Annales de l'Université Marien NGOUABI, 2010 ; 11 (1) : 125-133
Lettres et Sciences Humaines
ISSN : 1815 – 4433
www.annales-umng.org

L'ONTOLOGIE DE SPINOZA ET DE MARX: LEUR RAPPORT

G. LEFOUOBA
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines.
Université Marien Ngouabi
B.P 69 Brazzaville, CONGO

RESUME

Pourquoi l'idée d'un Marx « spinoziste » est-elle devenue si claire, alors que la nature de ce présupposé spinozisme est sujette aux lectures les plus controversées et contradictoires, et que Marx ne s'est que peu intéressé à la philosophie de Spinoza ? L'étude des rares références à Spinoza dans l'œuvre de Marx, ainsi que de l'interprétation de cette filiation- le spinozisme structuraliste, rationaliste et athée d'Althusser devrait permettre de répondre à cette interrogation.

Mots clés *:: Connaissance ; Rapports ; Formes ; Individus ; Idéologie ; Causalité ; Substance ; Immanence.*

ABSTRACT

Why does the idea of a « spinozist » Marx seem so obvious nowadays, while there is no agreement at all about the factures of this « spinozism », and although Marx was not much interested in the philosophy of Spinoza? We will study the few occurrences of Spinoza in the work of Marx, and the focus on two opposite interpretations of his "spinozism"-one based Althusser, that displays a structuralism, rational and atheistic reading of Spinoza, powerful philosophy of Spinoza, grounded on imagination.

Key Words *: Knowledge ; Rapport ; Forms ; Individuals ; Ideology ; Causality ; Substance ; Immanency.*

INTRODUCTION

Réfléchir en s'interrogeant sur les liens qui unissent les philosophies de Marx et de Spinoza conduit à la découverte d'un triple paradoxe. Premièrement, alors que la philosophie de Spinoza avait été considérée comme une des plus grandes puissances de résistance à l'idéalisme et que son nom avait accompagné de nombreuses tentatives de réforme et d'opposition à ce dernier siècle au XIXème siècle, Marx semble avoir choisi de l'ignorer. Pourtant, alors que Marx avait délibérément refusé l'héritage Spinoziste, les penseurs marxistes et/ou marxiens du XXème siècle n'auront de cesse de se réclamer de Spinoza, consacré comme le seul véritable précurseur de Marx. Comment situer la proximité des deux penseurs en montrant par ailleurs leur divergence d'une part, et souligner la pertinence de l'analyse ou l'éclairage d'Althusser l'un des plus grands marxiens français dans le passage de Marx Spinoziste en dégageant le procès du passage de la substance à la structure d'autre part ?

I.- RAPPROCHEMENT ET DIVERGENCE ENTRE MARX ET SPINOZA

Spinoza et Marx ont quelques points de similitude ainsi que quelques divergences qui marquent tout au temps l'originalité de chacun. Quels sont alors le (ou les) point(s) de convergence et ceux de divergence ? Nous noterons d'abord la proximité pour souligner ensuite la divergence. On constate que Marx partage avec Spinoza la critique de l'aliénation religieuse et politique, leur désaccord concerne le sens de la transition entre ces deux critiques. Pour Marx, c'est la critique du monde politique qui permet d'accéder à la critique religieuse: l'homme ne s'aliène dans les représentations religieuses que dans la stricte mesure où il ne se réalise pas dans la société humaine. Pour Spinoza, c'est à l'inverse parce que l'homme est naturellement superstitieux que la formation de l'Etat est possible (le mécanisme de soumission à une puissance imaginée se reproduisant au niveau politique) et même nécessaire (la soumission naturelle de chacun devant se fixer à une instance commune pour que la sécurité de tous soit assurée).

Leur divergence porte sur l'anthropologie qui reste chez Marx un présupposé jamais élucidé. Le point de départ de Spinoza est l'homme faible, affecté et dominé, dont la puissance d'agir peut toutefois être argumentée par certains dispositifs politiques, alors que celui de Marx est l'homme était naturellement libre, bien que toujours déjà aliéné, dont les facultés naturelles ne pourront s'accomplir pleinement que dans une société à venir. Pour Marx, c'est l'existence politique et économique de l'homme qui produit une conscience aliénée, mais c'est la présupposition d'une nature humaine originairement libre qui permet de voir se dessiner l'horizon d'une société non aliénée.

