEGEL, 1986, p. 50, § 5). Hegel condamnait en effet la nature radicalement normative de la Révolution française dans la mesure où celle-ci prétendait

³⁵⁴ C'est l'interprétation de Fischbach, qui soutient que c'est à travers la répétition pratique d'une normativité inscrite objectivement dans le cadre de la famille, de la société et de l'État que les hommes s'habituent à ce qui est humain, non pas de manière abstraite, mais concrète (FISCHBACH, 2005, p. 17). C'est là une interprétation rigoureuse du texte, tout à fait corroborée, à notre avis, par la manière dont Hegel caractérise la pédagogie, ou l'art de rendre humain, à savoir, comme la transformation d'un être naturel de manière à le faire naître à nouveau, transformant sa première nature en une seconde nature, spirituelle, de manière à ce que l'élément spirituel devienne pour lui l'habitude (HEGEL, 1986, p. 302, § 151). Cependant, on peut aussi faire une lecture moins généreuse de ces passages de Hegel : si on les lit à la lumière d'Althusser, on découvre en fait dans ce devenir-homme par l'habitude l'un des éléments qui caractérisent l'idéologie, c'est-à-dire, son existence matérielle (ALTHUSSER, 1976a, p. 105). S'habituer à ce qui est humain pourrait certainement être une maxime spinoziste, mais ne pourrait représenter qu'un humanisme « réel », irréductible à une philosophie positive, à condition que cette habitude implique l'actualisation de la puissance collective dans un processus de causalité adéquate de toutes ses pratiques, accompagné d'une joie partagée s'incarnant dans une confiance mutuelle en la préservation et en la promotion du libre développement de la collectivité (cf. BOVE, 2013, p. 2). C'est seulement ainsi que l'on peut envisager une habitude proprement humaine, et non idéologique, qui au lieu de nous transformer en bêtes ou en simples automates organiques, nous mettrait sur la route toujours inachevée de l'anthropogenèse, de la constitution de l'humanité de l'homme à partir du développement multiple de sa complexité, de ses manières d'affecter et d'être affecté.

³⁵⁵ Il faut mentionner ici les impressions de Mallet du Pan, diffusées en Allemagne par l'intermédiaire de Wieland, dans le périodique *Teutscher Merkur*, comme nous les avons évoquées au *chapitre 1*, où il accusait les Jacobins d'inverser la hiérarchie des ordres de France.

³⁵⁶ « So kann das, was sie zu wollen meint, für, sich schon nur eine abstrakte Vorstellung und die Verwirklichung derselben nur die Furie des Zerstörens sein »

reconstruire *a priori*, exclusivement par la pensée, la constitution d'un grand État royal, faisant table rase des institutions existantes et leur substituant à tout ce qui existait un système abstraitement conçu (HEGEL, 1986, p. 400-401, § 258). Il apparaît que, pour Hegel, la Révolution française aurait constitué une tentative d'imposer à la réalité sociale les principes normatifs de la raison pratique, ce dont résulte une conception de la volonté complètement étrangère à toute autorité extérieure. Néanmoins, privé de tout support substantiel, un projet normatif uniquement guidé par le devoir-être ne peut que déboucher sur une tragédie, étant donné qu'il n'est pas possible d'édifier une communauté politique sur un idéal de liberté qui ne concerne que les individus.

La critique de Marx adressée à la philosophie du droit de Hegel n'appelle pas à un retour à Kant ou aux philosophies négatives de manière générale. Il s'agit plutôt de dénoncer le caractère abstrait et mystérieux des formulations hégéliennes, qui servaient elles-mêmes d'appui juridico-philosophique à la monarchie constitutionnelle prussienne, dont les liens, sous le règne de Frédéric Guillaume IV, avec l'ancien monde allemand, avec ses institutions féodales et son emprise théologique, faisait déjà l'objet de sévères critiques de la part de Marx depuis l'époque de son activité au sein de la *Rheinische Zeitung*. Si l'Allemagne était déjà philosophiquement à la hauteur de son temps, il fallait, pour la sortir de son arriération politique, faire la critique philosophique de ses fondements philosophiques – ce qu'annonçait déjà Marx dans sa correspondance avec Ruge en mars 1842 (MARX, 1963b, p. 401), moment où, comme nous l'avons déjà souligné³⁵⁷, Marx soutenait que la *Res publica* était intraduisible en allemand. De 1842 à 1843, au moment de la rédaction de la *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, l'horizon de Marx avait cependant déjà changé ; et contre l'hybridisme inhérent à la monarchie constitutionnelle, il ne défendait plus comme *télos* la république, mais bien la démocratie.

Le souverain est en effet comme le point archimédien de la philosophie politique hégélienne, celui par lequel les individus quittent la condition de *grand nombre*³⁵⁸ (οἱ πολλοί), pour entrer dans la condition de peuple. Sans le souverain il n'y a qu'une dispersion empirique d'éléments juxtaposés, dépourvus d'unité organique (HEGEL, 1986, p. 469, § 301). Le *grand nombre* est certes un ensemble, mais pour Hegel, c'est un ensemble « seulement en tant que foule – une masse informe dont les mouvements et les actions ne seraient qu'élémentaires,

³⁵⁷ Cf. chapitre 3.

³⁵⁸ Le terme employé par Hegel est *die Vielen*, c'est-à-dire, traduit littéralement, *les nombreux*.

dépourvues de raison, sauvages et effrayants »³⁵⁹ (HEGEL, 1986, p. 473, § 303). La souveraineté n'est pas seulement un attribut de l'État, mais c'est précisément l'aspect individuel de l'État, qui ne peut exister qu'en la personne du monarque. L'inverse du monarque n'est donc pas le peuple, puisque celui-ci n'est qu'un moment d'unité organique, mais bien le grand nombre, qui dans le langage ordinaire est confondu avec le peuple. Ainsi, « quand au sujet de la constitution, on entend encore parler du peuple, de ce tout inorganique, on peut savoir d'avance qu'on ne peut s'attendre qu'à des généralités et des déclamations sans la moindre vérité »³⁶⁰ (HEGEL, 1986, p. 473, p. § 303). C'est pourquoi Hegel soutient que, considéré « sans son monarque et sans l'organisation qui s'y rattache nécessairement et immédiatement, le peuple est la masse informe, qui n'est plus État et à laquelle ne revient plus aucune de ces déterminations qui ne sont réellement présentes que dans un tout organisé en soi [...] »³⁶¹ (HEGEL, 1986, p. 447, § 279). À la différence des individus privés, dont les volontés restent prises dans un système de manques, la volonté du souverain est la seule susceptible de s'élever à l'universel, de sorte que son « je veux » supprime toutes les particularités. Le souverain est donc l'instance suprême, qui comprend toutes les formes particulières dans son unité simple, et *décide* tout par un « je veux » dont l'autodétermination fonde l'universel dans la même mesure où il affirme sa propre individualité et sa propre personnalité. Il n'est pas surprenant que Hegel rapproche une telle conception de la souveraineté à celle qui est fondée sur l'autorité divine, et qui selon lui est celle qui se rapproche le plus de la vérité de la souveraineté, fondamentalement caractérisée par l'inconditionnalité de son droit et de son contenu (HEGEL, 1986, p. 446, § 279).

L'analyse du paragraphe 279 du texte de Hegel se révèle cruciale, car c'est d'elle que provient la présence dans l'argumentation de Marx de la problématique de la démocratie comme thème spécifique³⁶². En ce qui concerne la manière dont la famille et la société civile passent de la condition de présupposés et d'éléments actifs dans la constitution de l'État à celui d'objets ou de moments objectifs de l'État, Marx soutient que Hegel prend les sujets réels pour des prédicats

³⁵⁹ « [...] aber nur als die Menge - eine formlose Masse, deren Bewegung und Tun eben damit nur elementarisch, vernunftlos, wild und fürchterlich wäre ».

³⁶⁰ « Wie man in Beziehung auf Verfassung noch vom *Volke*, dieser unorganischen Gesamtheit, sprechen hört, so kann man schon zum voraus wissen, daß man nur Allgemeinheiten und schiefe Deklamationen zu erwarten hat ».

³⁶¹ « *Das Volk*, ohne seinen Monarchen und die eben damit notwendig und unmittelbar zusammenhängende *Gliederung* des Ganzen genommen, ist die formlose Masse, die kein Staat mehr ist und der *keine* der Bestimmungen, die nur in dem *in sich geformten* Ganzen vorhanden sind [...] ».

³⁶² Marilena Chauí accorde elle aussi une importance centrale à ce paragraphe dans son texte sur la relation entre Marx et Spinoza. Cf. CHAUI, 1983, p. 10.

et les prédicats pour des sujets. De même, Hegel non seulement déduit le peuple de la souveraineté, mais, en abstrayant le terme de ses bases réelles, il cherche à subjectiver la souveraineté en la personne du monarque. Ainsi, « au lieu de les concevoir ³⁶³ comme les prédicats de ses sujets, Hegel transforme les prédicats indépendants, de manière mystique, en ses sujets »³⁶⁴ (MARX, 1981i, p. 224). L'existence des prédicats est à ce titre assimilée au sujet, tandis que le sujet est l'existence même de la subjectivité, de la même manière que la personne est l'existence même de la personnalité. Ainsi, Hegel déduit le monarque du concept de souveraineté parce qu'il part de l'idée de souveraineté, qui n'est rien d'autre que le prédicat de sujets réels, et la transforme en sujet, dont l'incarnation dans un sujet réel impose son identification avec le monarque lui-même. En définitive, la souveraineté, l'essence de l'État, est rendue autonome par rapport au peuple, et celui-ci est alors considéré comme un simple moment de la substance mystique, qui s'incarne dans le monarque³⁶⁵.

La critique de Marx se concentre sur l'aspect théologique et métaphysique de la conception hégélienne de la souveraineté, auquel il oppose une perspective populaire et immanente au social, dont procède, par un développement interne, la souveraineté. Feuerbach est alors une référence cruciale, mais il n'en faut pas moins constater l'innovation de Marx, qui cherche à mettre en œuvre à sa manière la *logique traductive*, en explorant ses conséquences pour la critique de la philosophie politique hégélienne. Cela permet de caractériser l'argumentation de Hegel comme une élaboration *a parte post*, comme le résultat dernier d'une *philosophie positive* qui n'est capable d'opérer que par des tautologies, qui prend les déterminations pour le fond des choses. Un peuple qui vit sous une monarchie ne peut être appréhendé que comme une masse informe en dehors de cette structure qui le détermine. Mais en l'énonçant on se contente de tautologie, car Hegel, en évoquant un peuple déterminé, croit traiter du peuple en général³⁶⁶. On voit là le rôle du questionnement de Marx sur l'identification de la souveraineté au monarque ; cette identification est fautive, même si c'est une fausseté qui

³⁶³ Marx se réfère à la subjectivité (*Subjektivität*) et à la personnalité (*Persönlichkeit*).

³⁶⁴ « Statt sie nun als Prädikate ihrer Subjekte zu fassen, verselbständigt Hegel die Prädikate und läßt sie hinterher auf eine mystische Weise in ihre Subjekte sich verwandeln ».

³⁶⁵ Morfino résume de la manière suivante l'analyse marxienne de l'inversion hégélienne : « Alors, l'empirique, l'arbitre, est interpolé dans le logique, justement parce que le logique apparaît comme une substantification de prédicats qui doivent ensuite trouver un support empirique » (« Dunque l'empirico, l'arbitrio, viene interpolato nel logico, proprio perché il logico si pone come sostantificazione di predicati che poi devono trovare un supporto empirico ») (MORFINO, 2013, p. 5).

³⁶⁶ Sur cet aspect, cf. MARX 1981i, p. 230.

existe (MARX, 1981i, p. 230). Le questionnement de Marx révèle de fortes affinités avec Feuerbach, mais aussi avec Spinoza, dont l'analyse du théologico-politique lui était familière depuis quelques années. Voilà ce que dit Marx :

Dans la monarchie, le tout, le peuple, est subsumé sous un de ses modes d'existence, la constitution politique ; dans la démocratie la *constitution même* apparaît seulement comme *une* détermination, c'est-à-dire l'auto-détermination du peuple. Dans la monarchie nous avons le peuple de la constitution ; dans la démocratie, la constitution du peuple. La démocratie est *l'énigme* solutionnée de toutes les constitutions. Ici, la constitution n'est pas seulement *en soi*, selon l'essence, mais bien constamment renvoyée à *l'existence*, selon la réalité effective, dans son fondement effectif, les *hommes effectifs*, le *peuple effectif*, et placée comme l'œuvre même du peuple. La constitution apparaît comme ce qu'elle est, le produit libre de l'homme ; on pourrait dire en un certain sens que cela vaut également pour la monarchie constitutionnelle, mais la différence spécifique de la démocratie est que, ici, la *constitution* en général est seulement un moment de l'existence du peuple – qui n'est pas la *constitution politique* qui forme en elle-même l'État.

Hegel part de l'État et fait de l'homme l'État subjectivé ; la démocratie part de l'homme et fait de l'État l'homme objectivé. De la même manière que la religion ne crée pas l'homme, mais que l'homme crée la religion, de même aussi ce n'est pas la constitution qui crée le peuple, mais le peuple qui crée la constitution. La démocratie, sous un certain aspect, est pour les autres formes d'État comme le christianisme pour les autres religions. Le christianisme est la religion *κατ' ἐξοχήν* [par excellence], *l'essence de la religion*, l'homme divinisé comme une religion *particulière*. Ainsi la démocratie est également *l'essence de toute constitution politique*, l'homme socialisé est comme une constitution *particulière*. Elle est en rapport avec les autres constitutions tout comme le genre est en rapport avec les espèces – sauf qu'ici le genre lui-même apparaît comme existant, et par conséquent, comme une espèce *particulière* face aux autres dont les existences ne correspondent pas à leurs essences. La démocratie est en rapport avec toutes les autres formes d'État autant qu'avec son Ancien Testament. L'homme n'existe pas en raison de la loi, mais c'est la loi qui existe en raison de l'homme ; il s'agit d'une *manifestation humaine*, tandis que dans les autres formes d'État ; l'homme est une *manifestation de la loi*. Telle est la différence fondamentale de la démocratie³⁶⁷ (MARX, 1981f, p. 231).

³⁶⁷« In der Monarchie ist das Ganze, das Volk, unter eine seiner Daseinsweisen, die politische Verfassung, subsumiert; in der Demokratie erscheint die *Verfassung selbst* nur als *eine* Bestimmung, und zwar Selbstbestimmung des Volkes. In der Monarchie haben wir das Volk der Verfassung; in der Demokratie die Verfassung des Volkes. Die Demokratie ist das aufgelöste *Rätsel* aller Verfassungen. Hier ist die Verfassung nicht nur an sich, dem Wesen nach; sondern der *Existenz*, der Wirklichkeit nach in ihren wirklichen Grund, den *wirklichen Menschen*, das *wirkliche Volk*, stets zurückgeführt und als sein *eignes* Werk gesetzt. Die Verfassung erscheint als das, was sie ist, freies Produkt des Menschen; man könnte sagen, daß dies in gewisser Beziehung auch von der konstitutionellen Monarchie gelte, allein der spezifische Unterschied der Demokratie ist, daß hier die *Verfassung* überhaupt nur *ein* Daseinsmoment des Volkes, daß nicht die *politische Verfassung* für sich den Staat bildet ».

« Hegel geht vom Staat aus und macht den Menschen zum versubjektivierten Staat; die Demokratie geht vom Menschen aus und macht den Staat zum verobjektivierten Menschen. Wie die Religion nicht den Menschen, sondern wie der Mensch die Religion schafft, so schafft nicht die Verfassung das Volk, sondern das Volk die Verfassung. Die Demokratie verhält sich in gewisser Hinsicht zu allen übrigen Staatsformen, wie das Christentum sich zu allen übrigen Religionen verhält. Das Christentum ist die Religion *κατ' ἐξοχήν* [vorzugsweise], das *Wesen der Religion*, der deifizierte Mensch als eine *besondere* Religion. So ist die Demokratie das *Wesen aller Staatsverfassung*, der sozialisierte Mensch, als eine *besondere* Staatsverfassung; sie verhält sich zu den übrigen Verfassungen, wie die Gattung sich zu ihren Arten verhält, nur daß hier die Gattung selbst als Existenz, darum

Pour Marx, la démocratie est en même temps la forme et le contenu de la politique³⁶⁸, tandis que la monarchie désigne uniquement une forme, mais pas simplement une forme indifférente au contenu – une forme qui falsifie (*verfälschen*) son contenu³⁶⁹ (MARX, 1981i, p. 230). La démocratie de Marx est le corollaire même de l'homme en tant que *zoon politikon*, ce qui correspond à son appréhension en tant que *Gattungswesen*, en tant qu'être générique, d'après la formule feuerbachienne. Morfino nomme *dialectique boîteuse* cette dialectique inégale, qui inclut la monarchie et la démocratie, dans la mesure où « la démocratie est la vérité de la monarchie, non le contraire ; la démocratie peut être conçue pour elle-même, non la monarchie [...] ; dans la démocratie, chaque élément est un élément du peuple, tandis que dans la monarchie un élément s'en sépare »³⁷⁰ (MORFINO, 2013, p. 10). La démocratie est donc la *Verfassungsgattung*, la constitution politique par excellence, réconciliation entre l'essence et l'existence. Morfino aussi bien qu'Abensour, en dépit des différences notables qui séparent leurs interprétations de Marx³⁷¹, s'accordent pour souligner les affinités qui existent entre

gegenüber den dem Wesen nicht entsprechenden Existenzen selbst als eine *besondere* Art erscheint. Die Demokratie verhält sich zu allen übrigen Staatsformen als ihrem alten Testament. Der Mensch ist nicht des Gesetzes, sondern das Gesetz ist des Menschen wegen da, es ist *menschliches Dasein*, während in den andern der Mensch das *gesetzliche Dasein* ist. Das ist die Grunddifferenz der Demokratie ».

³⁶⁸ Les termes utilisés en allemand sont *Inhalt* (contenu) et *Form* (forme).

³⁶⁹ Malgré certaines ressemblances avec Spinoza, Marx apparaît ici en définitive résolument plus proche de Feuerbach. L'argumentation de Marx procède du postulat d'une distance entre l'essence et l'existence, ce qui est incompatible avec la perspective spinoziste (*E*, II, def. 2, p. 92). En outre, en s'appuyant sur les œuvres politiques de Spinoza, on ne peut pas dire que la monarchie ou l'aristocratie constituent une falsification du contenu de la politique. Toutes deux doivent plutôt être évaluées à partir des présupposés de leurs formes, et non en fonction d'un contenu transcendant. Chaque type d'État a sa propre essence, et il n'y a pas d'État en général. En effet, les institutions de chaque État doivent être jugées en fonction de la libération de la *multitudinis potentia* qui leur est propre, ce qui veut dire que chaque État sera plus conforme à sa forme si ses institutions s'ajustent mieux à l'effort pour persévérer dans leur existence qui est propre à leur forme. Ce n'est pas donc l'État comme un tout qui peut falsifier la forme, car cela voudrait dire que quelque chose entre directement en contradiction avec soi-même ; ce qui est plutôt en jeu, pour Spinoza, c'est l'existence d'institutions qui ne permettent pas l'expression adéquate de la *multitudinis potentia*, et font passer les hommes, comme nous l'avons vu dans le *chapitre 5*, de la condition d'êtres rationnels à celle de bêtes ou d'automates (*TTP*, XX, § 6, p. 636), ce qui entraîne de graves dangers quant à la préservation de l'État (cf. MATHERON, 1988, p. 351 et p. 427-428). Il faut également souligner, à propos de la théorie politique spinoziste, que, bien que la démocratie favorise *ipso facto* l'expression de la *multitudinis potentia*, la monarchie autant que l'aristocratie ne pourront jamais l'exprimer qu'indirectement, et ce à la condition qu'un équilibre collectif issu de l'arrangement institutionnel permette que le désir de quelques-uns n'entre pas en contradiction avec le désir de la multitude.

³⁷⁰ « la democrazia è la verità della monarchia, ma non viceversa; la monarchia è un'inconseguenza della democrazia, ma non viceversa; la democrazia può essere concepita per se stessa, la monarchia no [...] nella democrazia ogni elemento è un momento del popolo, mentre nella monarchia un elemento si stacca da esso ».

³⁷¹ La principale différence entre les deux tient à la manière dont chacun aborde les œuvres de jeunesse de Marx. Tandis qu'Abensour souligne la continuité entre ces œuvres et celles qui sont considérées comme les œuvres de la

l'argumentation de Marx et la méthode feuerbachienne. Il est vrai que Marx ne tente même pas d'occulter cette relation, et établit lui-même un parallélisme entre l'analyse de la politique et la manière dont Feuerbach interprétait le christianisme par rapport au phénomène religieux en général.

Appliquée à la politique, cette sensibilité feuerbachienne devient, sous la plume de Marx, une manière de concevoir la réconciliation entre l'être et le devoir-être sans passer par l'aval démiurgique de l'autorité politique. Dans ses *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie*, Feuerbach affirmait : « L'homme est l'essence fondamentale de l'État. L'État est la totalité réalisée, élaborée et explicitée de l'essence humaine » (FEUERBACH, 1960b, p. 167). À la différence de Hegel, Marx valorise donc l'expérience des révolutionnaires français, justement parce qu'ils ne se sont pas arrêtés à la seule dimension politique : dans la véritable démocratie, il faut que l'État politique périsse³⁷²; au fond, dans tous les États qui ne sont pas démocratiques, la loi, la constitution, bref tous les aspects de la sphère politique instituée, parce qu'ils sont en contradiction avec eux-mêmes, dominant sans que leur souveraineté pénètre matériellement la réalité sociale, de sorte que tous les États sont marqués par une impuissance, par une limitation qui leur est propre. En effet, seule la démocratie, parce qu'elle est la réconciliation du fond de la politique avec sa forme, de l'essence politique des hommes avec les institutions, peut constituer une véritable souveraineté. La démocratie correspond ainsi, comme nous l'avons vu au *chapitre 3*, à l'émancipation humaine, tel que la définit Marx dans *Sur la question juive* ; elle correspond au dépassement du dualisme entre État politique et société civile. La démocratie représente ainsi la seule voie de transformation cohérente, car elle est la seule manifestation authentique de l'essence politique de l'homme, qui se réapproprie avec elle ses forces naturelles auparavant aliénées. Si Hegel avait formulé le dépassement de la dichotomie entre État et société en accordant la primauté au premier au détriment de la seconde, Marx conçoit quant à lui une solution de dépassement alternative, qui, à travers la logique traductive feuerbachienne, place au premier plan la société.

maturité, Morfino se maintient quant à lui dans la continuité d'interprètes comme Della Volpe et Althusser, qui insistent sur la discontinuité.

³⁷² La phrase de Marx est la suivante : « les Français modernes ont compris la chose suivante : que dans la véritable démocratie l'État politique doit périr » (« Die neueren Franzosen haben dies so aufgefaßt, daß in der wahren Demokratie der politische Staat untergehe ») (MARX, 1981i, p. 232).

6.2. La démocratie comme énigme résolue du politique

Nous avons souligné au *chapitre 4* la manière dont les lectures du *Traité théologico-politique* faites par Marx, aboutissant à la compilation d'un véritable montage, étaient liées à son activité militante au sein de la *Rheinische Zeitung*. À cette période, l'argumentation de Marx s'appuyait fréquemment sur une sensibilité proche de la pensée politique de Kant et de Fichte, ce qui se manifestait dans sa critique du *continuum* théologico-politique, qui impliquait le despotisme et la censure en plus de la perpétuation des institutions féodales. Bien que les réserves contenues dans les textes de Feuerbach au sujet de Spinoza – à qui, comme nous l'avons vu il attribuait un rôle fondamental dans le développement de la philosophie spéculative – il est aussi certain que dans les *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie*, Feuerbach situe l'athéisme dans la continuité du panthéisme spinoziste : « Le panthéisme est la conséquence nécessaire de la théologie (ou du théisme), il est la théologie conséquente; l'athéisme est la conséquence nécessaire du "panthéisme", le "panthéisme" conséquent »³⁷³ (FEUERBACH, 1960b, p. 140). Ce que l'on observe, dans la critique adressée par Marx à Hegel, ce n'est donc pas seulement la reprise de la logique traductive feuerbachienne, mais c'est en même temps l'application de seconde main, la saisie en contrebande, de certains principes philosophiques de Spinoza, tels qu'ils ont été reçus par Feuerbach³⁷⁴, au-delà de la seule récupération de quelques éléments provenant de sa lecture du *TTP*.

Il nous faut une fois de plus évoquer la nécessité de penser la relation entre Spinoza et Marx au-delà du paradigme de l'influence, à travers l'image d'un fil rouge, susceptible de mettre en évidence aussi bien les continuités que les discontinuités qui caractérisent la réception du spinozisme – plus que de Spinoza lui-même – dans le contexte intellectuel européen. Yves Citton propose de substituer à la notion d'influence la notion d'invention, qui permettrait justement de rendre compte des ambiguïtés qui ont marqué la dissémination de la pensée de Spinoza (CITTON, 2007, p. 312). En ce qui concerne les affinités entre d'un côté la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* et de l'autre la philosophie politique spinoziste, il s'agit de les

³⁷³ Comme le soutient Bensussan à propos de ce passage, il faut rappeler que Feuerbach assimilait le panthéisme à la philosophie de Spinoza, et l'athéisme, à la nouvelle philosophie allemande, dont il était d'ailleurs l'un des porte-voix (BENSUSSAN, 2007, p. 116).

³⁷⁴ Dans le *chapitre 4*, nous avons vu comment certaines formulations spinozistes présentes chez Feuerbach, étaient parvenues jusqu'à Marx et figuraient dans *La Sainte Famille*.

penser en ayant en vue la façon dont Marx retravaille les contenus du spinozisme, en s'appuyant sur ses lectures du *Traité théologico-politique*, sur ses lectures indirectes de Spinoza – que ce soit à travers Hegel ou Feuerbach – outre de nombreuses autres sources parmi les propagateurs et les transformateurs du spinozisme en Allemagne et en Europe. Ce travail d'investigation ne peut donc pas rester prisonnier de l'image de la continuité, qui s'impose nécessairement lorsque nous pensons en termes d'influence .

Marx avait élaboré son *montage* du *TTP* environ deux ans avant de rédiger la *Critique de la philosophie du droit de Hegel*. Ce qu'on y observe toutefois, c'est avant tout l'association d'une inspiration feuerbachienne, dans laquelle Spinoza joue un rôle essentiel, avec quelques idées dont nous pouvons supposer en toute rigueur qu'elles ont été assimilées par Marx à partir de ses lectures de Spinoza en 1841. Il n'est pas dans notre intention de proposer une analyse détaillée de la relation entre le concept de démocratie présent dans la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* et la philosophie politique de Rousseau³⁷⁵. À ce sujet, Morfino considère, à partir de l'examen du cahier de notes dédié au *Contrat social*³⁷⁶ – élaboré en 1843, c'est-à-dire au moment même où il rédigeait ses considérations sur la philosophie du droit hégélienne - , que Rousseau ne constitue pas pour Marx un modèle pour ce qui a trait à son concept de démocratie, ne serait-ce que parce que la démocratie est dévalorisée par Rousseau. Ce que Marx retient de Rousseau, c'est surtout son analyse de l'aliénation. En ce sens, Morfino souligne que « Marx trouve chez Rousseau les termes-clés de l'aliénation de l'essence humaine dans le pacte social (l'aliénation totale de chaque associé), au profit de la création d'une entité métaphysique qui, ensuite s'oppose, comme quelque chose d'étranger (la volonté générale), aux individus qui l'ont créée »³⁷⁷ (MORFINO, 2013, p. 19). À partir des annotations de Marx, on peut suivre la manière dont celui-ci interprète l'argumentation rousseauiste, dont la préférence pour la république abolit l'aliénation monarchique par le biais du champ abstrait de l'État, sans abolir la séparation du public et du privé. La solution de Marx ne pouvait pas être plus distincte. En optant pour la démocratie plutôt que pour la république, Marx entrevoit le dépassement de l'aliénation

³⁷⁵ La référence la plus évidente est ici Della Volpe, dont l'essai *Rousseau et Marx* a été originalement publié en 1957.

³⁷⁶ La MEGA IV. 2, datant de 1981, a publié six cahiers de notes rédigés par Marx pendant son séjour à Kreuznach. Le deuxième cahier comporte huit sections, la quatrième étant consacrée aux annotations prises à partir du *Contrat social* de Rousseau (p. 91-101).

³⁷⁷ « Marx ritrova in Rousseau i termini chiave dell'alienazione dell'essenza umana nel patto sociale (l'alienazione totale di ciascun associato) a vantaggio della creazione di un ente metafisico che poi si oppone, come un che di estraneo (la volontà generale), agli individui che lo hanno creato »

monarchique, c'est-à-dire de la contradiction entre l'État et la société civile, par le biais de la dimension sociale. En somme, si pour Rousseau, c'est la république qui permet la négation de l'aliénation monarchique, pour Marx, cela ne peut se faire que par le biais d'une démocratie, qui abolit justement la séparation sur laquelle la république est construite. Marx valorise davantage la dimension spinoziste présente chez Feuerbach que sa dimension rousseauiste.

Bien qu'il n'y ait pas d'élément qui nous permette d'affirmer que Marx a effectivement lu le *Traité politique* de Spinoza – d'où il aurait pu tirer l'idée de la démocratie comme seul régime politique *absolu en tout* (*TP*, XI, § 1, p. 268) – Marx a retenu, dans son montage du *TTP*, la conception de l'État démocratique comme étant le plus naturel car le plus proche de la liberté que la nature concède à chacun (*TTP*, XVI, § 11, p. 520), comme le montre le fragment 75. Cette formulation semble être au centre de l'argumentation marxienne au sujet de la démocratie comme *Verfassungsgattung*, c'est-à-dire, comme étant la constitution politique par excellence. On dénote en effet à la lecture du *Traité théologico-politique* la présence d'une argumentation qui n'admet pas la séparation de la souveraineté par rapport à la puissance de la vie collective. En ce sens, la philosophie politique de Spinoza constitue, aux côtés de l'inspiration feuerbachienne, un axe fondamental du discours de Marx. Même si Marx ne parle pas encore alors d'émancipation, la caractérisation de la démocratie comme vérité de la politique laisse apparaître la présence de ce concept à même son absence ; au fond, en analysant la politique à partir de la logique de la résolution de l'énigme, Marx prend pour horizon un idéal de transparence, qui constitue l'une des dimensions du concept d'émancipation³⁷⁸. D'après Laclau, l'élément de la transparence se caractérise par la croyance que « si l'aliénation, dans ses différents aspects – religieux, politique, économique, etc – est totalement éradiquée, il n'y aura plus que l'absolue coïncidence de l'essence humaine avec elle-même et il n'y aura pas d'espace pour aucune relation de pouvoir ou de représentation »³⁷⁹ (LACLAU, 1996, p. 1).