1. La proximité sur la question de l'analyse sociale à substance politique

Au sujet de Spinoza, il serait productif de souligner l'intérêt de sa théorie sur les conséquences positives de l'obéissance, à savoir la sécurité et le salut des ignorants, ainsi que sur la transition continue établie entre les différents types de régime politiques en fonction de leur degré de démocratisation se transformant en une opposition rigide entre les régimes oppressifs existants et la démocratie à venir, Marx partage avec Spinoza la critique de l'aliénation religieuse et politique, leur léger désaccord concerne le sens de la transition entre ces deux critiques. Cependant, pour Marx, la priorité est accordée à la critique du monde politique qui permet d'accéder à la critique religieuse : l'homme ne s'aliène dans les représentations religieuses que dans la stricte mesure où il ne se réalise pas dans la société humaine. Pour Spinoza, c'est à l'inverse parce que l'homme est naturellement superstitieux que la formation de l'Etat est possible (le mécanisme de soumission à une puissance imaginée se reproduisant au niveau politique) et même nécessaire (la soumission naturelle de chacun devant se fixer à une instance commune pour que la sécurité de tous soit assurée).

2. Divergence sur le plan de l'anthropologie

Leur divergence profonde porte essentiellement sur l'anthropologie, qui reste chez Marx un présupposé jamais élucidé. Le point de départ de Spinoza est l'homme faible, affecté et dominé, dont la puissance d'agir peut toutefois être augmenté par certains dispositifs politiques, alors que celui de Marx[1] est l'homme naturellement libre, bien que toujours aliéné, dont les facultés naturelles ne pourront s'accomplir pleinement que dans une société à venir, en puissance.

Pour Marx, l'existence politique et économique de l'homme qui produit une conscience aliénée, le résultat régime capitaliste qui engendre une lutte conflictuelle et violente conflit entre les forces du capital et celles du travail, mais c'est la présupposition d'une nature humaine originellement libre qui permet de voir se dessiner l'horizon d'une société non aliénée, la société socialiste.

L'étonnant quiproquo »[2] de Marx au sujet de Spinoza prend alors tout son sens. Marx a attentivement lu certains textes de Spinoza, mais, s'il a pu y trouver une volonté de démocratisation et une critique de la religion avec lesquelles il s'accorde, ce projet reste ancré dans une anthropologie pessimiste, ou du moins non optimiste, pour laquelle l'évolution rationnelle ne se confond en rien avec l'évolution réelle, concrète. Or, Marx n'a pas voulu affronter avec tous les moyens à une telle pensée, dans la mesure où elle met en question des présupposés qui fondent la sienne. Spinoza se trouve ainsi trop être trop proche de lui pour pouvoir jouer le rôle de repoussoir, mais aussi trop lointain, et même dangereusement lointain dans sa conception de l'homme, pour pouvoir faire figure d'allié. Il est certes possible que Marx ait été influencé par l'interprétation de la pensée de Spinoza proposée par le système Hégélien, à savoir celle d'une pensée idéaliste abstraite, n'ayant pas encore accédé à la contradiction dialectique. On peut toutefois supposer que, même s'il en avait les moyens, Marx n'a jamais tenté de remettre en question cette lecture, dans la mesure où elle servait très bien ses propres intérêts. Peut-être Marx ne s'est-il tu sur Spinoza que parce qu'il avait bien trop bien lu. Les penseurs marxiens du XXe siècle ne feront pas preuve d'une telle réserve, négligeant sans doute le risque que représente pour la pensée de Marx le rapprochement avec Spinoza.

II.- LECTURE ALTHUSSERIENNE DE MARX ADEPTE DE SPINOZA : DE LA SUBSTANCE A LA STRUCTURE

En dépit du silence observé par Marx au sujet de Spinoza, Althusser tente laborieusement d'éclairer la pensée marxienne à la lumière de celle du philosophe hollandais, allant jusqu' à affirmer de manière de manière pertinente que « nous pouvons tenir Spinoza, du point de vue philosophique[3] comme ancêtre dans la lignée directe de Marx » Le choix de cet héritage ou de cette filiation philosophique s'explique raisonnablement et notamment par la difficulté rencontrée par le projet Althussérien, en ce qu'il consiste précisément à exposer la théorie marxienne de la connaissance, alors même que Marx n'a rédigé que quelques phrases à ce sujet.

Or, la référence à Spinoza permet à Althusser d'élaborer une distinction entre trois niveaux de généralité[4] dans la connaissance, en prenant modèle sur les trois genres de connaissances spinozistes[5].

Le premier genre de connaissance, connaissance par imagination selon Spinoza, devient la généralité I, la connaissance idéologique, c'est-à-dire l'ensemble des représentations imaginaires qui sont constitutives du rapport de chaque individu à ses conditions d'existence.

[1] Marx, Lire les Manuscrits de 1844
[2] E. Balibar, *La Crainte des masses,* Paris, Galilée, 1997, p, 178
[3] L. Athusser, Lire « *Le Capital* », Paris, PUF, 1965, p.288.
[4] L. Althusser, Pour Marx, Paris, La Découverte, 1996, p.75.
[5] B. Spinoza, *Ethique*, II, prop.40, scolie.