On perçoit alors la présence d'un discours *méta-politique*, où la vérité de la politique est à chaque foi déplacée vers une dimension qui reste séparée d'elle, puisque ce qui importe, c'est de dévoiler une vérité sous-jacente et, en la mettant au jour, de défaire l'aliénation *dominante*. Partant, le social est conçu comme la vérité de la politique, comme une vérité qui ne peut être

³⁷⁸ Nous faisons référence, comme dans le *chapitre 2*, à l'analyse du concept d'« émancipation » par Laclau.

³⁷⁹ « if alienation in its various aspects - religious, political, economic, etcetera - has been radically eradicated, there is only the absolute coincidence of human essence with itself and there is no room for any relation of either power or representation ».

conçue qu'en des termes négatifs, c'est-à-dire comme un dévoilement du faux. L'assimilation du faux à la politique est le cœur d'une sensibilité méta-politique qui s'insurge contre l'exaltation inhérente à toute conception para-politique, dont la distance par rapport au social constitue précisément le point archimédien. En ce sens, dans l'objectif de dépasser le paradigme hégélien, on ne pourrait pas attendre de Marx qu'il reprenne son concept de démocratie à Rousseau, qui avait à cet égard forgé une philosophie politique contraire aux exigences méta-politiques que se fixait alors Marx. Conduit vers une conception de la politique qui, selon la logique de la transparence, affirmait la démocratie comme énigme résolue de la politique, Marx utilise Spinoza à sa manière, comme un critique de la domination et comme un penseur de l'émancipation³⁸⁰.

La logique de la transparence, inhérente à la formulation classique du concept d'émancipation, met en jeu une certaine conception de l'essence que nous pourrions attribuer à Feuerbach, mais qui nous semble inadéquate lorsqu'on la confronte aux textes de Spinoza. L'essence dont parle Feuerbach est une donnée naturelle, dont l'aliénation a seulement besoin d'être révélée pour prendre d'assaut l'existence, devenant effectivement tout ce qu'elle est déjà en droit. Dans ce cadre, transformer le monde signifie ouvrir la voie à l'existence d'une essence humaine pré-conçue, de telle manière que nous puissions la reconnaître comme l'effet de sa propre affirmation. Spinoza, quant à lui, considère qu'il existe une réciprocity incontournable entre l'essence et l'existence (*E*, II, def. 2, p. 92), d'où dérive le caractère relationnel de son ontologie, ainsi que deux différences fondamentales entre sa philosophie et celle de Feuerbach : Spinoza n'est ni un penseur des Lumières ni un penseur humaniste³⁸¹. Comme nous l'avons vu

³⁸⁰ C'est peut-être pour des raisons similaires que Bensussan, lorsqu'il rédige l'entrée « émancipation » du *Dictionnaire critique du marxisme* (BENSUSSAN, 1999, p. 382-384), souligne dès l'ouverture du texte la résonance spinoziste du concept, qui renvoie au *Traité politique*. En même temps, Bensussan fait référence au *Contrat social* de Rousseau, dont l'idée de réappropriation par l'homme de ses propres forces est au fondement du concept d'émancipation. Si l'on se base sur ces indications de Bensussan, et si l'on a en vue l'analyse de la *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, on peut sans doute confirmer la thèse selon laquelle, même si Marx avait eu recours à Spinoza pour forger son concept de démocratie, il présente également une certaine sensibilité rousseauiste, qu'il l'ait directement acquise au contact de Rousseau, ou par l'intermédiaire de Feuerbach.

³⁸¹ Cette distinction a été établie par Marilena Chauvi dans son texte « O jovem Marx leitor de Espinosa » (« Le jeune Marx lecteur de Spinoza ») et remonte à l'analyse menée par Jean-Pierre Osier dans son introduction à la traduction française de *L'Essence du christianisme* (OSIER, 1968, p. 11) ; le titre de la première section de l'introduction d'Osier (« Soit Spinoza soit Feuerbach ») est nettement une référence à l'expression *aut Deus aut Natura*, que nous avons analysée plus haut. Comme le soutient Osier, la vision feuerbachienne de la religion s'est considérablement modifiée entre 1838 et 1841, c'est-à-dire entre la publication de son ouvrage sur Bayle (*Pierre Bayle nach seinen für die Geschichte der Philosophie und der Menschheit interessantesten Momenten*) et la publication de *L'Essence du christianisme*, période où il abandonne une approche plus classique issue des Lumières

dans le *chapitre 4*, Spinoza ne s'identifie pas à la posture typique des Lumières qui tient la religion pour le résultat d'une erreur spéculative, de sorte qu'elle est toujours associée à une dynamique d'aliénation et de servitude. La superstition est le corollaire de l'inscription de l'homme dans le monde ; car l'homme, étant un mode fini, est sujet à la dispersion d'événements dont les causes sont fréquemment ignorées, ce qui crée une oscillation continue entre la crainte et l'espérance. La religion n'est pas absurde pour Spinoza, ce qui est absurde c'est la confusion entre la raison et la religion, qui vise à ce que la religion s'exprime rationnellement, et la raison, religieusement (OSIER, 1968, p. 11). Par ailleurs, dans le même ordre d'idée, étant donné que l'homme est inscrit dans l'ordre général et commun de la nature, toutes les formulations qui lui concèdent une place privilégiée ou supérieure sont par là mises à terre.

La condition naturelle de l'homme, son inscription immédiate dans le monde, n'implique aucune transparence, mais bien une opacité, qui est l'effet même de la déconstruction de tout postulat qui accorde un privilège à l'humanité, la concevant comme un *imperium in imperio*. Si Spinoza refuse d'accorder tout privilège à l'humain, c'est certainement dû à la manière dont il valorise deux thèmes, présents également dans l'œuvre de Feuerbach : l'imagination et les affects. L'imagination chez Spinoza constitue un *Lebenswelt*³⁸², c'est-à-dire une réalité immédiate, constituée par la manière dont nous vivons et interagissons avec notre monde. En ce sens, « l'imagination est faite de mots, de représentations, de concepts, de passions, de gestes, de conduites, de pratiques, d'interdits, qui ne peuvent faire l'objet d'un simple dévoilement, de la réappropriation de l'essence générique aliénée tout ce qui la compose »³⁸³ (MORFINO, 2013, p. 23). La conception de la démocratie développée par Spinoza implique à n'en pas douter l'image d'un pouvoir qui se présente comme un moment immanent et toujours révocable de la puissance de la multitude. Mais cette relation ne peut pas être comprises, pour Spinoza, à partir

au profit d'une approche plus personnelle du phénomène religieux (cf. OSIER, 1968, p. 12-14). Nous faisons nôtres ici les conclusions de Chauí, mais avec quelques réserves. En premier lieu, la distinction entre Feuerbach et Spinoza est appréhendée négativement, ce qui n'est pas nécessairement une bonne manière de présenter cette différence. On voit donc que Spinoza peut être sous de nombreux aspects identifié aux Lumières, avec ici encore un certain nombre de réserves – nous renvoyons à l'ouvrage de Jonathan Israel – mais aussi à l'humanisme, bien que ce ne soit pas l'humanisme classique, mais bien un humanisme « réel », sans optimisme ni utopie, un humanisme qui appréhende ce fait incontournable que l'homme est un mode fini inscrit dans l'ordre commun de la Nature.

³⁸² À ce titre nous renvoyons le lecteur au texte d'Althusser intitulé « L'unique tradition matérialiste » (ALTHUSSER, 1993a, p. 79-81 e p. 84).

³⁸³ « l'immaginazione è fatta di parole, rappresentazioni, concetti, passioni, gesti, condotte, pratiche, interdetti, che non possono essere l'oggetto di un semplice disvelamento, della riappropriazione dell'essenza generica in essi alienata ».

de la logique de l'inversion de l'inversion, du dévoilement, car elle perd alors de vue le fait que toutes les formes politiques existantes impliquent une relation pleinement positive et affirmative vis-à-vis de la puissance de la multitude, ce qui veut dire qu'il n'existe aucune société sur terre qui ne soit pas une expression de la productivité humaine. Lorsque Spinoza affirme, dans le *Traité théologico-politique*, que les hommes combattent pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut (*TTP*, préface, p. 62), il ne veut pas dire que les hommes le font simplement par erreur ou qu'ils auraient été convertis en quelque chose de différent de ce qu'ils sont.

Le caractère relationnel de l'ontologie spinoziste est ici directement lié à sa conception de l'essence humaine, que Spinoza définit comme étant égale au désir - « le Désir est l'essence même de l'homme » (*E*, III, définitions des affects, 1, p. 304)³⁸⁴⁻³⁸⁵ C'est sur cette base que Spinoza affirme que les hommes sont plus souvent conduits par le désir aveugle que par la raison, de sorte qu'ils doivent être définis par « tout appétit par lequel ils sont déterminés à agir et à s'efforcer de se conserver »³⁸⁶ (*TP*, chap. II, § 2, p. 97). En même temps, il faut rappeler que, puisque l'homme est une partie de la nature, on ne peut pas imaginer une seconde qu'il se soustraie et qu'il cesse de subir d'autres changements outre ceux qui peuvent être compris exclusivement par sa propre nature et dont il est la cause adéquate » (*E*, IV, prop. 4). Or le désir, selon Spinoza, ne peut envelopper que sa propre affirmation ; il est indissociable de la nature humaine. Ainsi, étant donné que les hommes sont toujours soumis à l'ordre commun de la nature, ils restent toujours sujets aux passions, non pas parce que ces dernières représenteraient leur soumission à une puissance qui leur est extérieure, mais parce qu'elles sont le corollaire de sa condition naturelle. En luttant pour la servitude comme s'il s'agissait de son salut, on voit donc que les hommes cherchent dans la servitude leur propre salut, l'affirmation même de leur essence. La servitude est donc l'indice du caractère paradoxal de tous les objets de désir des hommes, si bien que même dans sa négativité la plus radicale, la servitude peut être naturellement désirable³⁸⁷. Voilà pourquoi Bove affirme que « le secret le plus profond de la

³⁸⁴ « Cupiditas est ipsa hominis essentia ».

³⁸⁵ Cf. aussi *E*, III, prop. 9, sc., p. 218.

³⁸⁶ “tout appétit par lequel ils sont déterminés à agir et s’efforcent de se conserver” [quocunque appetitu, quo ad agendum determinantur quoque se consevare conatur].

³⁸⁷ Pour une analyse de ce problème central pour la politique spinoziste, nous renvoyons le lecteur à *La Stratégie du conatus*, de Bove (BOVE, 1996, p. 180).

force (et du pouvoir de la superstition), c'est la force même ou la puissance du *conatus* » (BOVE, 1996, p. 186). C'est pourquoi, avec la logique traductive feuerbachienne, « dans la simple inversion sujet-prédicat, dans le dévoilement, on perd la puissance théorique qu'Althusser nomme justement le matérialisme de l'imaginaire spinoziste »³⁸⁸ (MORFINO, 2013, p. 23).

6.3. *Les Manuscrits économique-philosophiques de 1844 : matérialisme et humanisme*

La question de la transformation reste prisonnière chez Feuerbach de la logique traductive, qui n'est rien d'autre que l'horizon même de la transparence, si bien que l'aliénation est pensée conformément à l'image d'une extériorisation du sujet dans l'objet, dont l'inversion doit à son tour être pensée à partir du retour à soi du sujet. Si Rancière a raison de voir chez Marx le modèle d'une interprétation méta-politique, comme nous l'avons vu au *chapitre 3*, cette perspective ne se justifie véritablement que dans la mesure où nous prenons en compte les ouvrages de Marx plus fortement associées à Feuerbach, comme c'est le cas des ouvrages rédigés lors de son séjour à Kreuznach et de son installation à Bruxelles – c'est-à-dire entre l'été 1843 et février 1845. C'est à cette période que Marx, après avoir écrit une thèse de doctorat sur Démocrite et Épicure quelques années auparavant, en vient à revendiquer un certain matérialisme, qu'il ne tarderait pas à abandonner à partir des *Thèses sur Feuerbach*, au profit du matérialisme pratique³⁸⁹. Nous considérons que les limitations dans la conception du politique sont ouvertement méta-politique tant que Marx se maintient dans l'horizon d'un *matérialisme sensualiste*, comme c'est le cas du matérialisme de Feuerbach, qui est conçu selon un régime de transparence.

Les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* sont fortement influencés par Feuerbach, à qui Marx fait référence de manière élogieuse dès la préface du texte : « c'est seulement à partir de *Feuerbach* que commence la critique *positive*, humaniste et

³⁸⁸ « nella semplice inversione soggetto-predicato, nel disvelamento, si perde la potenza teorica di ciò che Althusser ha giustamente chiamato il materialismo dell'immaginario spinoziano ».

³⁸⁹ Nous faisons brièvement référence à cette question dans le *chapitre 4*.

naturaliste »³⁹⁰ (MARX, 1968d, p. 468). En effet, Feuerbach était alors aux yeux de Marx « le véritable conquistador de la vieille philosophie »³⁹¹ (MARX, 1968d, p. 569), et ce pour trois raisons : i) par sa démonstration du fait que la philosophie souffrait de la même conscience invertie qui affectait la dynamique religieuse, ii) parce qu'il établit le véritable matérialisme et la véritable science et iii) pour sa critique de la conception de la dialectique hégélienne comme négation de la négation. Il y a à n'en pas douter quelque chose de profondément positif dans la perspective feuerbachienne et dans son matérialisme, dans la mesure où l'on y observe, d'une manière à la fois spinoziste et marxiste, la non-antériorité de la conscience de soi par rapport à la conscience des choses. C'est là d'ailleurs l'un des axes d'articulation de la relation entre le spinozisme et le marxisme tel que les aborde Fischbach³⁹². À partir des *Manuscrits de 1844*, Marx développe une perspective selon laquelle la conscience est toujours seconde et dérivée. En effet, comme le souligne Fischbach, la conception de la conscience, telle qu'elle est exposée par Marx, s'oppose à la tradition idéaliste dans la mesure où, dans ce cas, la conscience de l'objet suppose la conscience de soi (FISCHBACH, 2005, p. 59). Fischbach reprend la formulation suivante de Marx : « la manière dont la conscience est, et la manière dont une chose est pour elle, c'est le *connaître*. Le connaître est son seul acte. Quelque chose vient ainsi à être pour elle, dans la mesure où elle *connaît ce quelque chose* »³⁹³ (MARX, 1968d, p. 580). En ce sens, on remarque, dans la perspective de Marx, l'assimilation de ce qu'avait exposé Feuerbach dans *L'Essence du christianisme*, à savoir, « c'est à son objet que tu connais l'homme »³⁹⁴ (FEUERBACH, 1984, p. 27). C'est en effet à partir du contact avec son objet que l'homme, selon Feuerbach, prend conscience de lui-même.

Il y a en effet une évidente affinité entre cette réflexion et la formulation chez Spinoza de la simultanéité de la conscience des objets et de la conscience de soi. En premier lieu, l'esprit est, selon Spinoza, l'idée du corps (*E*, II, prop. 13, p. 117). Mais cela ne veut pas dire que l'esprit ait l'idée du corps, étant donné que, pour qu'une telle chose soit possible, il devrait en même

³⁹⁰ « Von Feuerbach datiert erst die *positive* humanistische und naturalistische Kritik ».

³⁹¹ « der wahre Überwinder der alten Philosophie ».

³⁹² Les autres axes d'analyse proposés par Fischbach sont : i) la thèse de l'identité entre nature et histoire et ii) la perspective d'une ontologie de l'activité productrice (FISCHBACH, 2005, p. 29). Il faut également souligner la centralité des analyses de Fischbach dans le développement de nos propres impressions au sujet de la relation entre Spinoza et Marx, telle qu'elle apparaît dans les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*.

³⁹³ « Die Art, wie das Bewußtsein ist, und wie etwas für es ist, ist das Wissen. Das Wissen ist sein einziger Akt. Etwas wird daher für dasselbe, insofern es dies *Etwas weiß* ».

³⁹⁴ « Aus dem gegenstande erkennst du den Menschen ».

temps avoir l'idée de tous les autres corps avec lesquels le corps dont il est l'idée se trouve en rapport constant – car lorsque le corps humain est affecté par des corps extérieurs, l'effet produit sur le corps enveloppe simultanément la nature du corps humain lui-même et celle du corps extérieur qui l'affecte (*E*, II, prop. 16, p. 133). C'est pour cette raison que Spinoza soutient que l'esprit humain ne connaît pas le corps humain (*E*, II, prop. 19, p. 139), c'est-à-dire que l'esprit n'a une connaissance confuse que du corps lui-même. C'est pourquoi, en deuxième lieu, l'esprit ne se connaît pas autrement que par le biais des idées et des affections du corps³⁹⁵ (*E*, II, prop. 23, p. 145). En effet, la conscience de soi n'est pas quelque chose d'intact, elle n'est pas constituante, mais constituée, acquise à travers les idées et les affections du corps, qui est l'objet même de l'idée qui en est l'esprit. Cela veut dire que nous nous connaissons à partir de l'assimilation des idées issues de la manière dont nos corps sont constamment affectés par des objets extérieurs à nous. Et il n'y a rien qui puisse arriver à nos corps d'où ne résulte une idée dans l'esprit, car le corps est, en tant qu'être objectif ou mode fini étendu, un « champ de traçabilité »³⁹⁶. En même temps, plus nos corps sont disposés à être affectés d'un grand nombre de manières, plus nos esprits seront capables de percevoir un grand nombre choses³⁹⁷ (*E*, II, prop. 14, p. 131). Il est donc clair que la conscience n'est pas un phénomène premier, puisqu'elle advient par le biais des idées des affections du corps.

À partir de 1843, comme nous l'avons évoqué dans le *chapitre 3*, Marx abandonne toute formulation qui puisse sembler dogmatique ou qui prenne la forme de l'imposition doctrinaire d'un principe au monde, au profit d'une perspective d'éclairement comme auto-engendrement³⁹⁸. Il finit ainsi par entrer en résonance avec une sensibilité spinoziste, qui « consiste moins à rejeter

³⁹⁵ Notons aussi l'importance de la démonstration de la proposition 9 du livre III de l'*Éthique*, où Spinoza ne laisse pas de doutes quant au fait que la conscience n'a rien à voir avec l'auto-transparence de l'esprit, c'est-à-dire avec la réflexivité qui lui est inhérente.

³⁹⁶ C'est là un concept fondamental dans l'analyse menée par Vinciguerra du rapport entre la physique de Spinoza et sa sémiotique, d'où dérive une véritable sémiophysique (VINCIGUERRA, 2005, p. 118). L'argumentation de Vinciguerra a le mérite considérable de montrer que, du fini il ne résulte pas simplement une logique de fragmentation, mais bien aussi de prégnance entre les choses. Dans le cas du corps humain, de sa condition de champ de traçabilité résulte l'aptitude de l'esprit à former des idées de ces traces, qui sont l'indice de la prégnance des choses et expriment la répétition des rencontres entre les corps humains et les corps extérieurs, capables de les affecter et de faire varier leur puissance. Être un objet sensible, être un mode fini, ce n'est pas pâtir, mais conserver et laisser des traces.

³⁹⁷ C'est justement sur cette proposition que Marilena Chauí fonde son interprétation de la libre-nécessité spinoziste ; la liberté « est une puissance pour le multiple simultanément lorsque ce dernier s'explique seulement par les lois nécessaires de notre nature » (« é potência para o múltiplo simultâneo quando este se explica apenas pelas leis necessárias de nossa natureza ») (CHAUÍ, 2011, p. 295).

³⁹⁸ En ce sens, il faut rappeler au lecteur l'importance de la lettre envoyée par Marx à Ruge en septembre 1843. Cf. notamment MARX, 1981g, p. 345-346. O trecho que aqui nos concerne foi transcrito no *capítulo 3*.

en bloc un concept qu'à délimiter d'une manière nouvelle son champ de validité » (JAQUET, 2005, p. 63). Le problème de la conscience n'est donc pas complètement mis de côté, comme s'il s'agissait d'une simple question illusoire. La question se trouve plutôt refondée, c'est-à-dire que la question de la conscience est arrachée de sa position de point archimédien et resituée comme horizon de développement. Nous nous référons donc à nouveau à Fischbach :

Loin que la conscience de soi soit originaire et fondatrice, elle ne peut être que l'horizon d'une quête et ne peut être conquise qu'à la condition d'un devenir-actif consistant en ce que le corps soit autant que possible la cause des événements qui se déroulent en lui, et l'esprit la cause des idées dont il est le siège. Mais le fond sur lequel est susceptible d'émerger la conscience de soi reste toujours la conscience d'autre chose que soi, à savoir la connaissance confuse et mutilée du corps par l'intermédiaire des idées des affections en tant qu'elles enveloppent la nature du corps, et la connaissance également confuse et mutilée qu'a de lui-même l'esprit par l'intermédiaire de la connaissance réflexive des idées des affections du corps (FISCHBACH, 2005, p. 90).

Cet horizon de refondation de la conscience trouverait selon Fischbach dans l'*Éthique* un exemple pratique, dans la mesure où celle-ci intègre la dimension physique à la pensée et conçoit les deux domaines – ou attributs, d'après la classification mise en œuvre par Spinoza – comme l'expression d'une unique réalité naturelle – la substance³⁹⁹. Telle aurait été également l'ambition particulière de Marx, qui commence à la conceptualiser justement dans les *Manuscrits de 1844*, moment où il lui semblait qu'à partir du développement historique de l'industrie humaine s'ouvrirait la perspective d'une unification de la connaissance de l'homme avec la connaissance de la nature⁴⁰⁰. Marx affirme ainsi que « la science de la nature subsumera plus tard la science de l'homme, de même que la science de l'homme subsumera la science naturelle : il y aura *une seule science* »⁴⁰¹ (MARX, 1968d, p. 544). En s'appuyant sur ces propos, Fischbach soutient qu'il n'y a eu aucun type de coupure entre les positionnements de Marx alors définis et ceux de *L'Idéologie allemande*, où Marx affirme ne pas connaître d'autre science que la science de l'histoire :

Nous ne connaissons qu'une seule science, la science de l'histoire. L'histoire peut être examinée de deux côtés et divisée en histoire de la nature et histoire des hommes. Mais les deux côtés ne peuvent pas être séparés ; tant qu'il existera des hommes, l'histoire de la nature et l'histoire des hommes seront indépendantes l'une et l'autre.

³⁹⁹ Les attributs sont, dans le lexique de Spinoza, ce que l'intellect perçoit comme constituant l'essence de la substance (*E*, I, def. 4, p. 15). Les attributs sont infinis et nous n'en connaissons que deux : la pensée et l'étendue, que nous percevons dans la mesure où nous sommes nous mêmes des esprits et des corps (*E*, II, props. 1 et 2, p. 97).

⁴⁰⁰ Nous reprenons ici l'argumentation de Fischbach (cf. FISCHBACH, 2005, p. 91).

⁴⁰¹ « Die Naturwissenschaft wird später ebensowohl die Wissenschaft von dem Menschen wie die Wissenschaft von dem Menschen die Naturwissenschaft unter sich subsumieren: es wird eine Wissenschaft sein ».

L'histoire de la nature, celle qu'on appelle la science naturelle, ne nous concerne pas ici ; mais en ce qui concerne l'histoire des hommes, il faudra l'examiner, car presque toute idéologie se réduit soit à une conception biaisée de cette histoire, soit à une abstraction totale de celle-ci. L'idéologie n'est en elle-même que l'un des côtés de cette histoire ⁴⁰² (MARX, 1978b, p. 18).

Le projet exposé par Marx n'implique pas néanmoins une réconciliation neutre. Ce que vise Marx, c'est l'unification de ces deux sciences sous la forme de la science de l'histoire. L'unité se manifeste alors dans les termes déjà exposés dans les *Manuscripts de 1844* : il s'agit de penser l'unité par le biais du processus historique de transformation sociale et collective de la nature qui singularise les hommes. À ce stade, il faut souligner que, malgré l'effort de Fischbach pour montrer la relation entre les positionnements de Spinoza, Marx et Feuerbach, on ne peut déjà plus voir qu'une forte divergence entre les deux auteurs ; en réalité, à la différence de ces auteurs, Spinoza ne concède aucune espèce de privilège à l'être humain : l'homme n'est pas dans la nature comme un empire dans un empire (*E*, III, pref., p. 199), et se trouve donc dans la même condition que les choses naturelles. L'humanisme de Feuerbach dérive immédiatement de son naturalisme. L'homme ne se distingue pas des autres choses, selon Feuerbach, parce qu'il penserait, mais plutôt par la spécificité même de sa nature sensible, d'où découle que le fait de penser est seulement une conséquence du fait de sentir. On voit là comment Feuerbach comprend le caractère dérivé de la conscience de soi en lien avec les effets produits en nous par l'action d'objets extérieurs, comme il l'a exposé dans ses *Principes de la philosophie du futur*.

Aussi n'avons-nous pas ici non plus besoin de sortir du domaine du sensible pour reconnaître dans l'homme un être supérieur aux animaux. L'homme n'est pas un être particulier, comme l'animal, mais un être universel, qui pour cette raison n'est pas un être limité et captif, mais un être non limité et libre ; car on ne peut dissocier l'universalité, la non-limitation et la liberté. Et cette liberté ne réside pas plus disons dans une faculté particulière, la volonté, que cette universalité ne réside dans une disposition particulière de la faculté de penser, dans la raison ; cette liberté et cette universalité s'étendent à son être total. Sans doute les sens animaux sont plus perçant que les sens humains, mais seulement à l'égard de choses déterminées, nécessairement liées aux besoins de l'animal, et c'est justement cette détermination, cette limitation exclusive à des objets précis qui les rend plus perçants. L'homme n'a pas le flair d'un chien de chasse, ni celui d'un corbeau ; mais c'est uniquement que son odorat peut embrasser toutes les différentes espèces d'odeurs, et qu'il est libre et indifférent à l'égard d'odeurs particulières. Or le sens qui s'élève au-dessus des bornes de la

⁴⁰² « Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte. Die Geschichte kann von zwei Seiten aus betrachtet, in die Geschichte der Natur und die Geschichte der Menschen abgeteilt werden. Beide Seiten sind indes nicht zu trennen; solange Menschen existieren, bedingen sich Geschichte der Natur und Geschichte der Menschen gegenseitig. Die Geschichte der Natur, die sogenannte Naturwissenschaft, geht uns hier nicht an; auf die Geschichte der Menschen werden wir indes einzugehen haben, da fast die ganze Ideologie sich entweder auf eine verdrehte Auffassung dieser Geschichte oder auf eine gänzliche Abstraktion von ihr reduziert. Die Ideologie selbst ist nur eine der Seiten dieser Geschichte ».

particularité et de sa soumission au besoin, s'élève à une signification et une dignité autonomes, théoriques : un sens universel est entendement, une sensibilité universelle est spiritualité (FEUERBACH, 1960c, p. 261)

Le matérialisme de Feuerbach subordonne l'esprit à la matière, ce qui lui permet de concevoir l'unité entre les deux tout en donnant malgré tout la priorité au sensible, au détriment de l'aspect conceptuel de la réalité. Ainsi, si l'essence de l'homme est renvoyée à sa sensibilité, elle n'en est pas moins immédiatement spiritualisée. C'est là que réside la différence fondamentale entre Feuerbach et les autres matérialistes : en réduisant l'homme au sensible, Feuerbach attribue au sensible un substrat humanisé qui prend la forme d'une sensibilité universelle ; au fond, « la matière a sa propre dimension spirituelle, parce qu'elle est la face objective du même principe fondamental, la sensibilité humaine, qui est spirituelle en elle-même »⁴⁰³ (YOVEL, 1989, p. 76). À ce titre, Yovel explique que le matérialisme de Feuerbach consiste en une espèce de « hégélianisme inversé, ou plutôt, un “hégélianisme des sens” : la réalité effective⁴⁰⁴ (*Wirklichkeit*) est atteinte par la perception sensible, à la différence de la raison, mais de telle manière que la face subjective de la perception est unie à sa face objective »⁴⁰⁵ (YOVEL, 1989, p. 205). En fin de compte, la position de Feuerbach apparaît très proche de celle de Hegel, puisque tous deux accordent une place privilégiée à l'humanité par rapport à l'univers naturel. On comprend ainsi que le naturalisme de Feuerbach est un humanisme, formule que Marx reprend dans les *Manuscrits de 1844*⁴⁰⁶ (MARX, 1968d, p. 536). Il s'agit alors d'un humanisme sensualiste, où l'homme est placé au centre de l'univers en tant que pur enfant de la nature : « les humains ne sont pas l'une des nombreuses entités d'une substance naturelle uniforme, comme chez Spinoza ; ils conservent, comme chez Kant, une

⁴⁰³ « Matter has its own spiritual dimension, because it is the object side of the same fundamental principle, human sensibility, which is spiritual in itself ».

⁴⁰⁴ Yovel traduit *Wirklichkeit* par réalité actuelle (*actual reality*), nous choisissons de le traduire par *réalité effective*, pour assurer une plus grande cohérence avec les autres occurrences du terme *Wirklichkeit* tout au long de cette thèse de doctorat.

⁴⁰⁵ « inverted Hegelianism, or rather a ‘Hegelianism of the senses’: actual reality (*Wirklichkeit*) is attained by sens perception rather than reason, but in such a way that the subject side of perception is united with its object side [...] ».

⁴⁰⁶ « Ce communisme est, en tant que naturalisme accompli = humanisme, et en tant qu'humanisme accompli = naturalisme » (« Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus »). On peut dire qu'il s'agit d'une reprise de Feuerbach, mais on note déjà une certaine ré-élaboration conceptuelle.

position privilégié, tels le prisme à travers lequel la nature même et tout le domaine de l'immanence est qualifié et perçu »⁴⁰⁷ (YOVEL, 1989, p. 77).