Le second genre Spinoziste, connaissance par les concepts abstraits de la théorie.

Enfin le troisième genre, connaissance concrète de la science intuitive, devient la Généralité III, connaissance vraie d'un objet réel, à laquelle aboutit la transformation de la Généralité I. Il est donc illusoire d'espérer que la connaissance atteinte au niveau des Généralités II et III ne puisse jamais dissiper l'idéologie, de même que la connaissance scientifique de la distance de la Terre au Soleil n'empêche pas de le voir à deux cents pas, selon l'exemple de Spinoza[6] repris par Althusser[7]. La référence à la pensée de Spinoza permet de s'opposer à la compréhension de la coupure entre la pensée idéologique des économistes anglais et la science marxienne comme une frontière entre erreur et vérité, ce qui réduirait la théorie de Marx à un vulgaire scientisme. La science n'est que la « science de l'idéologie »[8] dont elle sort, parce que l'idéologie n'est pas une erreur, mais une réalité matérielle dont il faut rendre compte scientifiquement.

De plus, il est utile de signaler le refus spinoziste de la notion de critères de vérité, c'est-à-dire la thèse de l'immanence de la vérité à la pratique théorique, permet à Althusser d'inférer de « l'effet de la connaissance »[9] produit par la théorie de Marx la présence d'une « idée vraie » et donc de définir son œuvre comme une science au sens fort. C'est seulement parce que nous avons une idée vraie, selon Spinoza, que nous pouvons savoir qu'elle est vraie, puisque la vérité « s'indique d'elle-même »[10]. La certitude d'être dans le vrai est immanente à la pratique de la connaissance, et le savoir réflexif de cette vérité (l'idée de l'idée vraie) consiste en la reconnaissance des « formes »[11] dans laquelle se produit cette vérité, c'est-à-dire une connaissance des « rapports » internes à la « production » théorique.

La philosophie spinoziste permet ainsi d'inverser la conception pragmatiste de la vérité : c'est parce que nous avons une idée vraie que nous produisons un effet de connaissance, et non l'inverse.

La philosophie de Spinoza a, en outre fournit à Althusser le modèle de la causalité structurale qu'il mobilise dans son interprétation dialectique du *Capital*. Ainsi donc, le paradigme de la causalité substantielle- qui détermine les choses à produire tous les effets qui sont en elles et n'est rien d'autre que l'ensemble de ces effets se limitant dialectiquement (réciproquement) est alors transposé au niveau de la société.

La société est conçue comme une totalité structurée, produisant la mise en rapport de ses éléments sans les transcender. Le rapport entre la causalité structurale et ses effets chez Marx est pensée par Althusser comme analogue au rapport entre causalité substantielle et effets modaux chez Spinoza, c'est-à-dire entre la substance et ses affections. Althusser modifie avec intelligence la nature des termes du rapport, en substituant à des déterminations ontologiques des déterminations formelles, en opérant un remplacement de « Dieu » ou la « substance » par la « structure ».

Spinoza ne pose pas d'équivalence entre les deux termes suivants (la substance/les modes), mais entre deux rapports : le rapport de la substance à elle-même (« causa sui ») et le rapport de la substance aux modes. Or de cette équivalence que dépend la puissance causale de la substance est « causa sui » autrement dit se suffit à elle-même et n'est en relation qu'avec elle-même, qu'elle peut se distribuer totalement dans ses modes sans se perdre.

---

[6] *Ethique* II, prop.35, scolie.
[7] Lire « *le Capital* », op. Cit, p.364
[8] *Ibid.* 47.
[9] *Ibid.* p.76.
[10] B. Spinoza, *Traité de la reforme de l'entendement*, § 29. Cité par L. Althusser in *Eléments d'Autocritique*, Paris, Hachette, 1974, p.75.
[11] Lire « *le Capital* », op. Cit, p.66

Précisément, pour cette raison, même si la causalité structurale conçue par Althusser reproduit l'immanence de la causalité substantielle spinoziste, cette « cause absente » ou « métonymique »[12] ne parvient pas à en retrouver l'efficience, c'est-à-dire à s'imposer comme un principe du mouvement historique. On constate ainsi que la mobilisation de la philosophie spinoziste perd son utilité si on la vide de son concept ontologique de substance.

En outre, il est également problématique de tenter de séparer la théorie spinoziste de la connaissance de l'ontologie qui la soutient. Il devient en effet difficile de soutenir que le second genre de connaissance, reconstruit dans une perspective marxienne, soit un nouveau" mode d'appropriation"[13] de cet objet que visait déjà l'idéologie, si on fait abstraction du fait que les trois genres expriment chez Spinoza une même totalité divine. Sans cette thèse, rien ne justifie que les trois genres de connaissance se rapportent au même monde. Par ailleurs, la recherche des garanties de la connaissance vraie n'est illégitime chez Spinoza que dans la mesure où les attributs expriment tous une même substance" dont l'essence enveloppe l'existence"[14]: le problème du rapport entre essence et existence étant d'emblée résolu au niveau substantiel, il peut disparaitre au niveau des idées, parce qu'elles ne sont que des modes ou des affections de la substance.