Le matérialisme de Feuerbach est un étrange matérialisme : un matérialisme dont la matière est en effet spiritualisée. Mais le matérialisme de Marx à cette période possède également à ce moment certaines particularités. À la différence du matérialisme de Feuerbach, Marx cherchait à concevoir un matérialisme susceptible d'assimiler le concept de *Tätigkeit*, d'activité, propre à l'idéalisme. On observe, dans l'argumentation mise en œuvre par Marx dans les *Manuscrits de 1844*, que celui-ci se souciait déjà de concevoir une forme spécifique de matérialisme. Marx cherchait ainsi à dépasser ce qu'il y avait d'idéaliste dans le vieux matérialisme, dans la mesure où celui-ci restait sous le joug d'un principe organisateur de la réalité – non pas l'Esprit, certes, mais bien la matière. Cela signifie que le vieux matérialisme ne concevait pas la vérité comme une activité, et se contentait par là de postuler par le biais d'un acte de contemplation. Marx estimait nécessaire de dépasser cette dimension idéaliste du matérialisme par le recours au concept de sujet, qui, bien qu'il soit un produit de la tradition idéaliste, possédait une base matérialiste, dans la mesure où il admettait que la réalité soit conçue comme activité. Cette sensibilité de Marx conduirait au développement du « matérialisme pratique » (“*praktische Materialismus*”), annoncé pour la première fois dans la huitième thèse sur Feuerbach (MARX, 1978a, p. 7), qui prendrait la forme, avec *l'Idéologie allemande*, du matérialisme historique⁴⁰⁸.

C'est pour ces raisons que Marx affirme, dans la première de ses thèses sur Feuerbach, que le principal défaut de tous les matérialismes élaborés jusqu'à maintenant consiste dans le fait de présenter la réalité sous la forme d'une *Anschaung*, c'est-à-dire d'une contemplation (MARX, 1978a, p. 5). Le matérialisme de Feuerbach impliquerait la priorité et la préséance du fait naturel, incarné dans la perception sensible, qui est purement passive, au détriment de la production matérielle, dont le fondement est quant à elle l'agir humain lui-même, c'est-à-dire la

⁴⁰⁷ « Humans are not one of many entities within a uniform natural substance, as in Spinoza; they maintain, as in Kant, a privileged position, as the prism which nature itself and the whole realm of immanence is qualified and perceived ».

⁴⁰⁸ Nous reprenons ici les considérations d'Étienne Balibar, qui explique que, pour Marx, « de même que le matérialisme traditionnel cache en réalité un fondement idéaliste (la représentation, la contemplation), de même l'idéalisme moderne cache en réalité une orientation matérialiste dans la fonction qu'il attribue au sujet agissant, si du moins on veut bien admettre qu'il y a conflit latent entre l'idée de représentation (interprétation, contemplation) et celle d'activité (travail, pratique, transformation, changement). Et ce qu'il s'est proposé, c'est tout simplement de faire éclater la contradiction, de dissocier représentation et subjectivité, et de faire surgir pour elle-même la catégorie de l'activité pratique » (BALIBAR, 2002, p. 26).

dimension active du réel. Marx reprend à Feuerbach l'identification du naturalisme avec l'humanisme, mais l'arrière-plan d'une telle relation diverge considérablement d'un auteur à l'autre. Bien que ce texte soit profondément influencé par Feuerbach, les *Manuscrits de 1844* annoncent déjà tout le développement ultérieur de la question du matérialisme. Si l'on veut mieux percevoir le contraste avec la formulation de Feuerbach, il suffit de comparer ses *Principes de la philosophie de l'avenir*, cités plus haut, avec le passage suivant des *Manuscrits de 1844* :

L'engendrement pratique d'un *monde objectif*, l'*élaboration* de la nature inorganique est la preuve de l'homme en tant qu'être générique conscient, c'est-à-dire, un être qui se rapporte au genre en tant qu'il est sa propre essence ou avec lui-même en tant qu'être générique. En effet, un animal produit également. Il se construit un nid, une habitation, comme l'abeille, le castor, la fourmi, etc. Pourtant un animal ne produit que ce dont il a immédiatement besoin pour lui ou pour ses rejetons. Il produit de manière unilatérale tandis que l'homme produit de manière universelle ; un animal produit seulement lorsqu'il est en proie à un manque physique immédiat, il ne produit que pour lui-même tandis que l'homme reproduit la nature tout entière ; le produit du premier appartient immédiatement à son corps physique, tandis que l'homme se rapporte librement à son produit. Un animal ne forme des objets qu'en fonction des besoins de l'espèce à laquelle il appartient, tandis que l'homme sait produire comme n'importe quelle espèce, et sait comment appliquer partout, la mesure inhérente aux objets ; c'est pourquoi l'homme aussi forme des objets, selon les lois de la beauté⁴⁰⁹ (MARX, 1968d, p. 516-517).

Pour Marx, l'universalité est exprimée par l'homme à travers sa production matérielle, et non pas immédiatement, de manière passive, par sa perception sensorielle, comme c'est le cas chez Feuerbach. La production matérielle est la manière par laquelle « l'homme imprime son image de la nature inorganique, se reproduisant lui-même dans l'objet et revenant ainsi à lui-même comme étant effectivement humain »⁴¹⁰ (YOVEL, 1989, p. 90). Feuerbach aurait raison lorsqu'il affirme que l'homme est une partie de la nature, mais tort de le concevoir uniquement en termes de réalité sensible, l'appréhendant seulement comme un fait ou une chose

⁴⁰⁹ « Das praktische Erzeugen einer *gegenständlichen Welt*, die *Bearbeitung* der unorganischen Natur ist die Bewährung des Menschen als eines bewußten Gattungswesens, d.h. eines Wesens, das sich zu der Gattung als seinem eignen Wesen oder zu sich als Gattungswesen verhält. Zwar produziert auch das Tier. Es baut sich ein Nest, Wohnungen, wie die Biene, Biber, Ameise etc. Allein es produziert nur, was es unmittelbar für sich oder sein Junges bedarf; es produziert einseitig, während der Mensch universell produziert; es produziert nur unter der Herrschaft des unmittelbaren physischen Bedürfnisses, während der Mensch selbst frei vom physischen Bedürfnis produziert und erst wahrhaft produziert in der Freiheit von demselben; es produziert nur sich selbst, während der Mensch die ganze Natur reproduziert; sein Produkt gehört unmittelbar zu seinem physischen Leib, während der Mensch frei seinem Produkt gegenübertritt. Das Tier formiert nur nach dem Maß und dem Bedürfnis der species, der es angehört, während der Mensch nach dem Maß jeder species zu produzieren weiß und überall das inhärente Maß dem Gegenstand anzulegen weiß; der Mensch formiert daher auch nach den Gesetzen der Schönheit ».

⁴¹⁰ « Man engraves his image on inorganic nature, reproducing himself in the object and thereby coming back into his own as actually human ».

naturelle, et négligeant par conséquent une caractéristique fondamentale de l'être humain, qui est son *activité*, c'est-à-dire la manière particulière dont il met en œuvre son activité naturelle⁴¹¹.

Nous renvoyons à ce titre à l'analyse de Fischbach:

On voit donc que le propre du point de vue philosophique marxien est de ne reconnaître comme réel et effectif ni un monde naturel existant en soi indépendamment de tout rapport aux hommes et à la société humaine, ni un monde proprement humain, social et historique, coupé de toute relation à la nature. Il n'existe ni une pure nature, ni une pure historicité : l'erreur du naturalisme feuerbachien et du matérialisme en général est d'avoir posé l'existence de la première, tandis que l'erreur de l'idéalisme est d'avoir hypostasié l'historicité comme telle au point d'en avoir fait l'attribut essentiel d'un sujet imaginaire comme 'l'esprit'. Cela seul qui existe effectivement, c'est l'unité de la nature et de l'histoire et cette unité est sociale. La société est l'unité même de la nature et de l'histoire : l'histoire humaine ne peut être comprise comme 'une partie *réelle* de l'histoire de la nature' qu'à la condition de comprendre que le rapport humain à la nature est toujours un rapport social et que la nature n'existe pour les hommes que par l'intermédiaire de l'activité sociale par laquelle ils se l'approprient et la transforment (FISCHBACH, 2005, P. 65).

Le primat de l'activité dans la compréhension de l'articulation de l'homme et de la nature et de l'homme avec lui-même prend pour modèle l'idéalisme lui-même, dont Marx cherche à s'éloigner. L'analyse de Yovel démontre à ce titre que l'approche de Marx est « analogue à la relation typique de la conscience avec ses objets, telle qu'elle est présentée par l'idéalisme allemand depuis Kant, que Marx traduit maintenant dans un contexte pratico-matériel »⁴¹² (YOVEL, 1989, p. 91). C'est cette perspective qui conduit Marx à la conclusion que l'homme s'affirme comme être générique (*Gattungswesen*) en imprimant sa forme aux objets qui l'entourent par le biais d'une activité qui vise uniquement sa propre auto-activation⁴¹³ (*Selbstbetätigung*). La production matérielle a donc une valeur spirituelle, car c'est par son biais que se manifeste l'identité de l'homme avec lui-même. L'aliénation consiste alors à réduire la production matérielle au régime de production à travers lequel elle cesse d'affirmer l'homme en tant qu'être générique, ce qui s'effectue par le *travail*, qui est la modalité spécifique de la production matérielle sous le capitalisme. En ce sens, si la tâche qui se présente au matérialisme de Feuerbach impliquait la réunion de l'homme avec sa sensibilité naturelle, ce qui lui

⁴¹¹ La mise en évidence de la question de l'activité comme catégorie fondamentale dans l'articulation de la relation entre Marx et Spinoza a été proposée par Fischbach dans son livre *La production des hommes, Marx avec Spinoza*, publié en 2005.

⁴¹² « is an analogue of the typical relation of consciousness and its object as put forth by German idealism since Kant, which Marx now translates into a pratico-material context ».

⁴¹³ Nous conservons ici la traduction du terme *Selbstbetätigung* proposée par Fischbach.

permettrait de se débarrasser des abstractions qui l'amènent à contempler sa propre essence comme un fait extérieur, pour Marx, lorsqu'il élabore les *Manuscrits de 1844*, ce qui importe est de réconcilier l'homme avec sa vie matérielle, si bien que le travail se transforme en une activité matérielle susceptible d'auto-activation⁴¹⁴.

Même s'il formule la question en des termes humanistes, Marx témoigne d'une certaine sensibilité pour la réciprocité entre l'essence et l'existence, qui est un thème récurrent de la métaphysique spinoziste⁴¹⁵. Si la solution feuerbachienne consiste en un retour à une sorte de première nature, la solution spinoziste, de même que la solution marxienne rejette toute image de la « Chute ». Il faut noter que Spinoza lui-même parle, certes pas d'une seconde nature, mais bien d'une *autre nature (aliam naturam)*, constituée par l'imagination en tant que celle-ci est affectée par des causes extérieures, qui disposent le corps de manière telle qu'il est comme revêtu d'une *autre nature*, contraire à la première et dont le corps ne peut former d'idée dans son esprit (*E, IV, prop. 20, esc., p. 372*). Il ne s'agit pas ici d'une nature première et fondamentale qui serait rendue fautive par l'action d'une extériorité ou d'une intériorité. Spinoza autant que Marx rejettent en effet la perspective d'une privation réelle. L'erreur n'existe pas en soi, mais il consiste selon Spinoza en la privation de l'idée qui lui est contraire. À ce titre, nous renvoyons à l'analyse de Chantal Jaquet : « l'imagination, par ailleurs, n'est pas maîtresse de fausseté, car l'erreur ne lui est pas imputable, mais provient du fait que l'esprit est privé de l'idée excluant l'existence des choses qu'il imagine présentes » (JAQUET, 2005, p. 72).

6.4. Quelques conclusions

À la différence de Hegel, Feuerbach a cherché à substituer à l'Esprit le genre humain, mais il est resté prisonnier de la perspective du retour à soi. Or bien que Feuerbach affirme que le sujet connaît sa propre essence au moyen des objets, et ce aussi bien en ce qui concerne ceux dont il dépend essentiellement que ceux avec lesquels il maintient une relation vitale, son

⁴¹⁴ Nous faisons en particulier référence aux *Manuscrits de 1844*. Mais comme le démontre Feuerbach, cette solution est reprise par Marx aussi bien dans *l'Idéologie allemande* que dans les *Grundrisse*. Nous pensons toutefois que c'est dans les *Manuscrits* qu'elle apparaît de la manière la plus évidente.

⁴¹⁵ Nous avons déjà cité précédemment le texte de Spinoza ; la référence à ce sujet est *E, II, def. 2, p. 93*.

matérialisme n'en maintient pas moins la terminologie idéaliste, insistant sur les catégories de sujet et d'objet, ce qui suggère le postulat d'un devenir-sujet des hommes, d'une réappropriation de leurs propres forces qui se débarrassent ainsi d'une objectivité perçue de manière négative. On retrouve fondamentalement l'exhortation de Pindare – *deviens ce que tu es* – comme s'il y avait une essence antédiluvienne à restaurer, comme si la transformation devait être pensée sous la forme d'un recul. Feuerbach constitue pour Marx un héritage important, en particulier dans sa critique de la métaphysique et de la politique hégéliennes, mais ce n'est pas par lui que s'est développée la sensibilité typique du marxisme. À cet égard, la synthèse de Fischbach est tout à fait éclairant :

La transformation du monde doit donc d'abord se comprendre comme sa réorganisation : il s'agit d'organiser le monde de telle sorte que s'y multiplient en nombre et en intensité les événements, les circonstances et les rencontres favorables aux hommes, et de les multiplier en nombre et en intensité à un point tel que les hommes finissent par prendre, *dans le monde*, une *habitude* de qui est humain. Loin de partir d'une essence prédonnée de l'homme qu'il s'agirait de réaliser dans le monde en transformant ce dernier de manière à le rendre conforme à la première, c'est au contraire du monde, et seulement *du monde*, que les hommes, selon Marx, sont susceptibles d'apprendre ce que c'est qu'être homme, à la condition d'organiser le monde de telle sorte que les *occasions favorables* et utiles aux hommes y soient multipliées (FISCHBACH, 2005, p. 17)

Telle est la dernière leçon de la transformation qui émane d'une perspective immanente. Mais ce n'est pas à partir de Spinoza que Marx l'a assimilée. Bien qu'il s'agisse d'une sensibilité profondément spinoziste, Marx l'a acquise et développée par lui-même, dans une relation qui implique en même temps l'antagonisme et l'émulation de ses influences les plus importantes – Hegel dans une large mesure, et dans une moindre mesure Feuerbach. En rompant avec le paradigme de la transparence et de la dénonciation de l'abstraction spéculative, Marx développe la perspective d'un homme comme agent-patient de son histoire et réaffirme ainsi le rôle fondamental de l'existence sociale dans la configuration des événements historiques. Au long de ce chapitre, notre intention a donc été de montrer (i) que Marx peut articuler ses lectures au sujet du *TTP* avec l'influence de Feuerbach, où l'on peut identifier un certain spinozisme, dans l'élaboration de sa conception de la démocratie et (ii) qu'il existe de grandes différences entre les matérialismes et les naturalismes de Spinoza, Feuerbach et Marx⁴¹⁶. Au-delà de l'influence de Spinoza, c'est dans le cadre de la reprise et de la ré-articulation d'un spinozisme qui passe

⁴¹⁶ Retringimo-nos a analisar o materialismo desenvolvido por Marx nos *Manuscritos de 1844* por se tratar (i) do momento original de elaboração da temática do materialismo por Marx e (ii) por se tratar de uma obra que ainda se encontra dentro do lapso temporal em que ainda é possível se falar de alguma influência de Spinoza sobre Marx, lembrando que os *Manuscritos* foram escritos três anos depois das leituras efetuadas por Marx do *TT-P*.

par Feuerbach sans limiter que nous trouvons chez Marx un véritable complice théorique de Spinoza. Il y a là la possibilité de penser un humanisme réel, qui se projette au-delà des images de la nostalgie, comme celles de Feuerbach et de Rousseau, comme celles de la tradition idéaliste.

Conclusion

Si le matérialisme de Marx ne peut pas être compris, à l'image de celui de Feuerbach, comme une *Anschauung*, c'est-à-dire comme une intuition sensible, sa critique de l'économie politique ne peut quant à elle être réduite à une idéologie politique privée – et c'est ce qui fait l'importance de la distinction entre socialisme scientifique et socialisme utopique. Le communisme, en effet, n'est pas conçu comme « une *situation*, qui doit être instaurée, un idéal vers lequel doit converger la réalité effective. Nous appelons communisme le mouvement effectif qui dépasse l'état actuel des choses⁴¹⁷ » (MARX, 1978b, p. 35). Marx s'est donc attaché à interroger les conditions matérielles d'existence pour découvrir *en elles* les processus d'engendrement des nouvelles réalités sociales et annoncer *à partir d'elles* l'avènement du nouveau. En 1841, dans sa thèse de doctorat, Marx évoquait déjà la nécessité de se soustraire à un point de vue dogmatique qui briserait la réciprocité du rapport au monde (MARX, 1968b, p. 328). Marx n'en a pas moins développé les années suivantes, au sein de la Gazette rhénane, une forme de militantisme plutôt normative, visant une transformation de la société prussienne contre les alliances de l'État avec les anciens ordres féodaux – ce qui apparaît très clairement dans le « Manifeste philosophique de l'École historique du droit » publié en 1842.

Toujours en 1841, Marx se consacre comme on l'a vu à l'étude de Spinoza, et élabore pour son propre usage une compilation de passages du *Traité théologico-politique* et de la correspondance du philosophe hollandais. À partir des extraits du *TTP* compilés et réorganisés, ainsi que de la sélection opérée par Marx au sein de la correspondance, on peut voir comment ces lectures ont été mobilisées dans l'activité militante de Marx au sein de la *Gazette rhénane*. Spinoza y est en effet l'instrument d'une critique de l'utilisation de la religion dans le maintien du pouvoir théologico-politique. Marx a également recours à Spinoza pour s'opposer aux restrictions de la liberté d'expression mises en œuvre par l'État prussien et pour mieux défendre la liberté de philosopher. À ce titre, deux articles journalistiques écrits par Marx en 1842 sont

⁴¹⁷ « Der Kommunismus ist für uns nicht ein *Zustand*, der hergestellt werden soll, ein *Ideal*, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [wird]. Wir nennen Kommunismus die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt ».

tout à fait emblématiques : le premier est le texte rédigé pour les *Annales franco-allemandes*⁴¹⁸, s'opposant à la loi de censure prussienne, et le second, l'article publié dans le numéro 179 de la *Gazette rhénane*, en juillet 1842. Si dans ce dernier texte Spinoza est mentionné explicitement au sein d'une argumentation qui a pleinement assimilé la critique spinoziste de la manipulation religieuse, dans le texte sur la censure, Spinoza se retrouve placé aux côtés de Kant et de Fichte.

À partir de 1843, sous l'influence de Feuerbach, la réflexion politico-philosophique de Marx se transforme brusquement. Alors qu'elle était auparavant marquée par le point de vue de la révolution politique, elle tourne désormais autour du thème de l'émancipation humaine. La référence ici n'est plus Kant ou Fichte, mais bien Feuerbach, que Marx étudie depuis 1842. Avec cette inflexion, l'utopie de l'État rationnel comme accomplissement de la liberté cède la place à une conception critique du paradigme politique caractérisée par l'assimilation de la politique à la domination. Ainsi, la désacralisation du politique coïncide avec un éloge du social, qui est alors conçu comme le milieu même où se manifeste l'essence humaine – par quoi l'émancipation humaine et l'émancipation sociale sont une seule et même chose.

Au cours de cette période, et jusqu'à la fin de l'année 1844, les références explicites à Spinoza disparaissent de l'œuvre de Marx. On s'aperçoit néanmoins que, par l'intermédiaire de Feuerbach ainsi que des lectures menées par Marx en 1841, Spinoza continue à influencer le processus de maturation de Marx de la pensée de Marx. Dans *La Sainte Famille* et dans les *Manuscrits économique-philosophiques* de 1844, Spinoza réapparaît, cette fois non plus comme un auteur, mais plutôt comme le représentant d'un ensemble d'idées. Il serait à ce titre plus approprié d'évoquer la présence, non pas de Spinoza, mais bien d'un certain spinozisme. Par « spinozisme », nous entendons précisément un ensemble d'idées plus ou moins assimilées aux systèmes déistes, naturalistes et athées, qui rejettent tout fondement et toute idée transcendante, et par là, toute crédulité aux miracles ou toute croyance à des promesses de vie future. Le spinozisme apparaît alors, par le biais de Feuerbach, comme un élément constitutif d'une logique de la transparence.

La Critique de la philosophie du droit de Hegel possède quant à elle une importance centrale pour la compréhension du processus de maturation de l'œuvre de Marx, bien qu'elle ne

⁴¹⁸ Ce texte n'a finalement été publié qu'en février 1843, dans les *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*, comme nous l'avons mentionné au chapitre 4.

permette pas de résumer le mouvement ultérieur de son œuvre – et ce, justement parce qu'elle reste prisonnière d'une appréhension du réel comme falsification d'une essence. Dans cet ouvrage, la démocratie est à la fois (i) un attribut essentiel qui qualifie la dynamique de constitution du champ politique et (ii) une forme particulière de gouvernement. En pensant la démocratie comme attribut - au sens spinoziste - de l'expérience politique, la politique apparaît essentiellement comme une production de la collectivité. On perçoit là les effets de la méthode feuerbachienne sur le développement de l'œuvre de Marx. Mais on constate aussi la marque de l'auteur déjà abordé par Marx en 1841 juste après la présentation de sa thèse de doctorat.

La lecture des *Manuscripts économique-philosophiques de 1844* nous renseigne sur la différence entre les matérialismes de Spinoza, de Feuerbach et de Marx. L'insistance de Marx sur l'activité (*Tätigkeit*) comme élément constitutif de son matérialisme pratique (*Thèses sur Feuerbach*) et historique (*L'Idéologie allemande*) explique son éloignement par rapport à la conception feuerbachienne du matérialisme, fondée sur l'intuition sensible. En s'éloignant d'abord de Hegel puis de Feuerbach, Marx est finalement amené à rejeter explicitement Spinoza, ce qu'il fait aussi bien dans *La Sainte Famille* que dans *L'Idéologie allemande*. Bien que le rapprochement puis l'éloignement de Feuerbach aient pu influencer la critique de Spinoza présente dans ces deux œuvres, il est certain que Marx n'aurait pas pu accepter la conception feuerbachienne de l'essence comme inhérente à l'individu et donc antérieure à l'histoire (« sixième thèse sur Feuerbach »). Mais en critiquant une telle conception, Marx témoigne incidemment d'une sensibilité spinoziste, qui ne saurait s'expliquer seulement en termes d'influence, mais que, au même temps, ne peut être saisie en dépit de la considération d'une certaine présence de Spinoza et du spinozisme dans les textes de Marx.

Ce travail se clôt avec une dernière ouverture : les affinités théoriques. Tout au long de ce travail, notre objectif consistait à montrer la manière dont la référence de Marx à Spinoza, aussi bien que la présence du spinozisme, peut être articulée aux différents propos que Marx a développé pendant sa jeunesse, notamment, sa réflexion au tour de la problématique de la transformation. Dans ce sens, lorsque nous parcourons le fil rouge de la transformation, notre objectif consistait à montrer que, en dépit du fait que la mobilisation de Spinoza par Marx ne peut pas expliquer les affinités théorique existantes entre eux, c'est à travers elle que les affinités théoriques deviennent intelligibles. C'est bien l'éloignement de Marx par rapport à l'image de Spinoza telle comme il la rencontre que nous permet de comprendre les affinités théorique existantes. En effet, bien que il y ait des affinités au niveau historiographique, nous avons essayé de montrer les limites d'un tel approche, sans prétendre d'en faire *tabula rasa*. Nous soutenons

que l'étude des limites de l'approche historiographique, même s'il ne peut nous rendre directement les affinités théoriques, il peut, néanmoins, les indiquer. C'est à travers l'étude des limites des affinités saisies au niveau historiographique que nous pouvons dépasser ce niveau et, au même temps, comprendre son articulation avec la dimension historiographique. Une recherche future nous permettra de saisir le rapport entre Marx et Spinoza au tour d'un thème spécifique : la transformation – analysée à partir du point de vue des rencontres et conçue au-delà du libre-arbitre. Comprise à travers la perspective de la rencontre, la transformation n'enveloppe aucune négativité que puisse être internalisée et subsumé dans une forme, tel comme l'on voit dans la dialectique de Hegel. Il s'agit plutôt d'une perspective du pleinement positif, dont le négatif n'est que l'indice des interactions existantes.

7. Resumo em português: o fio vermelho da transformação: Marx e Spinoza

Há um fio vermelho que corre de Spinoza até Marx. Não se sabe ao certo de onde ele provém originalmente. Poderia ser como o fio de Ottilie, personagem de *As afinidades eletivas*, de Goethe: “passa através do diário de Ottilie, um fio de amor e de ternura que liga e caracteriza o conjunto”⁴¹⁹ (GOETHE, 1954, p. 264). O fio vermelho representa a própria imagem de um encontro, em que cada um dos elementos abrangidos pelo fio, ainda que originariamente independentes, passam, através da sua conexão com o fio, a estar de tal forma emaranhados que já não podem ser compreendidos um sem o outro. Goethe dá-nos, então, na mesma altura do texto, o exemplo de uma antiga prática da marinha inglesa, que entrelaçava meticulosamente um fio vermelho em toda a cordagem das suas embarcações, de tal forma que este fio já não poderia ser extraído, nem mesmo do menor dos cabos, sem que o mesmo se desfiasse por completo, perdendo completamente sua utilidade. Ao mesmo tempo, era este fio vermelho que permitia que mesmo o menor fragmento de corda pudesse ser identificado como propriedade da coroa inglesa. Há, pois, isto de interessante a respeito do fio vermelho: ele é aquilo que nos permite identificar a corda e, simultaneamente, aquilo mesmo que garante que a corda continue a ser corda. Cada uma das fibras têxteis que ela une, contudo, já existia de forma independente antes do fio as entrelaçar, mas elas não eram, sem o intermédio do fio vermelho, senão algo de diferente do conjunto que surge pela ação do fio vermelho. É o fio, um fato contingente, que torna a dispersão de elementos, ainda que se trate de fibras heterogêneas como náilon, cânhamo ou barbante, uma mesma unidade, e caracteriza esta unidade de tal modo que nem mesmo o menor dos fragmentos de corda possa ser compreendido senão pelo modo como ele se integra e adere ao fio vermelho. Da contingência de um encontro, eis, então, que somos levados à necessidade de uma forma.

Cabe lembrar ainda que neste romance – ou romance-novela –, Goethe trata de um tema da química, as afinidades eletivas (*Wahlverwandtschaften*). A imagem proposta por Goethe consiste no seguinte. Imaginemos, então, dois compostos; o primeiro, constituído por AB, e o segundo, por CD. Postos em contato um com o outro, estes compostos se decompõem para formar novos elementos: AC e BD. Vê-se, pois, o que há de comum entre a metáfora do fio

⁴¹⁹ "il passe à travers le journal d'Odile un fil d'amour et de tendresse qui relie tout et caractérise l'ensemble".

vermelho e as afinidades eletivas: ambas as imagens articulam o problema do aleatório à questão da necessidade. Ainda que um elemento esteja unido a outro por conta de uma força necessária, esta união repousa sobre uma contingência, uma vez que, ainda que não possamos tomar um elemento em consideração senão na sua articulação com o composto do qual ele é parte, a sua origem é independente do seu encontro com o outro elemento ao qual ele se encontra unido. As fibras já existiam antes de o fio vermelho com elas se entrelaçar, A já existia antes de sua união com C. Em suma, o fato de ter havido a ocasião para estes elementos se encontrarem é contingente, mas o fato de ter havido união, este é necessário. A necessidade das afinidades se funda no vazio, e é este vazio perturbador, irreduzível a qualquer finalidade, a qualquer sentido fundamental que explica o drama dos personagens de Goethe. Associaremos, então, para os fins deste trabalho, as afinidades eletivas às afinidades aleatórias.

É nesses termos que queremos abordar os nossos autores, não na forma de uma tradição ou de uma conexão natural, mas na forma de uma conexão aleatória, segundo a própria lógica do encontro⁴²⁰. Vaysse, em sua obra dedicada ao estudo da recepção de Spinoza no idealismo alemão, nos lembra, então, deste paradoxo apontado por Fichte a propósito da *Ética* de Spinoza: na base da necessidade afirmada pela filosofia spinozana, está a própria contingência. Fichte perguntava-se: onde residia o fundamento da necessidade postulada pela filosofia spinozista?⁴²¹. Eis, então, que, segundo a leitura de Vaysse a respeito de Fichte, “a substância distribui, decerto, a necessidade, mas, se tudo é demonstrado a partir dela, nada funda sua necessidade. Há, ao que parece, neste frenesi de fundação, uma *mise en abîme*⁴²² do

⁴²⁰ A referência é, aqui, certamente Vittorio Morfino, que, nos últimos anos, vem se dedicando, com luz própria, ao desenvolvimento das questões sugeridas por Althusser em torno do materialismo aleatório ou materialismo do encontro. A esse respeito, remetemos o leitor tanto a *Il tempo e l'occasione*, de 2002, quanto a *Il tempo della moltitudine*, de 2005. Aproveitamos para deixar claro que um dos pontos fundamentais desse trabalho, que consiste na crítica ao paradigma da influência na compreensão da relação entre Spinoza e Marx foi desenvolvida tanto a partir do artigo de Yves Citton a respeito da recepção de Spinoza na França do século XVII (CITTON, 2007, 299-324), quanto com base em uma produtiva conversa com Morfino em julho de 2012.

⁴²¹ O questionamento de Fichte se dá nos seguintes termos: “o que é, então, que contém, por sua vez, o fundamento da necessidade desta substância, tanto no que diz respeito à sua matéria (...), quanto no que concerne sua forma (...). Desta necessidade, ele [Spinoza] não pode fornecer nenhum fundamento superior, mas ele declara: que é absolutamente assim (...)” (“qu'est-ce donc qui contient à son tour le fondement de la nécessité de cette substance, tant en ce qui concerne sa matière (les différentes séries de représentations contenues en elle), que sa forme (d'après laquelle toutes les séries de représentations possibles doivent être contenues en elle et constituer un tout achevé). De cette nécessité, il ne peut me fournir aucun fondement supérieur, mais il déclare : qu'il en est absolument ainsi”) (FICHTE, 1980, p. 37).

⁴²² *Mise en abîme* significa literalmente “posta em abismo”, mas costuma ser traduzido como “narrativa em abismo”. Trata-se de uma expressão cunhada por André Gide para abordar narrativas que se contêm umas às outras, de forma análoga às matrioscas, as famosas bonecas russas.

fundamento, um racionalismo propriamente trágico”⁴²³. Vaysse não se contenta, por sua vez, em enxergar aí uma aporia do spinozismo, propondo, no seu lugar, a interpretar a filosofia spinozista como uma recusa da “lógica metafísica do fundamento, o que lhe confere a qualidade de “pensamento ‘trágico’, que recusa toda transcendência, instituindo a necessidade como ‘grande acaso’”⁴²⁴ (VAYSSE, 1994, p. 75-76). Ainda que vivamos num mundo necessário, em que cada um dos seus aspectos é inteligível, nada fundamenta quer a necessidade quer a demonstrabilidade do mundo senão um grande acaso.

A necessidade vem, então, sempre depois da contingência. Em *A corrente subterrânea do materialismo do encontro*, Althusser se apropria do conceito de “pega” (ou *prise*, em francês). A *pega* remete ao cimento que pega, à manteiga que *pega* ou à muda de uma árvore que *pega*. *Pegar* remete à fase inicial de aquisição de consistência de algo, quando uma mistura de elementos heterogêneos começa a tomar corpo ou quando uma muda de uma planta se enraíza, ou seja, quando sua individualidade adquire certa autonomia. Com base nesta categoria, Althusser rejeita qualquer postulado a respeito da origem e do fundamento, de modo que o mundo não é senão um “dom”, um puro fato que se abre à nossa frente. O todo, afirma Althusser, “que resulta da ‘pega’ do ‘encontro’ não é anterior à ‘pega’ dos elementos, mas posterior, e disto resulta que ele poderia não ter ‘pego’ e com mais razão, o ‘encontro’ poderia não ter tido lugar” (ALTHUSSER, 1994b, p. 570). No final das contas, a pega, o encontro, se precipita num vazio, o que significa que o *fato* da pega é contingente se considerarmos isoladamente cada um dos elementos que concorre para o encontro. Mas ainda que a ocasião do encontro seja contingente vis-à-vis os elementos que o compõe, a coesão que os une, a maneira particular como eles se entrelaçam entre si é necessária. É, portanto, à luz desta contingência que nos propomos a analisar a relação entre Marx e Spinoza. Não se trata de procurar fundamentar as indicações feitas por Althusser a respeito da constituição da sua corrente subterrânea do materialismo do encontro, que une autores tão diversos quanto Epicuro, Lucrécio, Maquiavel, Hobbes, Spinoza, Rousseau, Marx e Heidegger. Na verdade, nós nos propomos a fazer do materialismo aleatório o próprio método analítico para verificação da chamada corrente do materialismo aleatório. Isto significa que para analisarmos a relação que

⁴²³ “La substance distribue certes la nécessité mais, si tout se démontre à partir d’elle, rien ne fonde cette nécessité. Il y a, semble-t-il, dans cette frénésie de fondation une mise en abîme du fondement, un rationalisme proprement tragique”.

⁴²⁴ “logique métaphysique du fondement, une pensée ‘tragique’ qui refusant toute transcendance, institue la nécessité comme un ‘grand hasard’”.

nos concerne neste trabalho, isto é, a relação entre Spinoza e Marx, devemos desfazer tudo aquilo que torna semelhante relação algo além de um encontro: é preciso começar pela contingência. Nosso objetivo consiste, portanto, em ultrapassar a fronteira das afinidades naturais para descobrir as afinidades aleatórias que se articulam em torno da relação de Marx com Spinoza, demarcando os limites de uma abordagem em torno da questão da influência.

São afinidades naturais tudo aquilo que aponta na direção de uma tradição, de uma linhagem, de uma filiação, achatando e apagando as diferenças entre os autores e reduzindo-as a variações superficiais de um substrato que permanece sempre idêntico a si mesmo, sobranceiro às peculiaridades dos seus elementos. As afinidades naturais são baseadas no postulado de um nexos que é anterior ao encontro entre os elementos, que subsume, portanto, suas identidades na identidade do próprio nexos. Mas as afinidades naturais não são mais do que afinidades aleatórias cuja aleatoriedade é revestida pela imagem de um fundamento, de tal modo que a identidade dos seus elementos somente pode ser demonstrada a partir de um novo encontro que dissolve a primeira *pega*, a qual acreditávamos ser um dado natural, indissolúvel e eterno, tal como era visto o matrimônio quando Goethe escrevia *As afinidades eletivas*. Retornemos a Goethe, portanto. Ele nos fala da pedra calcária, composto AB, que entra em contato com o ácido sulfúrico, composto CD. E, inadvertidamente, percebemos que aquilo que julgávamos indefinidamente unido, é dissolvido pela ação do ácido sulfúrico, dando lugar a uma nova união. O primeiro composto já não dura mais. A pedra calcária dá lugar, então, ao gesso – composto AC. Façamos, pois, como os químicos – lancemos um pouco de ácido sulfúrico sobre aquilo que parece indefinidamente unido, testemos a solidez da sua união, verifiquemos o quanto dura, e quando a repulsa entre os elementos se manifestar, vejamos para que lado eles correm, para onde apontam as novas afinidades aleatórias e revelemos, por fim, que todos os encontros se assentam sobre o vazio.

O objetivo deste trabalho não consiste, no entanto, na mera confrontação com o tema das afinidades naturais entre Marx e Spinoza, o que nos levará, no *capítulo 4*, ao exame da suposta influência de Spinoza sobre Marx. Interessa-nos examinar de que modo a referência a Spinoza surge no desenvolvimento intelectual e na militância política de Marx. Por essa razão, respeitaremos um marco temporal definido: analisaremos as obras redigidas por Marx entre 1840 e 1845, desde os seus cadernos preparatórios para a redação da tese de doutorado sobre

Demócrito e Epicuro até *A Sagrada Família*⁴²⁵, primeiro texto escrito por Marx em parceria com Engels. Dentro deste período, revela-se uma importante transição da reflexão política de Marx. No âmbito da sua militância junto à *Rheinische Zeitung* (Gazeta Renana), o engajamento político de Marx era marcado por uma perspectiva liberal-democrática, pelo ideal da *Res publica*, a própria imagem do Estado racional na sua contraposição ao caráter confessional e socialmente retrógrado do Estado prussiano. As referências intelectuais principais de Marx eram, então, Kant e Fichte, sendo que o caminho para realização do seu ideal republicano era fornecido pela Revolução Francesa. E eis, então, que Marx, em 1841, dedicou-se à leitura e compilação de fragmentos do *Tratado Teológico-Político*, de Spinoza, extraíndo daí, contudo, uma interpretação que se punha ao serviço da sua própria militância, dirigida contra o *nexus* teológico-político prussiano, que culminava no abafamento da liberdade de expressão. Spinoza servia-lhe, com justiça, como um campeão da liberdade de expressão e como crítico do uso da religião como instrumento de dominação e perpetuação.

Após o seu desligamento e fechamento da *Rheinische Zeitung*, nos primeiros meses de 1843, Marx rapidamente começou a assimilar novas influências e modificou de forma profunda sua visão a respeito da transformação da sociedade alemã. A revolução política cede lugar à emancipação humana e social, e Marx se concentra no projeto de acerto de contas com a visão hegeliana do Estado, anunciada já em março de 1842, em carta a Arnold Ruge (MARX, 1963a, p. 397). Nesta passagem da revolução política à emancipação social, é o próprio horizonte da transformação de Marx que se modifica: ao invés da *república*, seu objetivo passa a ser a *democracia*. Ainda que tenha lido a *O contrato social*, de Rousseau, quando da redação da sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, o seu ideal não seria o mesmo do autor genebrino, a república, mas a democracia, a qual era, aliás, criticada por Rousseau. O ideal de Marx era a democracia, *a mais natural das formas de governo*, segundo Spinoza (*TT-P*, XVI, § 11, p. 520). E eis, então, que Marx reencontra Spinoza por via indireta, através de Feuerbach, na sua retomada peculiar do naturalismo spinozano nos *Manuscritos de 1844*. Logo a seguir, no entanto, Marx passa a escrever sistematicamente contra Spinoza, tanto em *A Sagrada Família* quanto na *Ideologia Alemã*. Se Feuerbach havia reivindicado Spinoza como parte integrante do

⁴²⁵ Ainda que redigida em 1844, *A Sagrada Família* somente foi publicada no início de 1845. Excluimos *A ideologia alemã* de uma análise mais minuciosa pois consideramos, de um lado, que ela não acrescenta nada à imagem que Marx traça de Spinoza em *A Sagrada Família* e que, por outro, o tema do materialismo e suas particularidades marxianas já se encontram, em grande parte, presentes nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*.

materialismo, Marx o afasta da tradição materialista, colocando-o ao lado de Descartes, Malebranche e Leibniz. É certo, todavia, que tratando-se de um espírito polemista, cujo esforço argumentativo era, então, em *A Sagrada Família*, dirigido contra Bruno Bauer e suas categorias hegelianas, Marx tinha mais em vista seu antagonista do que Spinoza propriamente dito. Ao refutar Spinoza, Marx não fazia outra coisa senão refutar Bauer (e Hegel), que era seu adversário direto àquela altura.

Isso confirma apenas o que havia dito Bensussan: “contrariamente à relativa abundância do recurso a Spinoza em Hegel, os textos de Marx e de Engels, não deixam traço de um esforço teórico explícito para pensar a relação com o spinozismo”⁴²⁶ (BENSUSSAN, 1999b, p. 1082). Certamente, esta interpretação bastante lúcida de Bensussan se contrapõe diretamente a uma série de interpretações que, intoxicadas pelas doutrinas de Marx e Spinoza, querem enxergar entre eles mais do que simples afinidades aleatórias, exagerando, por esta via, as leituras que Marx fizera de Spinoza, ao ponto de ignorar quase todas as referências que Marx fez a Spinoza na sua obra – que aliás não passam de 50 –, em prol de interpretações exageradamente benevolentes. Este parece ser o caso de Maximilien Rubel que, a despeito do seu penetrante trabalho interpretativo de Marx, entre o final dos anos 1970 e o começo dos anos 1980, ao propor a relação entre Spinoza e Marx, num momento em que esta era a bandeira brandida quase que exclusivamente por Althusser, insistia numa abordagem em termos de *influência*⁴²⁷.

Depois de Althusser, foi certamente Negri quem mais divulgou a relação entre Spinoza e Marx, associando a ela um terceiro elemento: Maquiavel. Mas não encontramos em Negri um estudo a respeito da relação entre os autores, havendo apenas algumas indicações esparsas na sua obra, de modo, aliás, semelhante ao que ocorre com Althusser. Recentemente, todavia, foram publicados, na França, dois trabalhos sobre o tema. Em 2005, Fischbach publicou *La production des hommes – Marx avec Spinoza*. Em 2010, Lordon, por sua vez, publicou *Capitalisme, désir et servitude – Marx et Spinoza*. Na Itália, Margherita Pascucci publicou, em 2006, *La potenza della povertà – Marx legge Spinoza*. O trabalho de Lordon representa, definitivamente, uma pesquisa diferente com relação aos outros dois, na medida em que ele se concentra no encontro entre Spinoza e Marx para enfrentar a relação a partir das afinidades

⁴²⁶ “contrairement à la relative abondance du recours à Spinoza chez Hegel, les textes de Marx et d’Engels ne laissent pas trace d’un effort théorique explicite pour penser la relation au spinozisme”.

⁴²⁷ Referimo-nos, muito particularmente, a dois textos de Rubel: *Marx à la rencontre de Spinoza* (RUBEL, 1977, 7-28) e *Marx à l’école de Spinoza* (RUBEL, 1985, p. 383-399).

teóricas entre os autores. Nesse sentido ele procura analisar a problemática do consentimento em relações de dominação capitalista, tais como descritas por Marx, a partir da teoria spinozana dos afetos.

A pesquisa de Pascucci assume como ponto de partida a propalada influência de Spinoza sobre Marx, a tal ponto que ela afirma que “o objeto deste trabalho é a definição de um âmbito de reflexão sobre a pobreza que encontra o seu aparato teórico no fato de que o sistema marxiano deriva da leitura juvenil de Spinoza”⁴²⁸ (PASCUCCI, 2006, p. 11). Por esta via, Pascucci argumenta que, já na tese de doutorado de Marx sobre Demócrito e Epicuro, onde a influência de Spinoza seria mais nítida, residiria, em germe, o sistema conceitual de toda a crítica da economia política desenvolvida posteriormente por Marx. Por um lado, Pascucci negligencia o teor efetivo das leituras realizadas por Marx a respeito de Spinoza, dando uma dimensão exagerada a estas leituras, por outro, ela termina por menosprezar todo o esforço realizado por Marx no desenvolvimento das suas próprias ferramentas analíticas, o que não foi conquistado senão por meio de estudos que envolveram a literatura econômica clássica.

Fischbach, por sua vez, se precavê contra a perspectiva da influência, e procura articular a relação entre Marx e Spinoza em torno de três temas⁴²⁹. Seu método é analítico-sintético: trata-se de *isolar* – no sentido químico do termo – a filosofia de Marx dos seus elementos não-filosóficos, para então recompô-la de modo a perceber quais são os efeitos desses elementos filosóficos sobre o novo composto. Nesses termos, o seu método se aproxima do nosso. Porém, a referência à química não tem por objetivo libertar a investigação de uma concepção de fundamento. Na verdade, trata-se, segundo Fischbach, de revelar – no sentido fotográfico e químico, ao mesmo tempo – a filosofia de Marx. Ora, o método de Fischbach se aproxima do próprio método tradutivo feuerbachiano, que teremos ocasião de examinar em detalhe ao longo deste trabalho. Fischbach pretende revelar uma certa verdade a respeito de Marx, mostrando que, subjacente à sua crítica da economia política, se esconde um sistema filosófico, que é, fundamentalmente, spinozista. É a própria lógica da transparência que é tomada de empréstimo a Feuerbach, como se fosse possível perceber, entre as cortinas e os camarotes, o verdadeiro sentido do pensamento de Marx. Pois bem, embora Fischbach se precaveja a respeito da

⁴²⁸ “l’oggetto di questo lavoro è la definizione di un âmbito di riflessione sulla povertà che trova il suo aparato teórico in ciò che il sistema marxiano deriva dalla lettura giovanile di Spinoza”.

⁴²⁹ Remetemos o leitor ao capítulo 6, onde examinamos esta questão.

perspectiva de influência, em última análise, é esta mesma perspectiva que, expulsa pela porta da frente, regressa pela janela. Marx, na sua opinião, necessitou de Spinoza para superar Hegel. Como Pascucci, Fischabach escolhe ignorar as referências que Marx faz a Spinoza⁴³⁰ – as quais já haviam sido mapeadas por Bensussan no *Dictionnaire Critique du Marxisme*, em 1982 (BENSUSSAN, 1999b, p. 1082-1083) –, acreditando que, por detrás dessas afirmações, onde se percebe claramente o quanto a visão de Marx a respeito de Spinoza era intermediada por Hegel, se esconde uma verdade: Marx era spinozista. Ademais, a julgar pela crítica dirigida por Marx a Spinoza em *A Sagrada Família* e *A ideologia alemã*, não há qualquer dúvida que a interpretação hegeliana desempenhou um papel crucial no modo como Marx assimilou Spinoza.

Eis, então, que o fio vermelho que nos concerne no presente trabalho, e que significa a existência de afinidades aleatórias entre Spinoza e Marx, visa, principalmente, a apreender e acompanhar o desenvolvimento da abordagem de Marx a respeito da transformação política e social, demonstrando (i) como, nessa fase de transição, Spinoza é mobilizado por Marx e (ii) como esta mobilização não é capaz de dar conta das afinidades teóricas existentes entre os dois. As afinidades, se apreendidas á luz da historiografia, não explicam as afinidades teóricas, mas são importantes para compreender o percurso de Marx. Não pretendemos fazer uma comparação entre as perspectivas dos dois autores, o que ocasionaria, no final das contas, efeitos semelhantes aos de uma investigação em termos de *influência*; ou seja, terminaria por nos conduzir à impossibilidade de apreensão das singularidades dos autores⁴³¹. E absolutamente não é o caso de uma leitura construtivista, cujo objetivo consistiria em completar o marxismo, conferindo-lhe a metafísica que ele merece, segundo a expressão de Macherey (*apud* FISCHBACH, 2005, p. 9).

Pensada na chave das afinidades aleatórias, propomo-nos, portanto, a examinar o percurso intelectual de Marx até a elaboração de *A Sagrada Família*, destacando o modo como ele enfrentou o problema da transformação política e social, e demonstrando como se dá o recurso a Spinoza. Esperamos que, desse modo, o leitor possa ver que o nosso fio vermelho nada tem a ver com a imagem da continuidade da influência, mas antes com a contiguidade da

⁴³⁰ Analisamos estas referências no *capítulo 4*.

⁴³¹ Sobre uma comparação entre Spinoza e Marx, Marilena Chauí afirma: “mas uma comparação como diz Espinosa, é um conhecimento inadequado, imaginativo e abstrato que apanha semelhanças e diferenças imediatas, sem alcançar a essência da coisa” (CHAUÍ, 1983, p. 13).

invenção⁴³² (CITTON, 2007, p. 322). Com efeito, é a partir da invenção, desta apropriação do spinozismo e, mesmo desse contrabando do spinozismo, que se percebe um fenômeno incomensuravelmente maior do que qualquer *influência* direta de Spinoza sobre a modernidade europeia. Nesse caso, as falsificações, os erros, as acusações e refutações de Spinoza ajudam a difundi-lo, mas já não se trata propriamente da obra de Spinoza, mas sim de um conjunto de ideias mais ou menos assemelhado a esta. Em Marx, vemos o spinozismo de Hegel, de Feuerbach, de Hess e tantos outros spinozismos, falsos e verdadeiros, mas antes de tudo, o que se vê é como um conjunto de ideias o afeta e como ele desenvolve uma perspectiva social e política que o aproximam de Spinoza – apesar das influências e, em algum grau, por conta das influências. Mas, então, já não se trata de Spinoza propriamente dito mas do próprio amadurecimento de Marx, um pensador que deve ser entendido na sua singularidade. Não devemos buscar Spinoza nas profundezas dos textos de Marx, na forma de um fundamento, mas na superfície, ali, onde as ideias deixam traços.

7.1 Revolução: da regressão à utopia liberal de Sieyès

Revolução e emancipação foram, desde o século XIX, os nomes pelos quais se denominou, no Ocidente, as transformações políticas e sociais. Todos conhecem a anedota escolar a respeito do diálogo entre Luís XVI e o Duque de La Rochefoucauld-Liancourt, supostamente ocorrido na noite de 14 de julho de 1789, quando a Bastilha foi posta abaixo. Ao ser informado da liberação de alguns prisioneiros e da deserção das tropas realistas diante dos ataques populares, Luís XVI teria afirmado:

“– É uma revolta?”

“– Não, Sire, é uma revolução!”

Hannah Arendt sugere que neste diálogo, frequentemente aduzido como sendo aquele que consagrou o uso do termo *revolução* no seu sentido político, decantando do céu à terra o significado desta palavra, podemos perceber a ênfase no caráter irresistível do movimento

⁴³² De fato, conforme mencionamos, Yves Citton, no seu artigo *L'invention du spinozisme dans la France du XVIIIe siècle*, nos propõe a análise da recepção do spinozismo na França do *Setecentos* seja estudada mais em termos de *invenção* do que de *influência*.

(ARENDDT, 1990, p. 47-48). Muito embora não possamos concordar com Hannah Arendt, que acreditava ter sido esta a primeira aplicação do termo com vistas à irreversibilidade, fica claro, no diálogo, o destaque àquilo que está além do poder humano, àquilo que não pode ser refreado. Este uso, que está em conformidade com as mobilizações mais remotas do termo, distingue o conceito daquele de *revolta*, que se refere ao âmbito dos incidentes contornáveis. A revolução, acontecimento irrefreável, parece ser, como o movimento dos astros, regido por leis superiores àquelas dos homens. Mas o diálogo possui uma segunda dimensão e revela, no seu aspecto sumário, os novos conteúdos que o conceito começava a envolver, a saber, a abertura para o futuro.

No seu livro “*Révolution*”, Alain Rey conta que desde o século XII, o emprego do termo esteve ligado aos contextos dos estudos dos astros e da cronologia (REY, 1989, p. 34), em que *revolução* significava, preponderantemente, o retorno de um astro a um mesmo ponto da órbita celeste, o que marcava, também, o final de um tempo. Em 1543, surge a obra de Copérnico *De revolutionibus orbium cælestium*, consagrando o uso do termo *revolução* no âmbito da nova ciência dos astros que, então, nascia. Do século XV ao século XVIII, o conceito desce sobre a Terra para evocar a subordinação dos fenômenos humanos a leis superiores, precisamente como percebe H. Arendt. Mas uma vez aplicada às mutações ocorridas na vida humana, ainda sob o jugo da metáfora celeste, tal palavra implica a concepção do mundo humano enquanto realidade secundária, subordinado a leis universais que o transcenderiam, na qualidade de uma natureza primeira. *Revolução* seria, pois, concebida como uma sequência de eventos que, embora dissessem respeito aos homens, colocava-se além da sua capacidade de ação, revestindo-se, então, de um notável aspecto trágico.

Nos dos primeiros dois capítulos da tese, investigamos, tanto os vários sentidos assumidos pela palavra *revolução* antes e depois da Revolução Francesa, quanto a relação deste vocábulo com o conceito de emancipação, tal como ele é elaborado na Alemanha. Na França, o termo *revolução* nomeia uma luta política, que pode tanto se circunscrever à ordem política, como veremos em Sieyès, quanto cingir a questão social, tal como ocorre com Robespierre e Babeuf, com repercussões efetivas na vida material. Na Alemanha, pelo contrário, o ideal utópico se introverteu, assumindo uma tonalidade subjetiva⁴³³. Não se buscou, pois, a via das revoluções, mas antes da transformação do homem. Assim, muito embora *revolução* e

⁴³³ V., a esse respeito, MANNHEIM, 1968, p. 243-244.

emancipação denominem estratégias radicalmente diferentes de lidar com o problema da transformação, o objetivo do capítulo consiste em demonstrar a relação entre o *conceito liberal e francês de revolução* com o *conceito alemão de emancipação*.

7.1.1 Conclusão relativa ao primeiro capítulo

Ao examinar o pensamento de Sieyès, procuramos determinar duas coisas: (i) qual seria o seu conceito de revolução e (ii) qual a relação deste conceito com sua filosofia política. Percebemos que o seu conceito de revolução caracteriza-se, diferentemente do uso que dele fazia Burke, por um antagonismo com relação à realidade. A revolução possui, então, um acentuado caráter normativo. Por outro lado, a revolução tem, forçosamente, uma medida, a qual é derivada da ordem socioeconômica, de modo que a revolução teria de ser, sobretudo, um acontecimento político com vistas ao restabelecimento da simetria entre um conteúdo socioeconômico e uma forma político-institucional. As transformações relativas ao conteúdo ficavam, assim, de fora da ação política, entregues ao desenvolvimento espontâneo das *revoluções* associadas ao decurso do próprio tempo, as quais ensejavam, de forma processual, as mudanças no espírito, nos costumes e na vida material, tal como falava Voltaire. A revolução política coroava, na forma de um acontecimento, esta grande revolução que lhe antecedia e que causava, por si mesma, grande consternação entre autores conservadores. Burke, a esse respeito, lamentava o advento da “mais importante de todas as revoluções”, qual seja, a “revolução nos sentimentos, maneiras e opiniões morais”⁴³⁴ (BURKE, 1999, p. 91).

Do conceito de revolução de Sieyès, podemos derivar três teses:

Primeira tese – Revolução condicionada pelo social. A revolução que se coloca no horizonte de ação humana é a *revolução política*, a qual pressupõe uma revolução prévia que a legitima e determina os seus limites. Esta revolução anterior, que concerne tanto o campo social quanto o campo ideológico – e que nos remete a Voltaire – contempla o desenvolvimento socioeconômico, bem como a disseminação progressiva das virtudes e dos conhecimentos que

⁴³⁴ “the most important of all revolutions” e “a revolution in sentiments, manners, and moral opinions”.

as luzes inculcam sobre a opinião pública e sobre o próprio corpo social⁴³⁵. Dessa revolução antecedente, origina-se a ordem burguesa, a qual, elevada à condição de poder constituinte, é o fundamento último do Estado.

Segunda tese – A revolução pressupõe e consagra a distinção entre o político e o social. A filosofia política de Sieyès possui afinidades com a tradição lockeana do contrato, o que implica dizer que a associação política é fundada sobre determinadas relações sociais e econômicas. Nesse sentido, e com base na *primeira tese*, conclui-se que a revolução não pode dirigir sua ação a mudanças na vida material, as quais somente podem ser produzidas pelo desenvolvimento espontâneo da sociedade. Por outro lado, enquanto produto desse conjunto de relações, o Estado deve cuidar para eliminar todos os traços de contaminação do político com o social, donde resultariam distorções.

Terceira tese – Revolução enquanto luta contra a opressão. A revolução política é o produto da vontade racional, e se dá sob a forma da luta contra a opressão⁴³⁶, a qual é concebida como a agressão oriunda de um corpo estranho à ordem comum da sociedade, a nação; a analogia com a luta entre Estados é, pois, natural: “os privilegiados não se mostram menos inimigos da ordem comum do que os ingleses dos franceses em tempo de guerra”⁴³⁷⁻⁴³⁸. *O sujeito revolucionário antecede a luta contra a opressão.* O sujeito revolucionário, produto da revolução ideológico-social, antecede a luta política.

Com Sieyès, podemos perceber o processo pelo qual a revolução deixa de ser o índice da *anakyklosis* para se tornar a própria dinâmica que abole a ciranda das transformações políticas. A revolução não é mais concebida como desagregação, como efeito trágico de sucessivos desajustamentos, mas como a própria reorganização da vida social e política, a qual seria, graças à revolução, refundada de acordo com a essência da comunidade. A revolução

⁴³⁵ Cf. SIEYÈS, 1789a, p. 16: “Estes benefícios [que derivam do estado social] se multiplicarão à medida que a ordem social se beneficiar das luzes que o tempo, a experiência e a reflexão se espalharem na opinião pública” (Ces bienfaits se multiplieront à mesure que l’ordre social profitera des lumières que le temps, l’expérience et les réflexions répandront dans l’opinion publique”).

⁴³⁶ Na verdade, o grande inimigo de Sieyès seria a aristocracia, ou melhor, a corte, e não propriamente o monarca. Sobre isso, v. SIEYÈS, 2002, p. 12.

⁴³⁷ “les privilégiés ne se montrent pas moins ennemis de l’ordre commun que les Anglais ne le sont des Français en temps de guerre”.

⁴³⁸ A luta entre o Terceiro Estado contra os demais estamentos nada tem a ver, na perspectiva de Sieyès, com a luta de classes, tal como teorizada por Marx. O Terceiro Estado é toda a vida econômica da França, sendo a nobreza considerada como um corpo parasitário que não participa da criação da riqueza nacional. Não há, portanto, relação econômica entre os estados, eles são corpos estranhos uns aos outros. A nobreza é um *imperium in imperium* (cf. SIEYÈS, 2002, p. 5).

consagra, então, a lógica de realização da política como atualização da essência própria da política. A transformação de que se trata não implica simplesmente uma modificação da forma da política, mas o próprio advento desta forma, o qual a revolução vem como que realizar. A revolução de Sieyès implica tanto a decomposição do povo em indivíduos como a instauração de uma vontade una.

7.2 Emancipação: entre o fundamento e a transparência

Na sua obra de 1929, *Ideologia e utopia*, Mannheim trata do conceito de utopia não enquanto gênero literário⁴³⁹, como o fará Baczko⁴⁴⁰, mas a partir de um ponto de vista sociológico. O espírito utópico é aquele que não apenas está em incongruência com a situação imediata, mas que, igualmente, “rompe os laços da ordem existente”⁴⁴¹ (MANNHEIM, 1952, p. 173). À luz de um ensaio publicado dois anos antes, em 1927, e intitulado *O pensamento conservador*, podemos supor que a delimitação das características das diferentes mentalidades utópicas passa pela noção de *estilo*, tomada de empréstimo por Mannheim à história da arte para dar conta das semelhanças e dessemelhanças que atravessam os processos de disputas e alinhamentos intelectuais. Para Mannheim, os “estilos de pensamento” oferecem um esquema alternativo que permite ao observador reunir elementos dispersos sob uma determinada forma de pensamento, à luz da qual os atores individuais representam variações e tensionamentos, matizes variados dentro de um mesmo espectro luminoso. Os estilos de pensamentos são as unidades analíticas através das quais o pesquisador pode perceber a individuação das várias maneiras de interpretar a realidade. Entretanto, investindo numa perspectiva sociológica forte, Mannheim não abre mão da vinculação das mudanças de estilos de pensamentos aos grupos

⁴³⁹ E isso Mannheim o faz expressamente quando escreve: “em consequência, podemos esperar que o historiador irá criticar nossa definição de utopia como sendo uma construção demasiadamente arbitrária, de um lado, porque ela não se limita ao tipo de obras cujos títulos foram retirados da *Utopia* de Thomas More, e, de outro, porque ela inclui muitas coisas não relacionadas a este ponto de partida histórico” (“accordingly we may expect that the historian will criticize our definition of utopia as too much of an arbitrary construction because, on the one hand, it has not confined itself to the type of Works which got their name from the *Utopia* of Thomas More, and on the other because it includes much which is unrelated to this historical point of departure”) (MANNHEIM, 1952, p. 180).

⁴⁴⁰ V. Bronislaw Baczko, *Les imaginaires sociaux : mémoires et espoirs collectifs*, Paris, 1984.

⁴⁴¹ “(...) breaks the bonds of the existing order”.

sociais que os portam. Ou seja, a formação e a cristalização dos *estilos de pensamento* guardam viva relação com o contexto social daqueles que os incorporam. Nesse sentido, a ênfase recai sobre a noção de *intenções básicas*, que substitui a noção de *motivo artístico* – fundamental à história da arte – em prol de uma perspectiva tipicamente sociológica.

As mentalidades utópicas se manifestam, assim, sob diferentes *estilos de pensamento*, cada qual reunindo o seu *pathos* – incongruência com a realidade social –, com uma intenção básica que o distingue da ideologia, a saber, a fragmentação da ordem vigente. Cada contexto histórico vê surgir um determinado conjunto de ideias e valores que condensam as tendências não-realizadas do seu tempo. As utopias se distinguem, portanto, com base nas determinações concretas em que elas ocorrem, ou seja, elas se diferenciam de acordo com as épocas históricas e os grupos sociais. Em última instância, trata-se de apreender as mentalidades utópicas com referência tanto a sua gênese quanto às lutas sociais e intelectuais com que se depararam. É, portanto, a dimensão antagonista que plasma, sob diferentes estilos de pensamento, as mentalidades utópicas. Com base nestas características, Mannheim empreendeu a análise de *tipos-ideais* de mentalidades utópicas: a quiliástica, a liberal-humanitária, a conservadora e, por fim, a socialista-comunista. No confronto entre, de um lado, Burke, e, do outro, Sieyès e Paine, em torno do tema da revolução, encontramos dois destes tipos utópicos: a mentalidade liberal-humanitária e a mentalidade conservadora.

Em Sieyès e Paine, encontramos, na forma da constituição-*politeuma*, uma concepção de constituição intimamente ligada à mentalidade utópica de tipo liberal-humanitária, a qual notabiliza-se pelo desprezo nutrido contra o *atraso político*, o que põe o ideal liberal em conflito com os elementos que constroem a ordem atual das coisas, tais como a tradição e a religião. Com Sieyès, todavia, tal como procuramos destacar na seção anterior, percebe-se a valorização de determinados aspectos do processo histórico, dos quais resultou o desenvolvimento da burguesia. O presente revela, então, uma fratura. Trata-se, por conseguinte, de eliminar do presente tudo aquilo que, nele, revela a presença virtual do passado, que não é senão regressão e decadência, em nome daquilo que, no presente, prenuncia o futuro. Em Sieyès, a revolução se legitimava na medida em que ela consagrava uma ordem natural, a qual, por meio das revoluções promovidas pelo tempo, já havia conquistado parte do presente. Seu receituário político representava a transformação da ordem vigente, porém, uma vez que sua ideia de liberdade não transigia com o conceito de igualdade material, a revolução encontrava seu termo final, além do qual já não se tratava de transformar, mas de cristalizar.

Vê-se, portanto, com Sieyès, uma concepção de tempo que nos remete a Voltaire e a Kant. Não se deve supor que seja o mero decurso cronológico o produtor do desenvolvimento, senão que, aguilhoado por mudanças qualitativas, materializadas em grandes transformações sociais, intelectuais e morais, o tempo perde, então, o aspecto cíclico da *anakyklosis*, marcado por recomeços constantemente abortados, para emergir como uma linha reta, isto é, como progresso contínuo e indefinido⁴⁴². Nenhum progresso é possível, portanto, quando se segue pela estrada errada. O tempo não é, portanto, valorizado em si mesmo, mas apenas à medida que ele é impregnado por determinadas ideias e valores. Somente assim a razão se torna uma norma para o desenvolvimento histórico. Desse modo, uma mudança qualitativa, uma revolução súbita, põe em marcha uma sequência de transformações sucessivas, concebidas não mais na forma da irrupção da força impulsora que as engendrou, mas enquanto processo.

Se a ideia de progresso, recorrente na mentalidade liberal, limita o conceito de história, que permanece como que preso em torno da sua órbita, com Burke, pelo contrário, é a própria história que se encontra diretamente vinculada à produção de verdade, desembaraçada de qualquer fiança externa. A história é mentora dos caminhos dos homens, encarnando, por si mesma, um ideal incrustado no próprio presente. É por não haver qualquer hiato entre norma e existência, que seu conceito de constituição se refere à *politeia*, abrangendo, assim, as instituições políticas existentes. Neste caso, a utopia se encontra como que incrustada no tempo presente. Mas, assim como ocorre em Sieyès, o presente exhibe uma fratura entre aquilo que é fundamental à ordem existente e aquilo que é acidental. Para distinguir ambas as faces do presente, não devemos recorrer, todavia, à razão, mas, sobretudo, ao sentimento e, mesmo, aos nossos preconceitos. Os preconceitos, que, diferentemente da razão, associada ao egoísmo, colocam em cena a dimensão coletiva, são valorizados por Burke⁴⁴³ como sendo o meio pelo qual se percebe a presença do passado no interior do tempo atual.

⁴⁴² É isso o que sugere o célebre prefácio à segunda edição, em que Kant emprega a palavra *revolution* para denominar as grandes descobertas científicas. Cf., a esse respeito, GUÉROULT, 1988, p. 377.

⁴⁴³ Sobre a importância dos preconceitos em Burke, remetemos o leitor às seguintes passagens: “(...) você acredita estar combatendo o preconceito, mas você está em guerra com a natureza” (“[...] you think you are combating prejudice, but you are at war with nature”) (p. 92). Na mesma linha: “no lugar de abolir todos os nossos velhos preconceitos, nós os estimamos num grau considerável, e, para trazer vergonha sobre nós, nós os estimamos porque são preconceitos; e quanto mais eles duraram e mais disseminadamente prevaleceram, mais nós os estimamos” (“[...] instead of casting away all our old prejudices, we cherish them to a very considerable degree, and, to take more shame to ourselves, we cherish them because they are prejudices; and the longer they have lasted, and the more generally they have prevailed, the more we cherish them”) (BURKE, p. 114).

Burke combate, pois, o espírito de inovação que, das fileiras do humanismo liberal francês, redundou no intento de reconstruir a sociedade existente a partir de um plano inteiramente novo, concebido unicamente à luz da razão. Nada é, escreve Mannheim, “mais apartado dos acontecimentos reais do que o sistema racional fechado. Em determinadas circunstâncias, nada contém um impulso mais irracional do que uma visão de mundo completamente intelectualista e auto-suficiente”⁴⁴⁴ (MANNHEIM, 1952, p. 197). Tocqueville denuncia, em o *Antigo regime e a revolução*, de 1856, este anseio de inovação que tomou conta da intelectualidade francesa. Muito embora a ideia de uma revolução violenta não estivesse presente na mente dos pensadores da época, Tocqueville percebe, nos cadernos redigidos pelas três ordens antes de se reunirem em 1789, “que o que se reivindica é a abolição simultânea e sistemática de todas as leis e de todos os usos em curso no país”⁴⁴⁵ (TOCQUEVILLE, 1866, p. 100). A Revolução Francesa foi realizada, então, pelo mesmo espírito que cunhou teorias gerais e abstratas, o mesmo espírito que desdenhava dos fatos existentes, o mesmo espírito que desejava refazer como que por um só golpe a ordem política.

Se é verdade que todo conservadorismo moderno hostil à Revolução Francesa é, de algum modo, influenciado por Burke, seu pleno desenvolvimento somente ocorreu nos estados alemães, onde esta hostilidade assumiu uma forma eminentemente intelectual. Assim é que “Alemanha fez pela ideologia do conservadorismo aquilo que a França fez pelo Iluminismo, levando-a adiante até o pleno desenvolvimento das suas conclusões lógicas”⁴⁴⁶ (MANNHEIM, 1959, p. 82). Conforme o demonstra Mannheim, tanto o entusiasmo quanto a reação negativa aos ideais revolucionários foram assimilados, na Alemanha, por grupos e estratos sociais descolados da vida material, seja porque, na ausência de uma burguesia forte, o processo de modernização era levado a cabo por uma classe burocrática, seja porque, no caso da aristocracia, novas relações econômicas e sociais solapavam seu modo de existência. A Revolução Francesa afetou tão mesquinamente a Alemanha em termos especificamente revolucionários – por conta, em certa medida, da ausência de uma burguesia capaz de influir de modo expressivo na sociedade – que não se pôde perceber outra resposta senão aquela

⁴⁴⁴ “Nothing is more removed from actual events than the closed rational system. Under certain circumstances, nothing contains more irrational drive than a fully self-contained, intellectualistic world-view”.

⁴⁴⁵ “ce qu’on réclame est l’abolition simultanée et systématique de toutes les lois et de tous les usages ayant cours dans le pays (...)”.

⁴⁴⁶ “Germany achieved for the ideology of conservatism what France did for the Enlightenment – she exploited it to the fullest extent of its logical conclusions”.

puramente intelectual. A utopia introverteu-se. É preciso lembrar, então, que *Reflections on the Revolution in France* é, antes de tudo, um panfleto escrito contra os chamados clubes revolucionários que, simpáticos à Revolução Francesa, se espalhavam na Inglaterra. Trata-se, então, de um texto cujos argumentos de natureza filosófica não encontram uma elaboração plena, estando ainda subordinados a um olhar político. Muito embora Burke manifeste uma valorização da história, ainda não estão presentes as ideias de organismo e de intuição da totalidade que caracterizam a resposta conservadora alemã dele legatária⁴⁴⁷: o historicismo.

O historicismo surge, por conseguinte, como uma reação conservadora à pretensão iluminista de rompimento com o passado. É a partir dele que se estrutura a denúncia do caráter abstrato das relações humanas sob o capitalismo. Contrariamente ao idealismo típico do Iluminismo, o pensamento conservador preocupa-se preponderantemente com a noção de “concreto”. Trata-se, então, de restringir os desejos e as ações ao horizonte imediato em que se está inscrito. Desse modo, a atenção deve recair sobre problemas pontuais e palpáveis, de modo que a estrutura do mundo em que se vive deve permanecer intocável. Ou seja, o pensamento conservador é reformista na mesma medida em que pensamento progressista é inovador. Enquanto o Iluminismo opera por possíveis – que encarnam o ideal racional –, os quais são opostos à realidade irracional, o pensamento conservador rejeita a introdução de novos pontos de partida para a sociedade. A tudo que é abstrato no pensamento progressista, os conservadores opõem a história, o concreto, a tradição. Em suma, podemos perceber que se a ênfase progressista recai sobre como a sociedade pode ser – e deve ser –, revelando uma perspectiva normativa, em que a deontologia é a única dimensão racional possível, o pensamento conservador, por sua vez, liga-se mais estreitamente a uma perspectiva germinativa, relativa a como a sociedade tem sido e à identificação de uma racionalidade subjacente ao próprio processo histórico. Em suma, “progressistas sempre experimentam o presente como o começo do futuro, enquanto os conservadores o tratam simplesmente como o último estágio alcançado pelo passado”⁴⁴⁸ (MANNHEIM, 1953, p. 111).

⁴⁴⁷ A mediação entre Burke e o conservadorismo alemão se deu através de Friedrich Gentz, tradutor alemão de Burke, e Adam Müller (cf. MANNHEIM, 1959, p. 82).

⁴⁴⁸ "(...) the progressive always experiences the present as the beginning of the future, while the conservative regards it simply as the latest stage reached by the past".

7.2.1 Conclusão relativa ao segundo capítulo

No presente capítulo, procuramos demonstrar como o ideal de transformação da realidade se encarnou na história humana a partir da modernidade, o que se deu, basicamente, através de dois conceitos: revolução e emancipação. Por um lado, tal como vimos a respeito de Sieyès e do idealismo alemão, ambos os conceitos podem implicar uma relação de contraposição mais ou menos forte entre a esfera da política, concebida de maneira eminentemente formal, e o campo social, enquanto espaço marcado pela heteronomia. Por outro lado, se a revolução pode sugerir uma lógica voluntarista com relação à mobilização das massas, a emancipação trata o problema da transformação de modo preponderantemente processual, oscilando sem jamais se decidir entre a lógica do fundamento, que lhe é peculiar, e a lógica da dicotomia, que compartilha com o discurso da revolução.

É principalmente através do conceito de emancipação, e não do de revolução, que se atualiza, no âmbito de uma desconfiança alemã com relação às transformações vividas pelos franceses a partir de 1789, o problema colocado por La Boétie a respeito da servidão voluntária, pelo que o problema da transformação é pensado não simplesmente na contraposição entre o agente revolucionário, de um lado, e a ordem repressiva que lhe seja externa, de outro, isto é, não apenas na forma da emancipação política ou externa, como a denominou, já em 1849, Scheidler. A principal diferença do conceito de emancipação frente ao de revolução consiste tanto na consagração da processualidade quanto na valorização de uma ideia de fundamento da transformação. A ruptura não separa, portanto, um dentro e um fora, o sujeito revolucionário e a dominação. Simultaneamente, e isso por conta da sua própria raiz romano-jurídica, o conceito de emancipação se conecta à ideia de responsabilidade. Trata-se, em suma, de uma condição ensejada pelo próprio homem, o qual é considerado como sendo o próprio responsável pela situação de sujeição política e moral em que vive.

Muito embora ambos os conceitos – de emancipação e de revolução – consagrem a lógica do “torna-te o que tu és”, ou seja, os dois discursos consagram uma ideia de recentramento ou de recuperação das forças próprias do homem, de modo que a ambos podemos associar a estruturação de uma diferença fundamental entre o particular e o universal, é certo, por outro lado, que o conceito de emancipação apresenta uma inovação, na medida em que esta questão é pensada de acordo com uma lógica *interna*, como *emancipação interna*, de modo que o problema da liberação se desloca do âmbito do formalismo jurídico, espalhando-se seja na

forma da emancipação social⁴⁴⁹ seja na forma de uma emancipação espiritual. O político é, então, associado a certo fingimento, a uma lógica da aparência, através do qual os verdadeiros mecanismos de dominação são preservados e mesmo fortalecidos. Nesse sentido, a emancipação é concebida, antes mesmo de Marx, como uma desconfiança do político e de suas soluções formais, submetendo a política à lógica da essencialização da sua existência ou do seu aparecer, uma vez que a *ratio essendi* dos fenômenos políticos não pode ser encontrada na política, mas somente fora dela.

O recurso a Rancière revelou a natureza meta-política própria ao discurso da emancipação, o que nos permitiu distingui-lo, não de forma absoluta é certo, do discurso da revolução. A diferença entre ambos os discursos se notabiliza numa certa lógica de devir-mundo da metafísica, pelo que a realidade ordinária era sempre referida a uma espécie de *arché*, o seu fundamento. O objetivo da meta-política consiste na coincidência entre a essência com a existência, o que não é senão o resultado mesmo da abolição de todas as formas de alienação. Trata-se, em suma, de uma lógica da transparência ou do desvelamento. Eis aí o fim último da emancipação: a produção de uma sociedade transparente que é a mesma coisa que uma sociedade enquanto realização plena da sua essência – *contra sua existência concreta*. A emancipação somente pode ser concebida, então, por meio da sua distinção com relação ao efetivamente existente na medida em que este encarna uma opacidade irracional.

7.3 O jovem Marx: entre a revolução e a emancipação

No presente capítulo, nosso objetivo consiste em analisar o modo como Marx concebeu o problema da transformação da sociedade de 1842 a 1845. Neste breve período, a filosofia política de Marx passou por uma importante inflexão, de modo que ela deixou de lado os seus aspectos para-políticos, prevaletentes até a redação da *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*), em 1843, para, desde então, desenvolver uma concepção fundamentalmente meta-política, o que, todavia, não tardou a se modificar novamente. Não subscrevemos, portanto, a opinião de Galvano della Volpe, que, em 1957,

⁴⁴⁹ O tema da emancipação social será retomado no próximo capítulo a respeito de Marx.

identificou uma ruptura definitiva na obra de Marx a partir da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, baseando seu julgamento numa passagem do pós-escrito à segunda edição de *O Capital*, de 1873: “O lado mistificador da dialética hegeliana eu critiquei há quase trinta anos, quando ainda era a moda do dia”⁴⁵⁰ (MARX, 1962b, p. 27). G. della Volpe afirma ser, então, evidente como nascia aí “a consciência daquele novo *método* dialético-materialístico enquanto dialético-experimental (galileiano) que será aplicado na pesquisa (histórico-dialética) de *O Capital* (...)”⁴⁵¹ (DELLA VOLPE, 1997, p. 143). Mais recentemente, em *A Democracia contra o Estado*, de 1997, Abensour procurou destacar a importância dos textos escritos por Marx entre 1843 e 1844, onde, novamente, a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* figurava como obra paradigmática.

É preciso destacar que nossa intenção não é consiste em construir mais uma periodização da obra de Marx, como o fizeram Colletti, Della Volpe, Althusser, o próprio Abensour e Kouvélakis. Nosso esforço consiste, sobretudo, na identificação de alguns movimentos no interior da obra de Marx. Assim, partindo das sugestões de Della Volpe, na medida em que elas apontam para uma mudança na postura de Marx a partir da redação da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, procuraremos, neste capítulo, acompanhar o modo como se desenvolve a teoria marxiana a respeito da transformação no período compreendido entre 1840 e 1845, quando Marx se transfere para Bruxelas. Num primeiro momento, até 1843, enquanto Marx esteve ligado à *Rheinische Zeitung*, sua concepção permaneceu referida a uma perspectiva liberal-democrática, e era marcada pelo antagonismo ao Estado confessional e às formas políticas do Antigo Regime, o que se manifestava na utopia do Estado racional (*Vernunftstaat*), bem como pela consagração da autonomia do político. Tratava-se, então, da valorização da revolução política. A partir das meditações de Kreuznach, por sua vez, Marx desenvolveu – inicialmente sob a forma de acerto de contas com a visão hegeliana de Estado – uma crítica fulgurante da revolução política. É a partir deste período que Marx formulou uma análise em torno do conceito de emancipação, o qual comparece nos seus textos especialmente sob a forma de *emancipação humana* e *emancipação social*. Marx já não se contentava com a

⁴⁵⁰ "Die mystifizierende Seite der Hegeischen Dialektik habe ich vor beinah 30 Jahren, zu einer Zeit kritisiert, wo sie noch Tagesmode war".

⁴⁵¹ “(...) è già evidente come nasca qui la coscienza di quel nuovo metodo dialettico-materialistico in quanto dialettico-sperimentale (galileiano) che sarà applicato nella indagine (storico-dialettica) del Capitale (...)”.

República e com a *revolução política* que a ensejaria. No seu lugar, ele invocava a *Democracia* e o seu corolário: a própria *emancipação humana*, uma forma radical de revolução.

A partir da comparação destes dois momentos, pretendemos esclarecer o movimento do pensamento político de Marx, desde uma concepção para-política até uma concepção meta-política. Mas, como dissemos, não se trata simplesmente de uma periodização. O que buscamos, antes de tudo, é identificar um conjunto de dessemelhanças, e caracterizar a filosofia política de Marx como algo em constante processo de reelaboração, de modo que possamos compreender as transformações profundas por que o pensamento de Marx passou entre 1844 e 1845. Interessa-nos, portanto, a caracterização do pensamento de Marx como um movimento contínuo, pleno de reviravoltas e derivas. Assim, por exemplo, se alguns dos seus movimentos já se insinuam em 1841, na sua tese de doutorado, então, mais tarde, quando ele parece ter recuado com relação àquelas convicções, vemos, novamente, retomar, em 1843, o caminho anteriormente abandonado. Toda periodização rígida revela características moralistas, pelo que um conjunto de enunciados é elevado a uma condição de superioridade epistemológica com relação a certos “resíduos”. Feitas estas ressalvas, sentimo-nos livres para subscrever a hipótese de que, após uma série de reelaborações profundas, a filosofia finalmente deixou de ser uma preocupação de Marx, como se este, jamais satisfeito com as reelaborações que imprimia sobre ela, finalmente tivesse desistido de tomá-la como um elemento que pudesse auxiliá-lo no desenvolvimento das problemáticas com as quais se deparava. Marx “escreve na conjuntura”⁴⁵² (BALIBAR, 2001, p. 7). Seu contexto levou a abandonar a filosofia e a pensar o tema da transformação à luz de novas perspectivas epistemológicas, mas ao fazê-lo ele jamais deixou de trazer, dentro das suas pesquisas, a marca de um conjunto de ideias filosóficas.

7.3.1 Conclusão relativa ao terceiro capítulo

Conforme nos referimos no capítulo precedente, a ausência de uma burguesia forte e expressiva politicamente na Alemanha culminou ali numa recepção puramente ideológica da Revolução Francesa. Mas, tendo em vista as condições materiais dos estados alemães, esta

⁴⁵² “Marx écrit dans la conjoncture”.

resposta eminentemente intelectual aos acontecimentos revolucionários franceses era a única via pela qual a Alemanha podia compartilhar o mesmo tempo da França. A esse respeito, Marx afirmou, então, que era no plano da filosofia que a Alemanha se elevava à altura de seu tempo. É por esta razão que “aquilo que, em nações avançadas, constitui uma ruptura prática com as condições políticas modernas é, na Alemanha, onde estas condições não existem ainda, uma ruptura crítica com relação aos seus reflexos filosóficos”⁴⁵³ (MARX, 1981i, p. 383). Esta valorização do descolamento da reflexão teórica alemã relativamente à vida material coincide, paradoxalmente, com a intenção básica de Marx de valorizar a singularidade histórica alemã no que dizia respeito à entrada na modernidade. Esta é a primeira manifestação do problema do desenvolvimento desigual e da não-contemporaneidade na obra de Marx. Certamente, esta intenção básica não perduraria no pensamento de Marx, devendo ser circunscrita, segundo a periodização de Kouvélakis, ao *momento de Kreuznach*, quando, apesar da força da argumentação marxiana, sua imaginação parecia ainda entregue à desconfiança alemã com relação à revolução (KOUVÉLAKIS, 2003, p. 342). E, como vimos no capítulo segundo, esta desconfiança estava na base da recuperação e politização do conceito de emancipação na Alemanha. A emancipação é, ao mesmo tempo, mais e menos do que a revolução. É *mais*, na medida em que coloca em cena a necessidade de uma articulação específica com a história, ultrapassando a dimensão meramente política. Nesse sentido, a emancipação coloca em cena a reflexão a respeito de uma transformação capaz de durar; e, assim, no caso específico da Alemanha, os últimos seria, afinal, os primeiros. Todavia, exatamente porque ela põe em questão a abrangência do problema da transformação, a emancipação também será *menos* do que a revolução, pois, frequentemente, ela vai se associar à perspectiva do reformismo estatal.

Desde o fim da *Rheinische Zeitung*, em março de 1843, Marx jamais enveredou pelo caminho de uma apologia da Revolução Francesa. Sem dúvida, a arma da crítica (*die Waffe der Kritik*) era um traço da reflexão de Marx desde os seus primeiros textos políticos, onde não se via qualquer valorização de uma mobilização armada – verdadeira crítica das armas (*die Kritik der Waffen*). Mas a partir de 1843, a arma da crítica se intensificou sob a influência feuerbachiana na forma de uma militância que visava à inversão da inversão, à solução do enigma do político. Paradoxalmente, a radicalidade da revolução alemã se conectava com o seu

⁴⁵³ “Was bei den fortgeschrittenen Völkern praktischer Zerfall mit den modernen Staatszuständen ist, das ist in Deutschland, wo diese Zustände selbst noch nicht einmal existieren, zunächst kritischer Zerfall mit der philosophischen Spiegelung dieser Zustände”.

próprio atraso. Para Marx, a questão da transformação nunca se colocou como um corte fantasioso com o passado. Concebida dialeticamente, a ruptura envolvia tanto um corte com o passado quanto a sua própria consagração. Eis, então, por que “quanto mais os eventos concederem tempo à humanidade pensante para refletir e aos sofredores, para juntarem suas forças, tanto mais bem-formado alcançará o mundo o produto que o presente carrega no seu ventre”⁴⁵⁴ (MARX, 1981e, p. 343).

O atraso existente na Alemanha colocava-a diante da possibilidade de superar as aporias da modernidade. Por um lado, este atraso havia promovido a Alemanha à condição de consciência teórica (*theoretische Gewissen*) do seu tempo histórico. Por outro lado, esta mesma espiritualização da prática revolucionária teria por efeito o desenvolvimento de uma crítica das abstrações e parcialidades da revolução meramente política. A esta altura, algumas das formulações de Marx já não parecem tão distantes da *filosofia positiva*, especialmente no seu desdobramento político-ideológico. A aproximação feita por Mannheim entre Marx e o pensamento conservador alemão, se bem que apenas parcialmente correta, é reveladora, afinal, Mannheim tem razão ao dizer que a denúncia do caráter abstrato das relações humanas sob o capitalismo, algo constantemente enfatizado por Marx, notadamente no período de que ora nos ocupamos, é uma descoberta oriunda de estratos sociais ligados ao conservadorismo alemão (MANNHEIM, 1959, p. 105). Na Alemanha, pois, a crítica ao capitalismo enquanto sistema social não é propriamente oriunda da esquerda; trata-se, originalmente, de uma realização do pensamento conservador. E, para recuperarmos a metodologia sócio-histórica de Mannheim, podemos afirmar que a “intenção básica” do pensamento de Marx nesta fase da sua militância política coincidia, em certa medida, com ao menos um aspecto do espírito do conservadorismo: a oposição ao processo de racionalização burguesa da vida. Mas se o pensamento conservador criticava os ideais liberais para preservar o atual estado de coisas, Marx o fazia com um intuito completamente diverso – tratava-se de realizar uma revolução radical. O negativo dava lugar ao plenamente positivo, seja na forma da não-contemporaneidade alemã, seja na forma de uma classe definida pelo fato de nada possuir. A ruptura era, então, afirmada como corolário da própria espessura do real.

⁴⁵⁴ "Von unserer Seite muß die alte Welt vollkommen ans Tageslicht gezogen und die neue positiv ausgebildet werden. Je länger die Ereignisse der denkenden Menschheit Zeit lassen, sich zu besinnen, und der leidenden, sich zu sammeln, um so vollendeter wird das Produkt in die Welt treten, welches die Gegenwart in ihrem Schöße trägt".

Marx havia abandonado a utopia do Estado racional, que tomava a militância política como simples desenvolvimento da crítica teórica, capaz de realizar a razão através da imprensa livre. Por outro lado, ele havia aderido a uma outra imagem idealista, que assumia como estratégia política a reapropriação prática da essência do homem. Todavia, ao apelar para uma essência subjacente ao real, a própria espessura do real não era concebida senão negativamente, em oposição à vaporosidade das abstrações do Estado político. O social era, de fato, como o afirma Rancière, o simples outro da política. Mas nessa sensibilidade já se expressa o movimento que conduzirá Marx da filosofia crítica à crítica da economia política, o que lhe permitirá reconciliar-se, enfim, com a crítica das armas. Existe, portanto, uma continuidade – ainda que imperfeita – entre as reflexões em torno da emancipação humana, da democracia e do comunismo. A crítica de Rancière não dá conta, portanto, das investigações que Marx empreendeu a respeito da economia política, quando o real já não é simplesmente uma verdade da qual somente o falso é indício. Assim, devemos inscrever a crítica de Rancière ao *momento de Kreuznach*. Mas conceber a verdade como índice de si mesma é, certamente, tão difícil quanto raro – e o percurso de Marx não podia expressar melhor esta dificuldade, cheia de avanços e reviravoltas. A descoberta da potência produtiva do real como base de todo projeto de liberação foi uma lição aprendida com Feuerbach, mas que a ele não se limitava, no esforço de Marx de superar as soluções formalistas dos jovens hegelianos. Depois da *estratégia renana*, posta em prática até o seu desligamento da *Rheinische Zeitung* e o refúgio em Kreuznach, Marx voltou-se, finalmente, para uma crítica sistemática daquelas que eram as convicções hegemônicas entre seus camaradas militantes.

7.4 As astúcias da cumplicidade: sobre a suposta influência de Spinoza sobre Marx

Muito se falou da suposta influência de Spinoza sobre Marx⁴⁵⁵. Em 1965, Althusser afirmava: “a filosofia de Spinoza introduz uma revolução teórica sem precedente na história da

⁴⁵⁵ Nos últimos anos, ocorreu a publicação de, ao menos, três importantes trabalhos sobre o tema: Fischbach, *La production des hommes* (FISCHBACH, 2005), Pascucci, *La potenza della povertà* (PASCUCCI, 2006), e Lordon, *Capitalisme et servitude* (LORDON, 2010). Tanto o trabalho de Fischbach quanto o de Pascucci insistem na análise da relação de Spinoza e Marx a partir da ideia de uma influência, isto é, de afinidades afirmadas no nível

filosofia, (...) de modo que nós podemos tomar Spinoza, do ponto de vista filosófico, como o único ancestral direto de Marx⁴⁵⁶ (ALTHUSSER, 1996a, p. 288). O presente capítulo visa a avaliar se existe, de fato, uma relação em nível historiográfico entre os autores ou se a tão propalada “ancestralidade” não seria tão-somente o produto de certo pensamento romântico que, enamorado das doutrinas de Spinoza e de Marx, buscaria algo mais do que meras relações teóricas entre ambos os pensadores. Como afirmamos no capítulo terceiro, após o seu desligamento da *Rheinische Zeitung*, e seu desencanto com a estratégia política posta em prática até então, Marx põe em marcha uma nova maneira de conceber os problemas políticos. Por um lado, esta mudança já anuncia o movimento de acerto de contas com sua consciência filosófica – tal como Marx o dirá no *Prefácio da Contribuição à Crítica da Economia Política*, de 1859, analisando, retrospectivamente, o momento de elaboração de *A Ideologia Alemã*, afirmou ter sido então que ele e Engels resolveram “acertar as contas com a nossa antiga consciência filosófica”⁴⁵⁷ (MARX, 1961, p. 10).

Ainda que este acerto de contas envolva um permanente processo de reviravoltas, podemos dizer que após o *momento renano* – e aqui conectamos o *momento de Kreuznach* à guinada parisiense –, Marx nunca retornou ao paradigma político, verdadeira filosofia para-política, que ele defendia nos seus primeiros escritos. As contínuas mudanças que se seguem, a partir da estadia de Marx em Kreuznach, durante o verão de 1843, não podem ofuscar o fato de que desde este momento, Marx não cessou de denunciar as ilusões do pensamento utópico, isto é, de uma filosofia política negativa, simples imposição de um dever-ser (Sollen), como é o anticlericalismo burguês de Bauer, denunciado em *Sobre a questão judaica*⁴⁵⁸. A transformação devia ser pensada a partir das lutas efetivas travadas no real; e nesse sentido, a transformação não remete propriamente a um futuro, mas a uma futuridade, sempre conectada aos

historiográfico. A investigação de Lordon, por sua vez, tem o mérito de enfrentar esta relação a partir das afinidades teóricas. Nesse sentido, ele procura analisar a problemática do consentimento em relações de dominação capitalistas, tais como descritas por Marx, a partir da teoria spinozana dos afetos.

⁴⁵⁶ "la philosophie de Spinoza introduit une révolution théorique sans précédent dans l'histoire de la philosophie (...), au point que nous pouvons tenir Spinoza, du point de vue philosophique, pour le seul ancêtre direct de Marx".

⁴⁵⁷ "(...) mit unserm ehmaligen philosophischen Gewissen abzurechnen".

⁴⁵⁸ Decerto, tal como o expusemos no capítulo precedente (seção 4.1), esta precaução contra a *filosofia negativa*, já se encontrava presente em 1841, na tese de doutorado de Marx. No entanto, é evidente que os textos redigidos neste período revelavam traços de uma perspectiva negativa, enquanto apologia da sua posição enquanto sistema particular. Conforme argumentamos, é através da *linguagem do enigma* que Marx decididamente abandona suas primeiras convicções – não mais a apologia da sua própria posição enquanto sistema particular, não mais a defesa de uma *Weltanschauung* privada, e toda forma de catequismo revolucionário

pressupostos atualmente existentes, sem neles se perder. Tratava-se, então, de dar novos princípios ao mundo a partir dos princípios do mundo. Toda esta linguagem já anuncia – sem, contudo, esgotar a sua novidade – a formulação de *A ideologia alemã*: “O comunismo não é para nós uma *situação*, que deve ser instaurada, um *ideal* para o qual a realidade efetiva deverá confluir. Chamamos de comunismo o movimento efetivo que supera a atual situação⁴⁵⁹” (MARX, 1978b, p. 35).

Se bem que a crítica de Althusser seja válida, na medida em que, ao apelar para uma lógica de reapropriação prática de uma essência alienada, os textos que integram o *momento de Kreuznach* evidenciam uma apreensão ainda negativa do real, o que se conecta, segundo argumentamos, a uma filosofia meta-política, eles já anunciam o salto adiante. Mas se nós tomamos a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* como momento fundamental para compreensão da gênese de uma abordagem genuinamente marxista⁴⁶⁰ do problema da transformação, é preciso que confrontemos um fato peculiar. Em se tratando de um texto com forte influência de Feuerbach, emergem também elementos que poderiam ser conectados a um outro autor: Spinoza. O cerne da argumentação de Marx pode, com efeito, ser compreendida à luz do modo específico como Spinoza compreende a democracia. Pensamos, sobretudo, em duas características da democracia spinozana. Spinoza afirma a primazia do Estado democrático (*imperium democraticum*) sobre todos os demais, “porque parecia ser o mais natural e o mais próximo da liberdade que a natureza concede a cada um”⁴⁶¹ (*TT-P*, XVI, § 11, p. 520). A democracia, portanto, diferentemente dos demais regimes políticos, se define, pelo fato de que nela o propósito ou a finalidade da sua instituição – a conservação da liberdade –, harmoniza-se com a essência política dos homens – o desejo de governar e não ser governado. Por aí se vê que a democracia é a articulação natural entre uma organização específica da vida coletiva e a própria natureza da política. Em outras palavras, a democracia é a realização mesma do político. Por esta razão, a democracia é o único regime político passível de ser definido como *absoluto em tudo*⁴⁶² (*TP*, XI, § 1, p. 268). A perspectiva spinozista permitiria, então, a superação da

⁴⁵⁹ "Der Kommunismus ist für uns nicht ein *Zustand*, der hergestellt werden soll, ein *Ideal*, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [wird]. Wir nennen Kommunismus die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt".

⁴⁶⁰ Não se trata aqui de identificar um momento mais genuíno no interior da obra de Marx, mas, sim, de identificar este momento como representativo de uma perspectiva teórica que não pode ser simplesmente referida aos discursos filosóficos em voga na época de Marx.

⁴⁶¹ "(...) quia maxime naturale videbatur et maxime ad libertatem, quam natura unicuique concedit, accedere".

⁴⁶² A expressão em latim é *omnino absolutum*.

concepção hegeliana através da imanência absoluta da democracia, libertando o conceito do político, do seu enquadramento burocrático, refém de uma lógica de legitimação que, em última instância, permanece exógena. Com relação à *Crítica da filosofia do direito* e dos *Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844*, não argumentaremos em termos da presença de Spinoza nem de sua influência, mas sim em termos de relação do pensamento de Marx como spinozismo, enquanto fenômeno intelectual inerente ao desenvolvimento do Iluminismo. Isso nos permitirá satisfazer uma precaução metodológica colocada por Marilena Chauí, na medida em que a ênfase na ideia de influência, o que redundaria na concepção de uma tradição, tal como se insinua em Althusser e também em Negri, poderia levar à neutralização do trabalho orgânico do pensamento de Marx, no qual a dialética desempenhou um papel certamente decisivo, o que nos conduziria, apesar dos cuidados, à elaboração de um estranho mosaico mecânico de influências variadas⁴⁶³ (CHAUI, 1983, p. 4-5).

Uma vez que nos colocamos o objetivo de investigar a relação entre as reflexões de Spinoza e Marx em torno do problema da democracia e da transformação política, é chegado o momento de discutir a natureza dessas afinidades. Encontramo-nos, então, numa encruzilhada entre dois caminhos; entre uma abordagem historiográfica e uma abordagem teórica. No presente capítulo, analisaremos a hipótese relativa à *influência* de Spinoza sobre Marx. Recorremos, portanto, a um texto seminal para a metodologia collingwoodiana, onde Quentin Skinner argumenta que toda suposta *influência* deve ser submetida a um triplo exame. Assim, a respeito da influência de Spinoza sobre Marx, devemos tomar algumas precauções. Em primeiro lugar, é preciso verificar, concretamente, se Marx leu Spinoza. Em segundo lugar, é preciso confirmar que Marx não poderia ter extraído as ideias que ele mobiliza de um terceiro autor. Em terceiro lugar, é necessário comprovar que Marx não poderia ter chegado às suas conclusões independentemente, sem ter se valido do pensamento de Spinoza (SKINNER, 2002, p. 75-6). Ainda que possamos considerar as precauções metodológicas de Skinner algo exageradas, mesmo porque ele prevê duas provas negativas, as quais, sendo negativas, exigem um esforço de investigação incomensurável, elas nos servem, de todo modo, como um alerta. O presente capítulo abrange, portanto, quatro objetivos. Em primeiro lugar, nós pretendemos delimitar um conjunto de ideias que Marx pode, de fato, ter assimilado a partir das suas leituras

⁴⁶³ Seria exatamente a busca de uma tradição de pensamento não-hegeliana para a obra de Marx o que, segundo Chauí, teria levado ao abandono da *contradição*, em benefício da oposição real kantiana, em Colletti, ou pela causalidade estrutural, em Althusser.

de Spinoza. Em segundo lugar, procuraremos determinar o lugar específico que estas ideias ocupam no interior das obras de Marx. Em terceiro lugar, buscaremos discutir o momento em que Marx se afasta tanto nominalmente de Spinoza quanto do conjunto de ideias que ele poderia ter apreendido a partir de suas leituras de Spinoza. Em quarto lugar, nós propomos que apesar de ser possível localizar um momento em que Marx rejeita Spinoza, é, *a contrario sensu*, precisamente neste período que Marx se aproxima de forma mais decidida do pensamento de Spinoza, tornando-se seu cúmplice teórico. Sustentamos, por conseguinte, que as afinidades entre Spinoza e Marx são mais ricas de um ponto de vista teórico do que de um ponto de vista historiográfico. Assim, nos próximos capítulos, pretendemos discutir a relação entre Spinoza e Marx relativamente à problemática da democracia e da transformação a partir de uma abordagem eminentemente teórica.

7.4.1 Conclusão relativa ao quarto capítulo

Com base na nossa análise, as precauções metodológicas apreendidas de Skinner não interditam em caráter absoluto a afirmação de que Spinoza exerceu alguma influência sobre Marx. Todavia, a conexão historiográfica possui um alcance limitado e apenas possui capacidade explicativa se nos ativermos a uma fase específica das elaborações teóricas de Marx, o chamado *momento renano*. Isto confirma a exatidão de certas intuições de Abensour acerca do pensamento político do jovem Marx, tal como expostas em *A democracia contra o Estado*, muito embora o autor tenha deixado de lado qualquer análise da obra de Spinoza, bem como dos textos de Marx em que constam referências a Spinoza. Após 1844, Marx se afasta de Spinoza e, do mesmo modo, consagra certa ruptura com o conjunto de ideias que delimitamos na *seção 4.6*. Em setembro de 1843, Marx diz a Arnold Ruge que só existem duas questões principais que mereciam atenção na Alemanha: religião e política (MARX, 1981g, p. 344). Mas, com efeito, passados aqueles anos de intensas reviravoltas intelectuais, ainda que tenham permanecido certas continuidades, deu-se uma transformação profunda na sensibilidade de Marx. Se antes ele havia tomado a crítica da religião como modelo de toda crítica, havia chegado, então, o momento de aprofundar a materialidade da crítica, enveredando, assim, pelo estudo da economia política, ou seja, da vida material dos homens.

Marx jamais retomou a abordagem do fenômeno político nos moldes como ele o havia tratado entre 1842 e 1844. Ademais, ele jamais fez nenhum novo comentário a Spinoza que pudesse sugerir uma reconsideração a respeito do filósofo holandês, limitando-se à repetição de algumas poucas citações que remetem à recepção de Spinoza na Alemanha, as quais, todavia, reforçam mais a relação com Hegel do que propriamente com Spinoza⁴⁶⁴. *Em primeiro lugar*, Marx se refere algumas vezes às palavras de Lessing acerca do modo como Spinoza era subestimado na Alemanha no seu tempo: “e, no entanto, as pessoas ainda se referem a Spinoza como se ele ainda fosse um cachorro morto” (JACOBI, 1994, p. 193). De acordo com uma das cartas de Jacobi endereçadas a Mendelssohn, a frase teria sido pronunciada por Lessing. Como sabemos, estas cartas, publicadas em 1785, deram ensejo às discussões que acabaram levando ao *Pantheismusstreit* na Alemanha. Hegel aparentemente cita estas “palavras de Lessing” de cor no *Prefácio à segunda edição da Enciclopédia das ciências filosóficas* (HEGEL, 1991a, p. 10). As referências que encontramos em Marx às “mesmas palavras de Lessing” estão muito mais próximas daquelas que encontramos em Hegel do que daquelas reproduzidas por Jacobi. De fato, na *Dialética da Natureza*, Engels se refere à mesma expressão, investida do mesmo uso que Marx lhe atribuía, e revela sua fonte: a *Enciclopédia* de Hegel (ENGELS, 1975, p. 472). Para as referências a esta frase na obra de Marx, v. MARX, 1961, p. 142 (*Contribuição à crítica da economia política*); 1974, p. 686 (*Carta a Kugelmann, de 27 de junho de 1870*) e 1962b, p. 27 (*Posfácio à segunda edição do Capital*).

Em segundo lugar, sabemos que Marx, em 1857, se refere à expressão “*determinatio est negatio*” (MARX, 1983, p. 26 [*Introdução aos Grundrissen*]), a qual ele repete também no *Capital* (MARX, 1962c, p. 623). Como sabemos, esta frase, que pode ser encontrada na *Carta 50* de Spinoza (“a figura não é outra coisa senão uma determinação e a determinação é uma negação” [“*et determinatio negatio est*”]), foi examinada por Hegel, o qual lhe imprimiu um sentido particular – ver nota acima. Marx, todavia, se refere à expressão spinozista de modo bastante próximo ao uso que dela fazia Hegel. Ademais, ele repete a inversão que o próprio Hegel havia feito, ao invés de reproduzir a estrutura original: *determinatio est negatio*, no lugar de *determinatio negatio est*. Parece, então, bastante razoável supor que Marx tomou a frase de empréstimo a Hegel, e não propriamente de Spinoza.

⁴⁶⁴ Repetida como uma palavra de ordem, a expressão “ignorância não é um argumento”, a qual mencionamos mais acima, é retomada por Marx – v. MARX, 1962c, p. 325 (*Capital*) e 1978b, p. 162 (*A ideologia alemã*).

Em terceiro lugar, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, de 1844, Marx retoma o argumento do “acomismo”, em moldes muito próximos da argumentação hegeliana, contra o próprio Hegel, na medida em que este desvaloriza o status ontológico dos objetos, reduzindo-os à “nulidade” (*Nichtigkeit*) – v. MARX, 1968d, p. 576-580⁴⁶⁵. Este argumento está presente também na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, quando Marx acusa Hegel de deduzir o povo da soberania, e não o contrário⁴⁶⁶. Como vimos, o argumento do acomismo, na crítica de Hegel dirigida ao spinozismo, questionava o fato de a filosofia de Spinoza se caracterizar pela afirmação absoluta, rejeitando, assim, o estatuto ontológico, bem como epistemológico, da negação⁴⁶⁷. Desse modo, se considerava impossível a contradição e a substância seria concebida como uma totalidade inerte. Todos estes argumentos reforçam a hipótese de que, ainda que Marx tenha realizado uma leitura atenta de Spinoza em 1841, e embora as referências ao filósofo holandês posteriores a 1845 pudessem sugerir certa familiaridade de Marx com o *Pantheismusstreit*, tais referências denunciam o quanto a relação Marx-Spinoza é, no âmbito da historiografia, mediada por Hegel.

A Sagrada Família é uma obra de passagem, ponto de culminância da incursão feuerbachiana de Marx, ela já anuncia grande salto que constituirá a ideologia alemã, a qual representa o acerto de contas definitivo de Marx e de Engels com a antiga consciência filosófica. Deste ponto em diante, não é mais possível dizer nada a respeito da relação entre Spinoza e Marx e Spinoza a partir de um ponto de vista historiográfico. Mas nem a historiografia nem o estudo da relação Spinoza-Marx saem ilesos desta confrontação recíproca. Por um lado, a historiografia põe em evidência a relação de Spinoza e Marx em torno de um conjunto específico de ideias que, conforme o vimos na *seção 4.6*, foram de importância crucial para Marx durante o seu engajamento jornalístico. Mas, por outro lado, entregues a uma análise desta natureza, perdemos de vista duas outras maneiras de se pensar as afinidades entre Marx e Spinoza. A sinergia existente entre Marx e Spinoza deve ser investigada, sobretudo, no âmbito de uma problematização teórica, o que nos permite perceber o quanto Spinoza, a despeito de não poder ser contado entre os heróis de Marx, permanece presente na obra de Marx, não tanto

⁴⁶⁵ Para um exame completo a respeito deste argumento em específico – acerca da reversão do argumento do acomismo –, recomendamos a leitura do artigo de McCarney, *The entire mystery: Marx's understanding of Hegel* (MCCARNEY, 2005).

⁴⁶⁶ Remetemos o leitor ao *capítulo 6*.

⁴⁶⁷ Sabemos que Marx se familiarizou com a perspectiva de Spinoza a esse respeito através da Carta XIX. Remetemos o leitor ao fragmento 178: “uma privação não tem nada de positivo (...)” (“privationem non esse quid positivum [...]”).

como um autor que tenha exercido uma influência historiográfica sobre seu pensamento, mas, sim, associado a um conjunto de ideias que ultrapassa aquelas analisadas na *seção 4.6*. Uma coisa é rejeitar o nome de Spinoza e um determinado conjunto de ideias, outra coisa bem diferente é recusar o spinozismo.

A partir de tudo o que vimos, as condições metodológicas sugeridas por Skinner nos levam a circunscrever a hipótese da influência de Spinoza sobre Marx num campo que não coincide perfeitamente com o spinozismo. Com efeito, o verdadeiro cúmplice teórico de Spinoza não é certamente aquele Marx, entusiasta de Fichte e Kant, o mesmo que, a partir da leitura do *Tratado Teológico-Político*, desenvolveu uma “montagem” de passagens da obra de Spinoza. À revelia das nossas expectativas, é somente a partir de um outro momento que vemos Marx abraçar uma perspectiva teórica verdadeiramente afim ao spinozismo, o que nos leva não apenas do *momento de Kreuznach*, mas também a fases posteriores, incluindo o desenvolvimento das pesquisas de economia política. Como conclusão, afirmamos que Marx precisou contradizer Spinoza para, enfim, apesar das influências historiográficas, tornar-se não um descendente de Spinoza, como gostaria Althusser, mas seu cúmplice teórico. Antes de analisarmos as afinidades teóricas entre Marx e Spinoza, é preciso, todavia, discutirmos o que constitui o spinozismo e qual a sua relevância para o debate político.

7.5 Spinoza contra Hobbes: a corrente do humanismo real

Vimos, no capítulo precedente, de que modo Marx se distanciou progressivamente de um conjunto de ideias que estiveram associadas à sua leitura do *Tratado Teológico-Político*, em 1841. Um leitor contemporâneo de Spinoza, todavia, insistiria na relação entre os dois autores em torno de um tema específico: a crítica ao livre arbítrio, o que nos conduz à questão da articulação entre necessidade e liberdade, bem como a suas repercussões na política. Este eixo analítico se enche de relevância na medida em que um dos pressupostos modernos da liberdade reside na livre capacidade de escolha, de modo que podemos perceber, nesta suposição, uma diferenciação entre o sujeito e as possibilidades que se lhe apresentam na forma de fins possíveis. No sistema cartesiano, tal separação remete à própria divisão entre o pensamento, de um lado, e o ser, do outro, o que tem desdobramentos fundamentais para o desenvolvimento de uma filosofia da subjetividade. O *cogito* nomeia, assim, o processo pelo

qual se constitui a separação decisiva entre sujeito e objeto, possibilitando ao indivíduo subtrair-se do mundo da fatualidade. A subjetividade emerge, então, enquanto instância de autodeterminação, estruturando, por essa via, a própria distância entre liberdade e necessidade.

Ainda que Marx tenha colocado Spinoza ao lado de Kant e Fichte como heróis intelectuais da moral, conforme o vimos na *seção 4.5*, ao analisarmos os *Comentários sobre a recente instrução para a censura na Prússia*, o fato é que Kant não poderia aceitar semelhante proximidade, na medida em que para ele, soa absurda toda possibilidade de conceber a liberdade enquanto propriedade de um ser ao qual atribuímos efeitos no mundo sensível. Nesse sentido, o conceito kantiano de liberdade depende da própria distância entre o sujeito e o mundo. Em Spinoza, todavia, não existe correspondência necessária entre o fato de sermos seres finitos e, portanto, permeáveis a causas externas, e sermos passivos. Trata-se de um racionalismo naturalista, segundo o qual a verdadeira razão não é algo que esteja colocado além dos limites da natureza, mas, pelo contrário, é enquanto produto da própria potência natural que a razão se inscreve no âmbito da atividade imanente da natureza. Se a razão não se encontra além do âmbito das determinações mundanas que nos acometem, ela não poderá nos subtrair do regime de necessidade que atravessa a realidade e que nos oprime. Ou seja, a razão não nos coloca, de imediato, na posse de nossa própria subjetividade, de todo o amálgama de preconceitos e paixões que a configura. A verdadeira razão deve trabalhar no *continuum* natural e agir a partir dela, mesmo porque, de todo modo, não existe outro espaço em que ela possa se mover.

O objetivo do do nosso trabalho consiste, *em primeiro lugar*, na análise do conceito spinozista de liberdade, cujas afinidades com a concepção marxista de liberdade se concentram em torno do fato de que a necessidade não exclui a liberdade, postulado que ultrapassa de longe a frouxa aproximação entre a livre-necessidade, tal como definida na *Carta 58*, e a definição de liberdade desenvolvida por Engels no *Anti-Dühring*⁴⁶⁸ (ENGELS, 1975, p. 106). Dir-se-ia, então, que ambos se aproximam do vaticínio de Tolstói, segundo o qual, “a força da liberdade (...) só nos é compreensível na medida em que conhecemos as leis da necessidade às quais ela está sujeita” (TOLSTOI, 1983, p. 616). Podemos, por outro lado, reunir ambos os autores sob a imagem de certa corrente filosófica – *a veia histórica do humanismo “real”, sem otimismo*

⁴⁶⁸ "Liberdade consiste, então, no domínio sobre nós mesmos e sobre a natureza exterior, domínio fundado no conhecimento da necessidade natural (...)" ("Freiheit besteht also in der auf Erkenntnis der Naturnotwendigkeiten gegründeten Herrschaft über uns selbst und über die äußere Natur [...]").

*nem utopia*⁴⁶⁹. Mas é preciso desembaraçarmo-nos da imagem de uma tradição, o que nos conduziria, novamente, ou bem ao domínio das mitologias de que falava Skinner⁴⁷⁰ ou ao amesquinamento das investigações teóricas. O que está em jogo não é tanto uma “veia histórica” (“*veine historique*”), como afirmava Bove, mas antes – e talvez seja este o real sentido das suas palavras – de uma “veia teórica”, à luz da qual podemos pensar o bem (ἀρετή), assim como as transformações progressistas, para além de qualquer garantia – nem racional nem providencial⁴⁷¹. Trata-se, então, de um humanismo enquanto tarefa a cumprir, e não como “solução do enigma” (*Lösung des Rätsels*), forjado a partir do ponto de vista do vazio, isto é, liberto da prisão do bem e do mal moral, bem como de toda crença num fundamento outro para o valor que não seja o desejo.

Em segundo lugar, analisamos o modo como se conectam os temas da liberdade e do comum na crítica dirigida por Spinoza à teoria política hobbesiana, dissolvendo a separação entre Estado e sociedade, que, por sua vez, se encontra na base do paradigma da constituição-*politeuma*⁴⁷². Se, no âmbito de uma variante do pensamento filosófico político, que inclui Hobbes e Sieyès, a definição de cidadania se apoia, sobretudo, em uma lógica de neutralização jurídica do conflito entre os homens, a concepção spinozista passa, necessariamente, pelo desenvolvimento e liberação das forças produtivas da potência comum. O Estado civil não pode ser concebido, portanto, como um artifício, à luz do qual se conceberia a articulação entre uma série de dicotomias – individual/coletivo e passional/racional. Segundo Spinoza, o Estado de razão não é sobranceiro ao Estado de natureza; na verdade, ele é constituído pela própria dinâmica natural das relações afetivas, simbólicas e materiais existentes entre os homens. Nesse sentido, podemos dizer que enquanto a forma clássica do paradigma da constituição-*politeuma* implica uma concepção negativa da cidadania, enquanto avesso da vida em comum, o espaço

⁴⁶⁹ A referência aqui é BOVE, 2010, p. 163.

⁴⁷⁰ V. capítulo IV, seção 4.1.

⁴⁷¹ Ainda que Spinoza promova, tal como Hobbes, a desconstrução da ideia de um bem e de um mal em si mesmos (comparar *E*, III, prop. 9, esc., p. 220, a HOBBS, 1839b, p. 41 [cap. 6]), nem por isso ambas as argumentações se equivalem. Nesse sentido, é importante reter a análise de Chantal Jaquet, que desarticula uma série de interpretações dogmáticas e niilistas a respeito de Spinoza, ao afirmar que, à medida que a constatação da relatividade e do caráter confuso do bem e do mal não enseja uma reprovação radical desses termos, percebemos de que modo se insinua, no sistema spinozista, uma economia das ficções denunciadas. Era essa aliás, uma das linhas mestras da crítica da crítica da religião, formulada por Marx contra o anticlericalismo vulgar (v. seção 4.1) Afinal, que filosofia crítica era essa que se mostrava incapaz de fazer a economia das abstrações existentes? Um dos pontos de contato entre Spinoza a Marx, à revelia de qualquer afinidade com Hobbes, se assenta sobre o tema da positividade do falso.

⁴⁷² V. capítulo I, seção 2.4.

ético-político decorrente da filosofia spinozista envolve uma fundação positiva da cidadania, sem que seja o caso da restauração de um paradigma da constituição-*politeia*, a qual, por sua vez, remete a uma filosofia arqui-política.

7.5.1. Conclusão relativa ao quinto capítulo

Há de fato um paradoxo em Hobbes, pelo que a autoridade da multidão depende do artifício representativo para que possa existir e produzir efeitos estáveis. A representação é o nome de uma instituição legal que nada difere da tutela. A menoridade, ou melhor, a infância da multidão enquanto coletividade que não é capaz de falar, ou seja, de significar algo de forma unívoca e, portanto, válida, é subsumida em uma vontade uniforme. Por uma ficção legal, o contrato social é válido, ainda que seja celebrado por uma coletividade incapaz de dizer algo de forma certa e determinada. O contrato é uma abstração. É um fundamento lógico que jamais pode ser confundido com uma experiência histórica. Uma aporia exclui a multidão de todo protagonismo político. A multidão só fala enquanto representada por um indivíduo, o qual só representa graças a um contrato⁴⁷³. Não se trata de dizer que os homens instituem a soberania, mas que a soberania já foi, em qualquer tempo, instituída. Perante a multidão, o homem será sempre o lobo do homem, mas perante o povo, o homem será, pelo contrário, um deus para o homem. O dissenso é o lugar da injustiça, da ingratidão, da arrogância, da iniquidade e de todos aqueles vícios que tornam a vida miserável e que se assentam num uso ilegítimo da linguagem. No entanto, o consenso expresso pela vontade unificada do povo em ato, isto é, o soberano, tem o condão de extirpar a injustiça e produzir a justiça através de um uso adequado da linguagem. Acusar Hobbes de ter posto um instituto privado – o contrato – como logicamente anterior ao direito público é dizer muito pouco acerca do que está em jogo.

Para Spinoza, existe sempre uma distância problemática entre a vontade da *civitas* e a vontade do soberano. Não é possível que falemos na coincidência entre ambas, a não ser num estado-limite. As instituições políticas estão sempre aquém do desejo da multidão, sendo que

⁴⁷³ Cabe lembrarmos o curto-circuito existente entre soberania e povo, conforme o referimos a respeito de Sieyès, na seção 2.5.

somente poderá haver um direito absoluto plenamente exercido na situação limite de coincidência entre ambas as vontades. Decerto, contra Hobbes, Spinoza dirá que a paz não é a ausência de guerra – tácita ou manifesta –, mas a expressão da potência ativa, ou seja, da liberdade. Quanto mais as instituições políticas distanciarem-se da vontade popular, tanto mais os magistrados temerão a multidão. Torna-se possível relacionar Spinoza e Maquiavel em torno do tema do medo⁴⁷⁴. Com efeito, ambos concordam que um povo que atemoriza seu governante acaba por induzi-lo a comportamentos ferozes e, por outro lado, um governante feroz tem muitos motivos para temer o povo. Desse modo, aquele que, sendo potente, vive sob o medo, é induzido a provocar medo. Dá-se, portanto, a reprodução do medo, o que, inexoravelmente, leva ao fim da liberdade e à servidão. O medo é, dentro dessa concepção, o principal obstáculo à liberdade e não pode ser elevado, em hipótese alguma, a alicerce de um bom governo. Para Hobbes, pelo contrário, o medo é a paixão domesticadora que permite a convivência entre o homem-lobo e os imperativos sociais, unificando, por esta via, o particular e o coletivo. Ao mesmo tempo, Hobbes reduz o dispositivo passional a individualidades silenciosas, coisa que não ocorre em Spinoza. Schmitt erra ao afirmar que Spinoza inverte Hobbes (SCHMITT, 1996, p. 57), colocando a dimensão privada na frente da dimensão pública, pois o que está em jogo, na teoria política spinozista, é, antes, a articulação entre a potência da multidão e a soberania⁴⁷⁵.

7.6 Spinoza e Marx: democracia e materialismo

Em 1847, numa nota redigida à nova edição de *História da filosofia moderna, de Bacon a Spinoza*⁴⁷⁶, Feuerbach censura Spinoza por colocar o seu naturalismo na dependência do seu

⁴⁷⁴ A respeito do tema do medo em Spinoza e Maquiavel, v. CRISTOFOLINI, 2004, p. 11.

⁴⁷⁵ Schmitt põe Spinoza na tradição liberal (SCHMITT, 1996, p. 70), o que, aliás, estaria de acordo com certas referências ao spinozismo no interior dos círculos hegelianos de esquerda (YOVEL, 1989, p. 51-77). Esta opinião nos parece, todavia, tanto historicamente quanto filosoficamente inadequada. Se, por um lado, é verdade que Spinoza é, sim, um dos campeões da liberdade de opinião, nem por isso, a liberdade de expressão deve ser tomada como corolário de uma filosofia individualista, como parece supor Schmitt. Sobre este tema, remetemos o leitor à *Anomalia Selvagem*, de Antonio Negri (NEGRI, 2006, p. 154).

⁴⁷⁶ O texto original foi publicado em 1833.

teísmo, e vice-versa, o que seria expresso pela afirmação *Deus sive Natura*⁴⁷⁷ (Deus, ou seja, a Natureza). Quando, segundo Feuerbach, “Deus é confundido ou identificado com a natureza, ou inversamente, não resta *nem Deus nem a Natureza*, mas um híbrido místico e anfibológico. Eis a falta fundamental de Spinoza⁴⁷⁸” (FEUERBACH, 1969, p. 454-455). No lugar de *Deus sive Natura*, Feuerbach propõe, então, *aut Deus aut Natura* (ou Deus, ou a Natureza), eliminando, assim, a seu ver, o conteúdo teológico inerente à perspectiva de Spinoza. Já em 1840, na sua obra *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, Feuerbach atribuía a Spinoza a invenção do idealismo especulativo, indicando o modo como o seu materialismo teológico havia ensejado o desenvolvimento de um idealismo teológico⁴⁷⁹. Em 1908, em *As questões fundamentais do marxismo*, Plekhanov sustenta que o materialismo de Marx e Engels era baseado na própria perspectiva spinozista, depurada do seu conteúdo teológico por meio da crítica feita por Feuerbach⁴⁸⁰. Se com Spinoza, Deus ainda se apresentava como sujeito, e a natureza não era mais do que um simples atributo do primeiro, através da filosofia de Feuerbach, o sistema spinozista é definitivamente dotado de coerência, posto que a filosofia de Spinoza é, em última instância, verdadeira aos olhos de Plekhanov⁴⁸¹. Assim é que “o spinozismo de Marx e de Engels era o materialismo dos nossos dias”⁴⁸² (PLEKHANOV, 1974, p. 17).

Plekhanov não compartilhava da opinião de Marx, anunciada em *A Sagrada Família*, que, polemizando com visão de Bruno Bauer, arrancava Spinoza da tradição materialista⁴⁸³. Nesse sentido, se Plekhanov procura, por meio da crítica realizada por Feuerbach, reabilitar Spinoza, frente a desqualificações tão reiteradas e verificáveis, até mesmo junto a Marx, é preciso reconhecer que o spinozismo permanece também neste caso como que refém da

⁴⁷⁷ Esta expressão crucial para a compreensão da filosofia de Spinoza aparece três vezes na *Ética* – uma vez no prefácio da parte IV (p. 336) e duas vezes na proposição 4 da parte IV (p. 348 e 350).

⁴⁷⁸ "Wo Gott mit der Natur oder umgekehrt die Natur mit Gott identifiziert oder konfundiert wird, da ist weder Gott noch Natur, sondern ein mystisches, amphibolisches Zwitterding. Dies ist der Grundmangel Spinozas".

⁴⁷⁹ Remetemos o leitor à análise precisa da leitura de Spinoza realizada por Feuerbach levada a bom termo por Bensussan (BENSUSSAN, 2007, p. 120). Bensussan argumenta que Feuerbach condensa sua interpretação a respeito da ambiguidade da filosofia de Spinoza através da fórmula “materialismo teológico”.

⁴⁸⁰ Devemos agradecer a Morfino por essas indicações precisas (v. MORFINO, 2012).

⁴⁸¹ Esta também era a opinião de Feuerbach, que dizia que “o segredo, o verdadeiro sentido da filosofia spinozista é a Natureza” (“Das Geheimnis, der wahre Sinn der spinozistischen Philosophie ist – die Natur”) (FEUERBACH, 1969, p. 453-454).

⁴⁸² “(...) *le spinozisme de Marx et d’Engels a été le matérialisme de nos jours*”.

⁴⁸³ V. seção 4.7.

acusação de *acomismo*⁴⁸⁴. Seria preciso livrar Spinoza de seu apêndice teológico que reduz a apreensão do real a um mero acomismo, isto é, a mais uma forma de filosofia negativa e dogmática, que subordina o mundo à filosofia, segundo a fórmula exposta por Marx em 1841 (MARX, 1968b, p. 328), para, então, apresentá-lo como fonte do materialismo. Em Plekhanov, enfim, ainda se ouvem os debates do *Pantheismusstreit* e da recepção de Spinoza na Alemanha, de Maimon até Feuerbach⁴⁸⁵. Feuerbach e Plekhanov tomam a letra do texto como se esta pudesse dar conta de todo o seu sentido, negligenciando, por essa via, a estratégia argumentativa de Spinoza. Em sentido inverso, Chantal Jaquet argumenta, com relação à presença de vocábulos que remontam à filosofia tradicional, ser preciso distinguir a dimensão lexicográfica da dimensão axiológica do discurso spinozista⁴⁸⁶ (JAQUET, 2005, p. 79). A argumentação mais radical a este respeito ainda pertence, todavia, a Althusser, que enfatiza o efeito estratégico do discurso de Spinoza, na medida em que este toma para si a fortaleza de seu adversário, ou “antes, ele nela se instala como se ele fosse seu próprio adversário (...), e redispõe a fortaleza teórica de maneira a voltá-la contra si mesma, tal como se volta os canhões contra seu próprio ocupante”⁴⁸⁷ (ALTHUSSER, 1993a, p. 86). Também Zourabichvili se apercebeu deste fato ao afirmar, com relação ao termo Deus, que o discurso de Spinoza subvertia radicalmente a interpretação usual na exata medida em que afirmava o seu sentido (ZOURABICHVILI, 2002, p. 31). Torcendo um pouco o argumento de Chantal Jaquet, poderíamos dizer, então, que Spinoza é um desses raros autores cujo zelo lexicográfico parece constituir o próprio índice de uma verdadeira subversão axiológica.

⁴⁸⁴ Na seção 4.7, argumentamos que o *acomismo*, tal como caracterizado por Maimon, na sua crítica a Spinoza, postula a subordinação do mundo, variado e múltiplo, a um princípio transcendental, onde se assentaria a verdadeira realidade.

⁴⁸⁵ E mesmo hoje esta interpretação se fez ouvir na tese negriana a respeito das duas fundações da *Ética* de Spinoza, tal como apresentada em *A anomalia selvagem*. Nesse sentido, Negri argumenta pela existência de uma duplicidade no interior do pensamento de Spinoza. Trata-se da mesma realidade dupla de que falava Feuerbach e também Plekhanov, e não por outra razão, Negri cita Feuerbach como exemplo de autor que capturou esta questão. V. NEGRI, 2006, p. 32. Podemos perceber traços desta perspectiva feuerbachiana em Negri na valorização que ele estabelece, no interior da *Ética* de Spinoza, na passagem de uma perspectiva de *a coisa é Deus* (materialismo teológico) para *Deus é coisa*, (materialismo sensualista) que possui fortes ressonâncias com os argumentos de Plekhanov (v. NEGRI, 2006, p. 220).

⁴⁸⁶ Cabe lembrar ainda a interpretação de Leo Strauss, que, no seu *A crítica da religião de Spinoza*, aponta para a existência de uma dimensão subterrânea do discurso de Spinoza, desenvolvida enquanto estratégia para driblar a censura então existente.

⁴⁸⁷ "(...) plutôt il s'y installait comme s'il était son propre adversaire même (...), et en redispisait la forteresse théorique de manière à la retourner complètement, comme on retourne des canons contre son occupant même".

Mas se há algo de revelador nas palavras de Plekhanov, trata-se, sem dúvida, da remissão do spinozismo de Marx – e também de Engels – a Feuerbach. No *capítulo 4*, nós vimos os limites de uma vinculação historiográfica direta entre Marx e Spinoza, formulada em termo de “influência”, e de que modo semelhante conexão estava associada a uma fase da militância do jovem Marx, a qual, por sua vez, notabilizava-se pela ênfase dada à perspectiva para-política⁴⁸⁸. Sem dúvida, ao colocar o spinozismo a serviço de uma crítica filosófica do real, ou seja, ao se valer de Spinoza como um repositório normativo, Marx dele se valia do mesmo modo como recorria a Kant e a Fichte, isto é, como campeões da filosofia e de uma visão normativa do mundo⁴⁸⁹. É a partir do refúgio em Kreuznach, quando o nome de Spinoza subitamente desaparece dos seus textos, que percebemos a aproximação de Marx *vis-à-vis* Feuerbach. O *momento de Kreuznach* marca, então, a elaboração da formulação clássica do paradigma crítico da dominação, correlata da valorização do social como solução do enigma do político, o que representa uma clara inflexão nas investigações feitas por Marx até então. Logo depois, em *A Sagrada Família*, esta elaborada em parceria com Engels, em 1844, podemos ver, de um lado, a valorização de Feuerbach, e, do outro, a refutação expressa e reiterada de Spinoza. Parece, então, que Spinoza não seria uma referência que poderia auxiliar Marx a *explicar o mundo por si mesmo* – conforme as palavras de Engels. A visão alemã a respeito de Spinoza, insistente, de Maimon a Feuerbach, a respeito do seu “acomismo”, parece ter arregimentado, com Marx, mais um devoto. Spinoza não seria, então, um cachorro morto, mas certamente ele não poderia representar, aos olhos de Marx, o formulador de uma teoria imanente do mundo e de seus devires, o sulco mais profundo da *veia histórica do humanismo “real”, sem otimismo nem utopia*⁴⁹⁰.

Cabe reconhecer, entretanto, que a história do spinozismo não se restringe à recepção alemã e tampouco se deve restringir o spinozismo à letra das obras de Spinoza. Nesse sentido, é importante reter a aproximação, tantas vezes feitas ao longo do século XVIII, entre spinozismo e um conjunto de ideias afins ao denominado Iluminismo Radical, na sua

⁴⁸⁸ Do mesmo modo, procuramos demonstrar na *seção 3.5* a relação entre a filosofia para-política, tal como apresentada por Rancière, e o paradigma político, cujos contornos foram estabelecidos por Abensour.

⁴⁸⁹ E isso, tal como argumentamos, é evidente nos artigos da *Rheinische Zeitung*, especialmente no *Manifesto filosófico da Escola Histórica do Direito*, publicado em agosto de 1842, e também no *Comentários sobre a recente instrução para a censura na Prússia*, publicado nas *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*, em fevereiro de 1843.

⁴⁹⁰ Para uma explicação desta fórmula de Bove, referimos o leitor à abertura do *capítulo 5*.

identificação com sistemas deístas, naturalistas e ateus, excluindo qualquer fundamento para as ideias transcendentais, tais como a providência divina, a revelação, os milagres e qualquer promessa de vida futura⁴⁹¹. O spinozismo é como um fio vermelho que atravessa a história da Europa entre os séculos XVII e XVIII; não se trata nem de um puro artifício, um operador historiográfico, nem de uma verdade subjacente aos acontecimentos históricos – como se o spinozismo fosse um corpo doutrinal fechado. Todo o paradigma da influência gira em torno do conceito de autor, de modo que um conjunto de ideias pode ser referenciado a um pensador específico enquanto formulador de uma determinada doutrina. Eis, então, que tal perspectiva assenta sua unidade sobre a ideia de uma verdadeira origem – como o tronco de uma árvore –, capaz de reunir a diversidade. Mas o spinozismo põe em questão um fenômeno intelectual e cultural que somente pode ser compreendido com base em uma perspectiva completamente diferente deste que a história das ideias denomina “influência”.

A dispersão e a transmissão do spinozismo raramente se caracterizaram pela fidelidade aos escritos de Spinoza. Na verdade, podemos mesmo dizer que, neste caso, os enganos, as más-leituras e as refutações foram cruciais para o sucesso do contágio. Assim é que o spinozismo se nutre, a um só tempo, da tradição e da traição, na forma de um fio vermelho que corre em múltiplas e intermitentes direções, por meio do qual passam tantos outros fios quanto deixam-se entrelaçar alguns⁴⁹². Em última instância, o spinozismo é como o fio vermelho que a marinha inglesa entrelaçava aos cordames de seus navios de tal modo que não era possível extrair o fio sem desfazer as cordas, ao mesmo tempo que estas eram por todos identificadas como propriedade da Coroa⁴⁹³. Com efeito, se bem que a doutrina de Spinoza não tenha sido fielmente retratada no *Pantheismusstreit*, e embora seja evidente o caráter precipitado de certas conclusões referentes a Spinoza, seja em Feuerbach seja em Marx, nada disso diminui a importância do spinozismo, o qual envolve não apenas a doutrina de Spinoza, mas também todas as derivações e os contrassensos produzidos a seu respeito⁴⁹⁴. Spinoza pode não ter nada

⁴⁹¹ Remetemos o leitor à discussão feita por Jonathan Israel a respeito do termo “spinozismo” em *Radical Enlightenment* (v. ISRAEL, 2001, p. 13).

⁴⁹² Aqui, nos referimos à explicação de Yves Citton, que também busca demonstrar os limites da ideia de influência na compreensão do spinozismo, especialmente no caso da França do século XVIII. V. CITTON, 2007, p. 316. Citton argumenta que o spinozismo deve ser compreendido por meio da neutralização da exigência de continuidade verificável

⁴⁹³ Esta imagem provém das *Afinidade Eletivas*, de Goethe (v. GOETHE, 1954, p. 264 e 278).

⁴⁹⁴ Podemos estender esta análise também ao marxismo, o qual envolve não apenas o pensamento de Marx e as interpretações “fiéis”, mas também os contrassensos e as múltiplas derivas.

a ver com o panteísmo, mas certamente não é possível dizer o mesmo do spinozismo. Devemos, então, seguir o fio vermelho do spinozismo que, para alcançar Marx, passou primeiro por Feuerbach. Já vimos, no *capítulo 4*, que algumas ideias creditadas por Marx, em *A Sagrada Família*, ao materialismo inglês, poderiam, com maior justiça, ser atribuídas ao Spinoza presente nos textos de Feuerbach. É chegado o momento de analisarmos o spinozismo presente na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, de 1843, e nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, de 1844.

7.6.1. Conclusão relativa ao sexto capítulo

Diferentemente de Hegel, Feuerbach procurou colocar o gênero humano no lugar do espírito, mas ao fazê-lo, manteve-se preso à perspectiva de um retorno a si. Ora, ainda que Feuerbach afirme que o sujeito conhece sua própria essência por meio dos objetos, e isso tanto no que diz respeito àqueles dos quais ele depende essencialmente, quanto àqueles com os quais ele mantém uma relação vital, ainda assim o seu materialismo mantém a terminologia idealista, insistindo nas categorias de sujeito e de objeto, o que sugere a postulação de um devir-sujeito dos homens, de uma reapropriação das suas próprias forças, que, então, se desembaraçam de uma objetividade percebida de forma negativa. Fundamentalmente, estamos diante da exortação de Píndaro – torna-te naquilo que tu és – como se houvesse uma essência antediluviana que devesse ser restaurada, como se a transformação devesse ser pensada sob a forma de um recuo. Feuerbach representa um legado importante para Marx na sua crítica à metafísica e à política hegeliana, mas não foi por meio dele que se desenvolveu a sensibilidade típica do marxismo.

Esta é a derradeira lição de transformação que se depreende de uma perspectiva imanente, mas não foi a partir de Spinoza que Marx a assimilou. Ainda que se trate de uma sensibilidade profundamente spinozista, Marx a encontrou e desenvolveu por si mesmo, numa relação que envolve, ao mesmo tempo, antagonismo e emulação de suas influências mais importantes – em grande medida, Hegel, em menor medida, Feuerbach. Ao romper com o paradigma da transparência e da denúncia da abstração especulativa, Marx desenvolve a perspectiva do homem como agente-paciente da sua história, reafirmando-se o protagonismo da existência social na configuração dos acontecimentos históricos. Ao longo deste capítulo,

nossa intenção consistiu, portanto, em demonstrar (i) que Marx pôde articular suas leituras a respeito do *TT-P* com a influência de Feuerbach, onde é possível identificar certo spinozismo, na elaboração da sua concepção de democracia e (ii) que existem grandes diferenças entre os materialismos e naturalismos de Spinoza, Feuerbach e Marx⁴⁹⁵. É além da influência de Spinoza, no âmbito da retomada e da rearticulação de um spinozismo que passa por Feuerbach sem se limitar a este, que encontramos em Marx um verdadeiro cúmplice teórico de Spinoza. Eis, então, a possibilidade de se pensar um humanismo real, que se projeta para além das imagens tanto da nostalgia – Feuerbach e Rousseau –, quanto da utopia – tradição idealista.

7.7 Conclusão final do resumo: as afinidades aleatórias

Se o materialismo de Marx não pode ser compreendido à maneira daquele de Feuerbach, como *Anschauung*, isto é, como intuição sensível, a sua crítica da economia política, por sua vez, não pode ser reduzida a uma ideologia política privada – daí a importância da distinção entre socialismo científico e socialismo utópico. O comunismo não é concebido, então, como “uma *situação*, que deve ser instaurada, um *ideal* para o qual a realidade efetiva deverá confluir. Chamamos de comunismo o movimento efetivo que supera a atual situação⁴⁹⁶” (MARX, 1978b, p. 35). Vê-se, por aí, que Marx foi aquele que interrogou as condições materiais de existência para descobrir *nelas* os processos de engendramento de novas realidades sociais e, a partir *delas*, conclamar o advento do novo. Já na sua tese de doutorado, em 1841, Marx anunciava a necessidade de subtrair-se de um ponto de vista dogmático, que rompe com a reciprocidade com relação ao mundo (MARX, 1968b, p. 328). Apesar desta perspectiva, Marx desenvolveu, nos anos que se seguiram, junto à Gazeta Renana, uma militância bastante normativa a respeito da transformação da sociedade prussiana, voltada contra as alianças do Estado com a antiga

⁴⁹⁵ Retringimo-nos a analisar o materialismo desenvolvido por Marx nos *Manuscritos de 1844* por se tratar (i) do momento original de elaboração da temática do materialismo por Marx e (ii) por se tratar de uma obra que ainda se encontra dentro do lapso temporal em que ainda é possível se falar de alguma influência de Spinoza sobre Marx, lembrando que os *Manuscritos* foram escritos três anos depois das leituras efetuadas por Marx do *TT-P*.

⁴⁹⁶ "Der Kommunismus ist für uns nicht ein *Zustand*, der hergestellt werden soll, ein *Ideal*, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [wird]. Wir nennen Kommunismus die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt".

ordem feudal, o que fica claro a partir do seu *Manifesto filosófico da Escola Histórica do Direito*, publicado em 1842.

Ainda em 1841, Marx se dedica ao estudo de Spinoza, tendo elaborado por si mesmo uma compilação de trechos do *Tratado Teológico-Político* e solicitado uma seleção de trechos das cartas do filósofo holandês. A partir dos trechos compilados e reorganizados do *TT-P*, assim como pela seleção das cartas, é possível compreender que estas leituras se articulam com a militância de Marx junto à *Gazeta Renana*. Spinoza era, pois, um instrumento para a crítica do uso da religião como sustentação do poder teológico-político. Simultaneamente, interessava a Marx valer-se de Spinoza para argumentar contra o cerceamento da liberdade de expressão praticado pelo Estado prussiano e em prol da liberdade de filosofar. Nesse sentido, são bastante exemplares dois artigos jornalísticos escritos por Marx em 1842: um texto redigido para os *Anais Franco-Alemães*⁴⁹⁷, dirigido contra a lei de censura na Prússia, e o artigo publicado por Marx no número 179 da *Gazeta Renana*, em julho de 1842. Se no texto da *Gazeta Renana*, Spinoza é tanto mencionado expressamente quanto é possível perceber que a argumentação não esconde a assimilação da crítica spinozista da manipulação religiosa, por outro lado, no texto sobre a censura, Spinoza é colocado ao lado de Kant e Fichte.

A partir de 1843, sob o signo de Feuerbach, a reflexão político-filosófica de Marx se modifica bruscamente. Se antes ela era marcada pelo ponto de vista da revolução política, a partir desse momento, ela passa a girar em torno do tema da emancipação humana. A referência já não é nem Kant nem Fichte, mas Feuerbach, que Marx já vinha lendo desde 1842. No âmbito desta inflexão, se percebe que a utopia do Estado racional, enquanto realizador da liberdade, cede lugar a uma concepção crítica do paradigma político, caracterizado pela assimilação da política à dominação. Assim, a dessacralização do político coincide com o elogio do social, que passa a ser identificado como o próprio meio pelo qual se manifesta a essência humana. Por essa razão, a emancipação humana e a emancipação social são a mesma coisa.

Durante este período, e até o final de 1844, as referências expressas a Spinoza desaparecem da obra de Marx. Todavia, é possível perceber que, por meio mesmo de Feuerbach e ainda por conta das leituras realizadas por Marx em 1841, Spinoza continuava a produzir efeitos sobre o processo de amadurecimento de Marx. Em *A Sagrada Família* e nos *Manuscritos*

⁴⁹⁷ Este texto acabou sendo publicado apenas em fevereiro de 1843, nas *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*, tal como nos referimos no capítulo 4.

Econômico-filosóficos, de 1844, Spinoza ressurgiu, já não como um autor, mas como um conjunto de ideias. Seria mais adequado, então, tratarmos não propriamente de um Spinoza no interior da obra de Marx, mas de um spinozismo. Por meio da palavra *spinozismo*, entendemos, precisamente, um conjunto de ideias identificadas, em maior ou menor medida, com sistemas deístas, naturalistas e ateus, rejeitando toda espécie de fundamento para ideias transcendentais, o que envolvia tanto a credulidade nos milagres quanto a crença em promessa de vida futura. O spinozismo aparece, então, por intermédio de Feuerbach, como um elemento constitutivo de uma lógica da transparência.

A *Crítica da filosofia do direito de Hegel* possui, então, uma importância central para a compreensão do processo de amadurecimento da obra de Marx, ainda que ela não possa resumir o movimento posterior da sua obra – justamente porque ela se mantém presa a uma apreensão do real como falsificação de uma essência. Nesta obra, a democracia é tanto (i) um atributo essencial que qualifica a dinâmica de constituição do campo político quanto (ii) uma forma de governo particular. Enquanto atributo da experiência política, a democracia significa que a política é uma produção da coletividade. Ora, aí se vê de que modo o método feuerbachiano produz efeitos sobre o desenvolvimento da obra de Marx. Mas são também evidentes os traços de um autor de que Marx havia se ocupado em 1841, logo após a apresentação da sua tese de doutorado.

A partir da leitura dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, é possível perceber como os materialismos de Spinoza, Feuerbach e Marx se diferenciam. A ênfase de Marx na assimilação da atividade (*Tätigkeit*) como elemento constitutivo do seu materialismo prático (*Teses sobre Feuerbach*) e histórico (*A ideologia alemã*) explica seu distanciamento com relação à concepção do materialismo de Feuerbach, baseado na intuição sensível. Ao se distanciar de Hegel, num primeiro momento, e de Feuerbach, num segundo, Marx termina por ser levado a recusar expressamente Spinoza, coisa que o faz tanto em *A Sagrada Família* quando em *A ideologia alemã*. Ainda que a aproximação e posterior afastamento com relação a Feuerbach possa ter contribuído para que Marx lançasse sobre Spinoza os preconceitos registrados nessas duas obras, é certo que, com relação a Feuerbach, Marx não poderia aceitar sua concepção de essência como algo inerente indivíduo e, portanto, anterior à história (*sexta tese sobre Feuerbach*). Mas ao criticá-la, Marx, inadvertidamente, assimilou uma sensibilidade spinozista, a qual não pode ser compreendida a partir da perspectiva da influência.

Bibliographie

Œuvres de Spinoza:

SPINOZA, Baruch. **Ethica/Éthique**. Paris: Éditions du Seuil, 1999.

_____. Ethica/Ética. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

_____. Tractatus Politicus/Traité Politique. In: MOREAU, P-F (org). **Œuvres V**. Paris: PUF, 2005, p. 85-311.

_____. Tractatus Theologico-Politicus/Traité Théologico-Politique. In: MOREAU, P-F (org). **Œuvres III**. Paris: PUF, 1999, p. 55-791.

_____. Correspondance. Paris: Editions Flammarion, 2010.

D'autres travaux cités.

ABENSOUR, Miguel. **La démocratie contre l'Etat – Marx et le moment machiavélien**. Paris : PUF, 1997.

AFFORTY, Pierre et al. Cahier des demandes et instructions du tiers-état de la prévôté et vicomté de Paris hors les murs. In: MADIVAL, Jules; LAURENT, Emile (orgs.). **Archives Parlementaires de 1787 à 1860 (tomo 5)**. Paris: Librairie Administrative de Paul Dupont, 1869.

ALENCAR, José de. Contradição. In: **Dezesseis de julho – órgão conservador**, n. 104. Rio de Janeiro, 12 de maio de 1870.

ALTHUSSER, Louis. **Pour Marx**. Paris: Maspero, 1967a.

_____. Marxisme et Humanisme. In:_____. **Pour Marx**. Paris: Maspero, 1967b, p. 225-258.

_____. Lénine et la philosophie. In:_____. **Lénine et la philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel**. Paris: Maspero, 1972a, p. 5-47.

_____. Sur le rapport de Marx à Hegel. In:_____. **Lénine et la philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel**. Paris: Maspero, 1972b, p. 49-71.

_____. Lénine devant Hegel. In: _____. **Lénine et la philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel**. Paris: Maspero, 1972c, p. 73-90.

_____. Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche). In: _____. **Positions (1964-1975)**. Paris: Les éditions sociales, 1976a, p. 67-125.

_____. Soutenance d'Amiens. In: _____. **Positions (1964-1975)**. Paris: Les éditions sociales, 1976b, p. 127-172.

_____. **Filosofia y marxismo**. Ciudad de Mexico: Siglo Veintiuno Editores, 1988.

_____. Theory, theoretical practice and theoretical formation: ideology and ideological struggle. In: _____. **Philosophy and the spontaneous philosophy of the scientists & other essays**. Londres: Verso, 1990, p. 1-42.

_____. L'unique tradition matérialiste. **Lignes**. Paris, n. 18, p. 72-119, 1993a.

_____. Lettre à D... (n° 2). In: _____. **Écrits sur la psychanalyse**. Paris: Stock/IMEC, 1993b.

_____. Le retour à Hegel. In: MATHERON, François (org.). **Écrits philosophiques et politiques I**. Paris: Stock/IMEC, 1994, p. 243-260.

_____. Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre. In: _____. **Écrits philosophiques et politiques I**. Paris: Stock/IMEC, 1994b, p. 539-579.

_____. La querelle de l'humanisme. In: _____. **Écrits philosophiques et politiques II**. Paris: Stock/IMEC, 1995, p. 433-532.

_____. Du « Capital » à la philosophie de Marx. In: ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne; ESTABLET, Roger; MACHEREY, Pierre; RANCIÈRE, Jacques. **Lire le Capital**. Paris: Maspero, 1996a.

_____. L'objet du « Capital ». In: ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne; ESTABLET, Roger; MACHEREY, Pierre; RANCIÈRE, Jacques. **Lire le Capital**. Paris: Maspero, 1996b.

_____. Appendix: on marxism. In: _____. **The spectre of Hegel: early writings**. Londres: Verso, 1997, p. 241-257.

_____. Lettre du 23-10-1962. In: _____. **Lettres à Franca (1961-1973)**. Paris: Stock/IMEC, 1998a.

_____. Lettre du 21-05-1963. In: _____. **Lettres à Franca (1961-1973)**. Paris: Stock/IMEC, 1998b.

ARBEX, Alexandre Valadares. A constituição da subjetividade e a ilusão do finalismo: elementos de uma teoria da ideologia. **Cadernos Espinosanos**. São Paulo, n. 25, pp. 113-129, 2011.

ARENDR, Hannah. **On revolution**. Londres: Penguin, 1990.

ARENDR, Hannah. **The human condition**. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

ASSIS, Machado de. ASSIS, Machado de. **Memórias Póstumas de Brás Cubas**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.

BACON, Francis. Of the Proficiency and Advancement of Learning, Divine and Human. In: _____. **The works of Lord Bacon (vol. 1)**. Londres: William Ball, Paternoster Row, 1838, p. 1-80.

BALIBAR, Étienne. **La philosophie de Marx**. Paris : La Découverte, 2001.

BALIBAR, Étienne. Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique. In: ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne; ESTABLET, Roger; MACHEREY, Pierre; RANCIÈRE, Jacques. **Lire le Capital**. Paris: Maspero, 1996.

BENSAÏD, Daniel. (1996) Althusser et le mystère de la rencontre. In : **Seminário: Marx au XXI^e siècle**. 25 de outubro de 2008. Paris. Disponível em: <<http://www.marxau21.fr>>. Acesso em: 22 fev. 2014.

BENSUSSAN, Gérard. « Emancipation ». In : LABICA, G., BENSUSSAN, G. **Dictionnaire critique du marxisme**. Paris: PUF, 1999a, p. 382-384.

_____. « Spinozisme ». In : LABICA, G., BENSUSSAN, G. **Dictionnaire critique du marxisme**. Paris: PUF, 1999b, p. 1081-1085.

_____. Feuerbach et le ‘secret’ de Spinoza. In: _____. MOREAU, P-F; SALEM, J. **Spinoza au XIX^e siècle**. Paris: Publications de la Sorbonne, 2007, p. 111-123.

BERNHARDT, Jean. Nominalisme et Mécanisme dans la pensée de Hobbes (I). In: **Archives de Philosophie**, vol. 51, n. 4. Paris: Éditions Beauchesne, 1988a, p. 235-249.

_____. Nominalisme et Mécanisme dans la pensée de Hobbes (II). In: **Archives de Philosophie**, vol. 51, n. 4. Paris: Éditions Beauchesne, 1988b, p. 579-596.

BEUDERLEY, Paul. **Les catéchismes révolutionnaires**. Port Chester: Elibron Classic, 2006.

BOSSUET, Jacques Bénigne. Oraison funèbre de la Reine de la Grande-Bretagne. In: _____. **Oraisons funèbres de Bossuet**. Paris: J.-G. Dentu, 1821.

- BOSSUET, Jacques Bénigne. **Discours sur l'histoire universelle**. Paris: Bernardin-Béchet, 1875.
- BOVE, Laurent. **La stratégie du conatus**. Paris: Vrins, 1996.
- _____. **Droit de guerre et droit commun dans la politique spinoziste**, 2008. Mimeo.
- _____. **Vauvenargues ou le séditieux**. Paris : Honoré Champion, 2010.
- _____. Bêtes ou Automates. La différence anthropologique dans la politique spinoziste. In: MOREAU, J-F (ed.). **Lectures contemporaines de Spinoza**. Paris: PUPS, 2012, pp. 157-177.
- BROWNE, Thomas. Pseudoxia epidemica (livro 1). In: **Sir Thomas Browne's works** (tomo 2). Londres: William Pickering, 1835, p. 159-265.
- BURCKARDT, Jacob. **La civilisation de la Renaissance en Italie (tomo 1)**. Paris: Editions Gonthier, 1958.
- BURKE, Edmund. Reflection on the Revolution in France. In: _____. **Selected Works of Edmund Burke**, vol. 2. Indianapolis: Liberty Fund, 1990.
- CHAUI, Marilena. Marx e a democracia: o jovem Marx leitor de Espinosa. In: FIGUEIREDO, E. L.; CERQUEIRA FILHO, G.; KONDER, L. **Por que Marx?** Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- _____. **A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- CITTON, Yves. L'invention du spinozisme dans la France du XVIII^e siècle. In: BOVE, L., CITTON, Y., LORDON, F. **Qu'est-ce que les Lumières « Radicales »**. Paris : Éditions Amsterdam, 2007, p. 299-324.
- CRISTOFOLINI, Paolo. Spinoza e l'acutissimo fiorentino. In: **Foglio Spinoziano**, out. 2004. Disponível em: <<http://www.fogliospinoziano.it/artic9b.htm>>. Acesso em: 12 nov. 2004.
- D'ARGIS, Antoine-Gaspard Boucher. Verbete "*Émancipation*". In: DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean. **Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers** (tomo 5). Paris, 1755, p. 546-549.
- DEL LUCCHESI, Filippo. **Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza**. Milão: Edizioni Ghibli, 2004.

DELEUZE, Gilles. Preface à L'anomalie sauvage. In: NEGRI, A. **L'anomalie sauvage**. Paris: Editions Amsterdam, 2007, p. 6-8.

DELLA VOLPE, Galvano. Gli scritti filosofici postumi del 1843 e 1844 (La critica materialistica dell'apriori). In: **Rousseau e Marx – e altri saggi di critica materialistica**. Roma: Riuniti, 1997, p. 138-148.

ENGELS, Friedrich. Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Selected Works of Karl Marx and Frederick Engels**, vol. II. Moscou: Foreign Languages Publishing House, 1951.

_____. Dialektik der Natur. In: **MEW 20**. Berlin: Dietz-Verlag, 1975, p. 305-568.

FERRAND, Antoine-François-Claude. **Considérations sur la révolution sociale**. Londres, 1794.

FEUERBACH, Ludwig [1833]. Geschichte der neuern Philosophie – von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza. In: **Gesammelte Werke** (tomo 2). Berlin: Akademie-Verlag. 1969.

_____. **Das Wesen des Christentums**. Ditzingen: Reclam-Verlag, 1984.

_____ [1842]. Contribution à la critique de la philosophie de Hegel. In: ALTHUSSER, L. (Org.). **Manifestes Philosophiques**. Paris: PUF, 1960a, p. 19-77.

_____ [1842]. Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie. In: ALTHUSSER, L. (Org.). **Manifestes Philosophiques**. Paris: PUF, 1960b, p. 139-169.

_____ [1843]. Principes de la philosophie de l'avenir. In: ALTHUSSER, L. (Org.). **Manifestes Philosophiques**. Paris: PUF, 1960c, p. 171-265.

FICHTE, Johann Gottlieb. **Les principes de la doctrine de la science**. In : Philonenko, A. *Ceuvres choisies de philosophie première*. Paris : Vrin, 1980, p. 11-180.

_____. **Foundations of Natural Right**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

FISCHBACH, Frank. **La production des hommes – Marx avec Spinoza**. Paris: PUF, 2005.

FOSTER, Georg. Über den gelehrten Zunftzwang. In: _____. **Essays und Reden**. Berlin: Tredition Classics, 2013a, p. 192-196.

_____. Parisische Umriss. In: _____. **Essays und Reden**. Berlin: Tredition Classics, 2013b, p. 269-307.

FURETIÈRE, Antoine. Verbete "Emancipation". In: _____. **Dictionnaire universel (tomo 2)**. Haia: Arnoud et Reinier Leers, 1701a, p. 33-34.

_____. Verbete "s'Emanciper". In: _____. **Dictionnaire universel (tomo 2)**. Haia: Arnoud et Reinier Leers, 1701b, p. 34.

_____. Verbete "Revolte". In: _____. **Dictionnaire universel (tomo 3)**. Haia: Arnoud et Reinier Leers, 1701c, p. 579.

_____. Verbete "Révolution". In: _____. **Dictionnaire universel (tomo 3)**. Haia: Arnoud et Reinier Leers, 1701d. p. 580.

GARO, Isabelle. **Marx, une critique de la philosophie**. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

_____. *Louis Althusser: L'idéologie, entre philosophie et politique*. In : **Seminário: Marx au XXI^e siècle**. 10 de novembro de 2007. Paris. Disponível em: <<http://www.marxau21.fr>>. Acesso em: 22 fev. 2014.

GOETHE, Johann Wolfgang von. Les affinités électives. In: **Romans de Goethe**. Paris: Gallimard, 1954, p. 141-379.

GONDI, Jean-François Paul de (Cardeal de Retz). **Mémoires du cardinal de Retz écrits par lui-même à Madame de *****. Paris: Bibebook, 2013.

GUEROULT, Martial. **Histoire de l'histoire de la philosophie – en Allemagne de Leibniz à nos jours**. Paris: Aubier Montaigne, 1988.

HAURÉAU, Barthélemy. Verbete "Révolution". In: Pagnerre, Louis-Antoine (ed.). **Dictionnaire politique**. Paris: Pagnerre, 1842.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Leçons sur la philosophie de l'histoire**. Paris: Vrin, 1963.

_____. **Principes de la philosophie du droit**. Paris: Vrin, 1982.

_____. **Leçons sur l'histoire de la philosophie – tome 6^{ème} : la philosophie moderne**. Paris: Vrin, 1985.

_____. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. **Encyclopédie des sciences philosophiques – volume 1^{er}**. Paris: Vrin, 1986.

_____. **Phänomenologie des Geistes**. Hamburg: Meiner, 1988.

_____. Vorrede zur zweiten Ausgabe. In: **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)**. Hamburg: Meiner, 1991a, p. 3-19.

_____. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)**. Hamburg: Meiner, 1991b, p. 29-464.

_____. **Leçons sur l'histoire de la philosophie – tome 2^{ème} : des sophistes aux socratiques.** Paris: Vrin, 2000.

_____. **Wissenschaft der Logik – Die Lehre vom Sein (1832).** Hamburg: Meiner, 2008.

HEINE, Heinrich. Reise von München nach Genua. In: _____. **Reisebilder.** Berlin: Elibron Classics, 2006. p. 164-231.

HEINE, Heinrich. Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. In: **Heinrich Heine: Werke und Briefe in zehn Bänden**, vol. 5. Berlin: Aufbau-Verlag, 1972, p. 167-308.

HERDER, Johan Gottfried. Specifically human predispositions besides reason. In: ADLER, Hans; MENZE, Ernest A. **On world history.** Nova Iorque: M. E. Sharpe, 1997, p. 128-149.

HOBBS, Thomas. Elements of philosophy – the first section, Concerning Body, written in latin. In: MOLESWORTH, William. **The English Works of Thomas Hobbes (tomo 1).** Londres: John Bohn, 1839a.

_____. Leviathan. In: MOLESWORTH, William. **The English Works of Thomas Hobbes (tomo 3).** Londres: John Bohn, 1839b.

_____. Human nature, or the fundamental elements of policy. In: MOLESWORTH, William. **The English Works of Thomas Hobbes (tomo 4).** Londres: John Bohn, 1840a, p. 1-76.

_____. De corpore politico – or the Elements of law, moral and politic. In: MOLESWORTH, William. **The English Works of Thomas Hobbes (tomo 4).** Londres: John Bohn, 1840b, p. 77-228.

_____. Behemoth. In: MOLESWORTH, William. **The English Works of Thomas Hobbes (tomo 6).** Londres: John Bohn, 1840c, p. 161-418.

_____. Philosophical rudiments concerning government and society [The citizen]. In: MOLESWORTH, William. **The English Works of Thomas Hobbes (tomo 2).** Londres: John Bohn, 1841a.

_____. The questions concerning liberty, necessity, and change – clearly stated and debated between Dr. Bramhall and Thomas Hobbes. **The English Works of Thomas Hobbes (tomo 5).** Londres: John Bohn, 1841b.

HONNETH, Axel. Redistribution as Recognition: a response to Nancy Fraser. In: HONNETH, A.; FRASER, N. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange.* London: Verso, 2003.

IGOIN, Albert. De l'ellipse de la théorie politique de Spinoza chez le jeune Marx. In: **Cahiers Spinoza**, Paris, n. 1, p. 29-157, 1977, p. 213-228.

ISRAEL, Jonathan. **Radical Enlightenment – philosophy and the making of modernity 1650-1750**. New York: Oxford University Press, 2001.

JACOBI, Friedrich Heinrich. Concerning the doctrine of Spinoza in letters to Herr Moses Mendehlssohn (1785). In: **The main philosophical writings and the novel *Allwill***. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1994a, p. 173-251.

_____. Jacobi to Fichte (1799). In: **The main philosophical writings and the novel *Allwill***. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1994b, p. 497-536.

JAQUET, Chantal. **Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza**. Paris : Publications de la Sorbonne, 2005.

JAUCOURT, Louis de. Verbete "*Révolution*". In: DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (tomo 14). Paris, 1765.

KANT, Immanuel. Resposta à Pergunta: que é "Esclarecimento"? [Aufklärung]. In: _____. Immanuel Kant – textos seletos. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 100-117.

_____. **Kritik der Urteilskraft**. Ditzingen: Reclam-Verlag, 1986.

_____. The end of all things. In: **Religion and Rational Theology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 221-233.

KERVÉGAN, Jean-François. **L'effectif et le rationnel – Hegel et l'esprit objectif**. Paris: Vrin, 2007.

KOSELLECK, Reinhart. **Critique and Crisis – Enlightenment and the pathogenesis of modern society**. Cambridge: The MIT Press, 1988.

KOUVÉLAKIS, Stathis. **Philosophie et révolution: de Kant à Marx**. Paris: PUF (Actuel Marx), 2003.

LACLAU, Ernesto. Beyond Emancipation. In: _____. **Emancipation(s)**. London: Verso, 1996, 1-19.

LASSALLE, Ferdinand. **A essência da constituição**. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2000.

LAZZERI, Christian. **Droit, pouvoir et liberté**. Spinoza critique de Hobbes. Paris : PUF, 1998.

- LE ROY, Loys. **De la vicissitude ou Variété des choses en l'univers**. Paris: Chez Pierre l'Huilier, 1575.
- LEFEBVRE, Jean-Pierre. "Heine, Hegel et Spinoza". **Cahiers Spinoza**, Paris, n. 4, p. 212-237, 1977.
- LEIBNIZ, G-W. Preface to an Edition of Nizolius, 1670 (Selections). In: **Philosophical papers and letters**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989 le style philosophique de Nizolius, p. 121-130.
- LORDON, Frédéric. **Capitalisme, désir et servitude – Marx et Spinoza**. Paris : La Fabrique éditions, 2010.
- MACHEREY, Pierre. **Hegel ou Spinoza**. Paris: François Maspero, 1979.
- MACHIAVELLI, Niccolò. **Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio**. Torino: Giulio Einaudi editore, 1983.
- _____. **Il principe**. Roma: Salerno Editrice, 2006.
- MAIMON, Salomon. **An autobiography**. London: Alexander Gardner, 1888.
- MANDEVILLE, Bernardo. **The fable of the bees – and other writings**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
- MANNHEIM, Karl. **Ideology and utopia**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1952.
- _____. Conservative Thought. In: **Essays on Sociology and Social Psychology**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1959, p. 74-164.
- MARX, Karl. Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. In: **MEW 8**. Berlin: Dietz-Verlag, 1960, p. 111- 207.
- _____. [1959]. Zur Kritik der Politischen Ökonomie. In: **MEW 13**. Berlin: Dietz-Verlag, 1961, p. 3-160.
- _____. [1844]. Die heilige Familie. In: **MEW 2**. Berlin: Dietz-Verlag, 1962a, p. 3-223.
- _____. [1873]. Nachwort zur zweiten Auflage. In: **MEW 23**. Berlin: Dietz-Verlag, 1962b, p. 18-28.
- _____. Das Kapital. In: **MEW 23**. Berlin: Dietz-Verlag, 1962c, p. 47-802.
- _____. [1842]. Brief von Marx an Ruge (5ten März 1842). In: **MEW 27**. Berlin: Dietz-Verlag, 1963a, p. 397-398.

- _____. [1842]. Brief von Marx an Ruge (20. März 1842). In: **MEW 27**. Berlin: Dietz-Verlag, 1963b, p. 399-401.
- _____. [1843]. Brien von Marx an Ruge (13. März 1843). In: **MEW 27**. Berlin: Dietz-Verlag, 1963c, p. 416-418.
- _____. Introduction générale à la critique de l'économie politique. In: _____. *Œuvres I: économie*. Paris: Gallimard, 1963a, p. 231-266.
- _____. *Le Capital – livre premier*. In: _____. *Œuvres I: économie*. Paris: Gallimard, 1963b, p. 535-1406.
- _____. [1840]. Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie. In: **MEW 40**. Berlin: Dietz-Verlag, 1968a, p. 13-258.
- _____. [1841]. Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie. In: **MEW 40**. Berlin: Dietz-Verlag, 1968b, p. 259-373.
- _____. [1843]. Randglossen zu den Anklagen des Ministerialreskripts. In : **MEW 40**. Berlin: Dietz-Verlag, 1968c, p. 420-425.
- _____. [1844]. Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: **MEW 40**. Berlin: Dietz-Verlag, 1968d, p. 465-588
- _____. *Le Capital – livre deuxième*. In: _____. *Œuvres II: économie*. Paris: Gallimard, 1968a, p. 499-863.
- _____. *Le Capital – livre troisième*. In: _____. *Œuvres II: économie*. Paris: Gallimard, 1968b, p. 865-1488.
- _____. [1845 – 1^o semestre]. Thesen über Feuerbach. In : **MEW 3**. Berlin: Dietz-Verlag, 1963b, p. 533-535.
- _____. Marx an Ludwig Kugelmann (27. Juni 1870). In: **MEW 32**. Berlin: Dietz-Verlag, 1974, p. 685-686.
- _____. [1841]. Le Traité Théologico-Politique et la Correspondance de Spinoza: trois cahiers d'étude de l'année 1841. **Cahiers Spinoza**, Paris, n. 1, p. 29-157, 1977.
- _____. Ad Feuerbach - Thesen über Feuerbach. In: **MEW 3**. Berlin: Dietz-Verlag, 1978a, p. 5-8.
- _____. [1845-1847]. Die deutsche Ideologie. In: **MEW 3**. Berlin: Dietz-Verlag, 1978b, p. 9-531.

_____. [1842]. Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion. In: **MEW 1**. Berlin: Dietz-Verlag, 1981a, p. 3-27.

_____. [1842]. Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule. In: **MEW 1**. Berlin: Dietz-Verlag, 1981b, p. 78-85.

_____. [1842]. Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung“. In: **MEW 1**. Berlin: Dietz-Verlag, 1981c, p. 86-104.

_____. [1842]. Debatten über das Holzdiebstahlggesetz. In: **MEW 1**. Berlin: Dietz-Verlag, 1981d, 109-147.

_____. [1843]. Brief von Marx an Ruge (Mai 1843). In: **MEW 1**. Berlin: Dietz-Verlag, 1981e, 338-343.

_____. [1843]. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: **MEW 1**, Berlin: Dietz-Verlag, 1981f, p. 201-333

_____. [1843]. Brief von Marx an Ruge (September 1843). In: **MEW 1**, Berlin: Dietz-Verlag, 1981g, p. 343-346.

_____. [1843]. Zur Judenfrage. In: **MEW 1**, Berlin: Dietz-Verlag, 1981h, p. 347-377.

_____. [1844]. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: **MEW 1**, Berlin: Dietz-Verlag, 1981i, p. 378-391.

_____. [1844]. Kritische Randglossen zu dem Artikel „Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen“. In: **MEW 1**. Berlin: Dietz-Verlag, 1981j, p. 392-409.

_____. Grundrisse – Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie. In: **MEW 42**. Berlin: Dietz-Verlag, 1983.

MATHERON, Alexandre. **Le Christ et le Salut des ignorants**. Paris: Aubier, 1971.

_____. Le Traité Théologico-Politique vu par le jeune Marx. In: **Cahiers Spinoza**, Paris, n. 1, p. 29-157, 1977.

_____. **Individu et communauté chez Spinoza**. Paris: Les éditions de minuit, 1988.

MATHERON, François; ICHIDA, Yoshihiko. Un, deux, trois, quatre, dix mille Althusser? *Multitudes*. n. 21, jun-set 2005.

MATHERON, François. La récurrence du vide chez Louis Althusser. In: VINCENT, Jean-Marie (org.). *Lire Althusser aujourd'hui*. Paris: L'Harmattan, 1997.

- MCCARNEY, J. The entire mystery: Marx's understanding of Hegel. In: Marxists Internet Archive – marxists.org, 2005.
- MONTAIGNE, Michel de. Les essais (tomo 1). Paris: Guy de Pernon, 2008.
- MOREAU, Jean-François. **Spinoza. L'expérience et l'éternité**. Paris: PUF, 1994.
- MORFINO, Vittorio. **Il tempo e l'occasione**. Milão: LED (Edizioni Universitarie), 2002.
- _____. Marx e Spinoza. Mimeo, 2012.
- _____. Marx lettore di Spinoza. Democrazia, immaginazione, rivoluzione.
- _____. Il materialismo della pioggia di Louis Althusser. Quaderni materialisti. Milão, n. 1, p. 95-122, 2002. Disponível em: <<http://www.quadernimaterialisti.unimib.it>>. Acesso em: 28 fev. 2014.
- _____. Marx lettore di Spinoza. Democrazia, immaginazione, rivoluzione. In: **Consecutio Temporum**, Roma, n. 5, 2013 - www.consecutio.org.
- MÜLLER, Adam. Elemente der Staatskunst. Jena: Jacob Baxa, 1922.
- NAPOLEON. *Œuvres de Napoléon Bonaparte*. Paris: C.-L.-F. Panckoucke, 1821, 5 vols. Vol 5°. Disponível em <http://gallica.bnf.fr>. Acessado em 02 de fevereiro de 2008.
- NEGRI, Antonio. Machiavel selon Althusser. In: VINCENT, Jean-Marie (org.). *Lire Althusser aujourd'hui*. Paris: L'Harmattan, 1997.
- _____. L'anomalia selvaggia. In: _____ (org.). **Spinoza**. Roma: Derive Approdi, 2006, p. 21-285.
- NIETZSCHE, Friedrich. On the genealogy of morality. In: ANSELL-PERSON, K. (ed.) **Nietzsche: on the genealogy of morality and other writings**. São Paulo: Cambridge University Press, 2007, p. 1-162.
- OSIER, Jean-Pierre. Présentation. In: _____. **L'essence du cristianisme**. Paris: François Maspero, 1968, p. 9-78.
- PAINÉ, Thomas. **The rights of man**. Londres: W. T. Sherwin Publisher, 1817.
- PASCUCCI, Margherita. **La potenza della povertà**. Marx legge Spinoza. Verona: Ombre Corte, 2006.
- PHILONENKO, Alexis. La liberté humaine dans la philosophie de Fichte. Paris: Vrin, 1999.

PIRES AURÉLIO, Diogo. A 'multidão' e o Estado democrático. In: **Congresso internacional sobre Filosofia Política de Espinosa**. Lugo, 2006.

PLÉKHANOV, Georges. Les questions fondamentales du marxisme. In: **Les questions fondamentales du marxisme et Le matérialisme militant**. Paris : Editions Sociales, 1974, p. 7-89.

POCOCK, John Greville Agard. Virtues, rights, and manners: A model for historians of political thought. In: *Virtue, Commerce, and History* – Essays on political thought and history, chiefly in the eighteenth century. New York: Cambridge, 2002, p. 37-50.

POGREBINSCHI, Thamy. *O enigma do político*. Marx contra a política moderna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

POPKIN, Richard. **The history of scepticism: from Savonarola to Bayle**. London: Oxford University Press, 2003.

RABELAIS, François. La vie de Gargantua et de Pantagruel. Paris: J. Bry Ainé, 1854.

RANCIÈRE, Jacques. *La mésentente*. Paris: Éditions Galilée, 1995.

RAYNAL, Guillaume-Thomas. Histoire philosophique des établissements et du commerce des Européens dans les Deux Indes (tomo 2). Genebra: Jean-Leonard Pellet, 1780.

REICHARDT, Rolf; LÜSEBRINK, Hans-Jürgen. Révolution à la fin du 18^e siècle. In : Mots, mar. 1988, n° 16. p. 35-68.

REY, Alain. *"Révolution"*. Histoire d'un mot. Paris: Éditions Gallimard, 1989.

RICŒUER, Paul. *Lectures on ideology and utopia*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1986.

ROBESPIERRE, Maxime. Séance du 5 novembre 1792. In: BOULOISEAU, Marc et al. Œuvres de Maximilien Robespierre (tomo 9). Paris: PUF, 1958.

_____. Séance du 29 septembre 1791. In: BOULOISEAU, Marc et al. Œuvres de Maximilien Robespierre (tomo 7). Paris: PUF, 1952.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. In: GAGNEBIN, Bernard ; RAYMOND, Marcel. Œuvres complètes (tomo 3). Paris: Éditions Gallimard, 1964a, p. 111-240.

_____. Du contract social. In: GAGNEBIN, Bernard ; RAYMOND, Marcel. Œuvres complètes (tomo 3). Paris: Éditions Gallimard, 1964b, p. 347-470.

_____. Émile, ou de l'éducation. In: GAGNEBIN, Bernard. Œuvres complètes (tomo 4). Paris: Éditions Gallimard, 1969.

ROUSSET, Bernard. Althusser: la question de l'humanisme et la critique de la notion de sujet. In: RAYMOND, Pierre (org.). *Althusser philosophe*. Paris: PUF, 1997.

ROY, Jean. Jean-Jacques Rousseau and the Revolution. In: Actes du Colloque de Montréal (25-28 May 1989).

RUBEL, Maximilien. Marx à la rencontre de Spinoza. In: *Cahiers Spinoza*, Paris, n. 1, p. 7-28, 1977.

_____. Marx à l'école de Spinoza. In: **Spinoza nel 350° anniversario della nascita**. Napoli: Bibliopolis, 1985, p. 383-399

SCHEIDLER, Karl Hermann. Verbete "Emancipation". In: ERSCH, Johann Samuel (org.). Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste in alphabetischer Folge (s. 1, t. 34). Leipzig: F. M. Brodhaus, 1840, p. 2-12.

_____. Verbete "Judenemancipation". In: ERSCH, Johann Samuel (org.) (org.). Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste in alphabetischer Folge (s. 2, t. 27). Leipzig: F. M. Brodhaus, 1850, p. 253-315.

SCHMITT, Carl. **The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes**. London: Greenwood Press, 1996.

_____. **The concept of the political**. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume; LEGRAND, Stéphane. Idéologie I: Dédoublément (pratiques théoriques et existence historique). In: Seminário: GRM (Groupe de Recherches Matérialistes). 1^o de dezembro de 2007a. Paris. Disponível em: <<http://grm.hypotheses.org/267>>. Acesso em: 3 fev. 2014.

SIEYÈS, Emmanuel-Joseph. Reconnaissance et exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen. Paris: Chez Baudouin, 1789a.

_____. Observations sur le rapport du Comité de constitution concernant la nouvelle organisation de la France. Versailles: Chez Baudouin, 1789b.

_____. Notice sur la vie de Sieyès. Paris: Maradan, 1794.

_____. Dire de M. l'abbé Syeyes. In: Choix de rapports, opinions et discours prononcé à la Tribune Nationale depuis 1789 jusqu'à ce jour. Paris: Imprimerie de Cosson, 1818, p. 351-368.

_____. Essai sur les privilèges. In: CHAMPION, Edme (org). Qu'est-ce que le tiers état ? précédé de l'Essai sur les privilèges. Paris: Société de l'histoire de la Révolution Française, 1888, p. 1-26.

_____. Fragment : Quand on parle mécanisme, il ne faut s'adresser qu'aux mécaniciens. In: ZAPPERI, Roberto (org.). Écrits politiques. Paris: Editions des archives contemporaines, 1985.

_____. Fragment: Grèce, citoyen-homme. In: ZAPPERI, Roberto (org.). Écrits politiques. Paris: Editions des archives contemporaines, 1985b.

_____. Qu'est-ce que le Tiers état ?. 2002.

SIEYÈS, Emmanuel-Joseph et al. Séance de la Convention Nationale: le 2 thermidor, l'an III. Réimpression de l'Ancien Moniteur (tomo 25). Paris: Typographie de Henri Plon, 1862, p. 289-296.

SKINNER, Q. Meaning and understanding. In: _____ (ed.). **Visions of politics I: Regarding Method**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 57-89.

_____. The idea of negative liberty: Machiavellian and modern perspectives. In: _____ (ed.). **Visions of politics II: Renaissance virtues**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 186-212

SPINOZA, Baruch de (1670). *Tratado Teológico-Político*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

STRAUSS, Leo. **The political Philosophy of Hobbes**. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

_____. **Spinoza's critique of religion**. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

TOLSTÓI, Liev. **Guerra e Paz** (vol.II). Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1983.

TOSEL, André. Pour une étude systématique du rapport de Marx à Spinoza: remarques et hypothèses. In: _____; MOREAU, P-F; SALEM, J. *Spinoza au XIXe siècle*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2007, p. 127-147.

VAUVENARGUES, Luc de Clapiers. Lettre à Mirabeau – le 22 septembre 1739. In : DAGEN, Jean (ed). **Des lois de l'esprit**. Paris : Les Editions Desjonquères, 1997, p. 267-269.

VAYSSE, Jean-Marie. **Totalité et subjectivité : Spinoza dans l'idéalisme allemand**. Paris : Vrin, 1994.

VIGNAUX, Paul. Nominalisme. In : Alfred Vacant (org.), **Dictionnaire de Théologie Catholique (tomo 11)**. Paris: Letouzey et Ane, 1931, p. 717-784.

VINCIGUERRA, Lorenzo. **Spinoza et le signe: la genèse de l'imagination**. Paris: Vrin, 2005.

VIPARELLI, Irene. Althusser e Negri: Uma complementaridade aporética? *Princípios: Revista de filosofia*. Natal, v. 19, n. 32, p. 274-300, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; BENZAQUEN, Ricardo. "Romeu e Julieta e a Origem do Estado". In: VELHO, G. (org.). **Arte e sociedade: ensaios de sociologia da arte**. Rio de Janeiro: Zahar, 1977, p. 37-59.

VOLTAIRE, François Marie Arouet. Lettre à M. le Marquis de Chauvelin (2 avril 1764). In: Œuvres complètes de Voltaire (tomo 10, segunda parte). Paris: Chez Th. Desoer, 1817, p. 751-752.

_____. Lettre à M. le Comte D'Argental (27 février 1769). In: Œuvres complètes de Voltaire (tomo 11). Paris: Chez Th. Desoer, 1817b, p. 331-332.

_____. Essai sur les mœurs et l'esprit des nations (tomo 1). In: Œuvres complètes de Voltaire (tomo 17). Paris: L'imprimerie de Crapelet, 1819.

_____. Essai sur les mœurs et l'esprit des nations (tomo 4). In: Œuvres complètes de Voltaire (tomo 8). Paris: Librairie de L. Hachette et C^{le}, 1859

_____. Anti-Machiavel, ou essai critique sur le Prince de Machiavel, publié par M. de Voltaire. In : **Les œuvres complètes de Voltaire (tomo 19)**. Oxford : Voltaire Foundation, 1996, p. 103-262.

WIELAND, Christoph Martin. Beschluß der Adresse eines Ungenannten an die Freunde der Wahrheit. In: _____. *Der neue Teutsche Merkur*, vol 1, 1794, p. 113-159.

_____. Eine Lustreise ins Elysium. In: *Sämtliche Werke* (volume 31). Leipzig: G. J. Göschen'sche Verlagshandlung, 1857, p. 393-446.

YOVEL, Yirmiyahu. **Spinoza and other heretics – the adventures of immanence**. Princeton: Princeton University Press, 1989.

ZAPPERI, Roberto. Introduction: la politique de Sieyès. In: _____. (org.). *Qu'est-ce que le Tiers état? – édition critique*. Genebra: Librairie Droz, 1970, p. 7-117.

ZARKA, Yves-Charles. Empirisme, nominalisme et matérialisme chez Hobbes. In: **Archives de Philosophie**, vol. 48, n. 2. Paris : Éditions Beauchesne, 1985, p. 177-233.

ZOURABICHVILI, François. **Le Conservatisme paradoxal de Spinoza: enfance et royauté**. Paris: PUF, 2002.

Table de matières

Introduction	13
1. Révolution : de la régression à l'utopie libérale de Sieyès	21
1.1 La <i>révolution</i> conçue sous le primat de la dimension régressive	25
1.2 Les significations prémonitoires du terme à la veille de la Révolution française : l'ouverture à la nouveauté	28
1.3. Le mot et la chose : révolution e Révolution	33
1.4. À l'ombre de la révolution : les deux révolutions et les deux constitutions.....	37
1.5. Sieyès: la révolution comme réconciliation finale.....	42
1.6. Trois thèses sur le concept de révolution chez Sieyès.....	49
2. Émancipation : entre le fondement et la transparence	52
2.1. Émancipation et révolution	56
2.2. Entre droit, insolence et raison	58
2.3. Libération de soi et tutelle	62
2.4. Émancipation politique et émancipation sociale	67
2.5 Les apories de l'émancipation	71
2.6. Conclusion.....	77
3. Le jeune Marx: entre révolution et émancipation	79
3.1. L'Utopie de Marx : l'État comme réalisation de la liberté rationnelle.....	81
3.1.1 Le militantisme philosophique hégélien : entre le réel et l'effectif.....	90
3.2. La crise de 1843 : sous le signe de Feuerbach.....	92
3.3. Émancipation humaine : la transformation comme critique	97
3.3.1. Le social comme solution de l'énigme (<i>die Lösung des Rätsels</i>).....	100
3.4. Les paradoxes de la transformation chez le jeune Marx	106
4. Les ruses de la complicité : sur l'influence supposée de Spinoza sur Marx	110
4. 1. Spinoza, un ancêtre de Marx ?.....	113
4.2. Spinoza: entre Démocrite et Épicure.....	117
4.3. Les références à Spinoza dans la thèse de doctorat et les cahiers préparatoires.....	118
4.4. <i>Spinozas Theologisch-politischer Traktat von Karl Heinrich Marx</i>	121
4.5. Spinoza dans les écrits journalistiques de Marx.....	125
4.6. Remarques provisoires	129
4.7. <i>La Sainte Famille</i> : contre Spinoza et pour Spinoza.....	130
4.8. Conclusion.....	136
5. Spinoza contre Hobbes: le courant de l'humanisme réel	140
5.1. Au-delà du drame de la finitude : pour un concept fort de liberté.....	142

5.2.	État de nature et état civil.....	151
5.3.	Le <i>Léviathan</i> et la neutralisation du politique	156
5.3.1.	Guerre et diversité d'opinions.....	162
5.3.2.	L'homme et le citoyen	164
5.4.	Conclusion: une théorie politique fondé sur les affects.....	169
6.	Spinoza et Marx : démocratie et matérialisme	173
6.1.	<i>Critique de la philosophie du droit de Hegel</i> : contre la dialectique monarchiste	177
6.2.	La démocratie comme énigme résolue du politique	187
6.3.	<i>Les Manuscrits économique-philosophiques de 1844</i> : matérialisme et humanisme.....	193
6.4.	Quelques conclusions	202
	Conclusion.....	205
7.	Resumo em português: o fio vermelho da transformação: Marx e Spinoza	209
7.1	Revolução: da regressão à utopia liberal de Sieyès	217
7.1.1	Conclusão relativa ao primeiro capítulo	219
7.2	Emancipação: entre o fundamento e a transparência	221
7.2.1	Conclusão relativa ao segundo capítulo	226
7.3	O jovem Marx: entre a revolução e a emancipação	227
7.3.1	Conclusão relativa ao terceiro capítulo.....	229
7.4	As astúcias da cumplicidade: sobre a suposta influência de Spinoza sobre Marx	232
7.4.1	Conclusão relativa ao quarto capítulo.....	236
7.5	Spinoza contra Hobbes: a corrente do humanismo real.....	239
7.5.1.	Conclusão relativa ao quinto capítulo	242
7.6	Spinoza e Marx: democracia e materialismo.....	243
7.6.1.	Conclusão relativa ao sexto capítulo	248
7.7	Conclusão final do resumo: as afinidades aleatórias	249
	Bibliographie	252