Dans la mesure où l'idée est liée elle-même, par l'intermédiaire de toutes les autres idées dont elle dépend dans l'attribut pensée, il devient difficile de penser la vérité comme une détermination intérieure de l'idée vraie avec son idéat n'étant plus qu'une propriété a postériori et intrinsèque.

Althusser n'ignorait évidemment pas la dépendance de la théorie du caractère intrinsèque de la vérité à celle de la diversité des attributs, sans laquelle elle sombrerait dans un idéalisme absolu. Tout en l'indiquant, il ajoute cependant que Marx" s'en garde autrement et plus surement", par l'affirmation du primat de l'objet réel par rapport à l'objet de la connaissance. Or, si cette thèse prévient l'accusation d'idéalisme, elle ne permet plus d'éviter la problématique empiriste du reflet de l'objet réel dans l'objet de connaissance. D'où l'ambigüité de toutes les propositions d'Althusser concernant le rapport de la pensée et du réel. Ainsi fait-il usage d'un texte d'Engels qui décrit la découverte par Marx de la plus -value à partir de sa "production" par les économistes en parallèle avec celle de l'oxygène par Lavoisier à partir de sa" production" par d'autres chimistes[15]. Cette comparaison permet d'immuniser Marx contre le risque de "nominalisme" qu'Althusser redoute tant, mais qui n'est pas claire, dans la mesure où Althusser ne suggère et ne dit rien de la différence de la nature entre la réalité physique de l'oxygène et celle du concept de plus-value. D'où le vacillement de sa terminologie: tantôt Marx a découvert le nouveau concept du même objet. Althusser joue ainsi sur l'ambigüité du concept d' "objet" qui peut signifier objet de connaissance ou objet réel. Passer sans transition de l'un à l'autre permet en effet de maintenir implicitement la thématique du "reflet" c'est-à-dire le nominalisme sans se donner les moyens théoriques de le justifier.

Mais pourquoi refuser le nominalisme? Parce que ce qui permet à Spinoza de conjuguer nominalisme et théorie de la connaissance au sens fort, c'est son ontologie. L'idée est vraie parce qu'elle est toujours idée de Dieu. Or, Althusser ne disposant pas de cette légitimation ontologique, le nominalisme le conduirait à une dévaluation de la théorie, et donc de la découverte de Marx. Ce qu'Althusser se refuse à admettre, c'est que la seule façon cohérente d'éviter l'idéalisme et l'empirisme de la même façon que Spinoza serait d'accepter l'ontologie spinoziste. Althusser s'étant toutefois refusé à faire ce pas, l'ontologie de Spinoza reste en suspens, comme l'accomplissement possible d'une pensée qui la refuse. Mais dès que des lacunes apparaissent dans cette interprétation de l'ontologie marxienne, elles sont vouées à être

[12] op. cité, p.405.
[13] op.cité, p.405.
[14] Ethique,1,définition I

[15] Lire *le capital*, op.cit.;p.353.

comblés par les présupposés métaphysiques qui imprègnent l'œuvre de Marx, et qui sont ceux de Hegel. A force d'opposer Spinoza à Hegel, il semble qu' Althusser ait fini par retrouver les termes dans lesquels Hegel s'opposait lui-même à Spinoza. Althusser affirme en effet qu' "il manquera toujours à Spinoza ce que Hegel a donné à Marx: la contradiction"[16]. Or, cette critique ne prend sens que dans un cadre hégélien. En effet même si les essences ignorent la contradiction chez Spinoza, la contradiction existe toutefois au niveau nodal des existences.[17]. Pour comprendre le reproche d'Althusser, il sied d'identifier contradiction et dialectique. La contradiction spinoziste n'est pas dialectique et ne peut être supprimée que par la destruction d'un des deux termes, parce que "la contradiction est une relation qui ne peut être comprise ou résolue que dans ou pour un sujet"[18].

Spinoza ne refuse donc de penser une contradiction constitutive de l'unité du réel que dans la mesure où il refuse le sujet constituant. La position d' Althusser est en conséquence très inconfortable: tout en adoptant un aspect de la critique hégélienne de Spinoza- portant sur l'absence de contradiction- il dénie en même temps l'autre versant indissociable de cette critique- l'existence d'un sujet absolu.

La vigueur de la pensée de Spinoza réside pour Althusser dans sa faculté d'exclure, grâce à l'immanence de sa conception de la divinité, tout travail du négatif, qu'Althusser comprend comme une transcendance déguisée en immanence. Mais sans négativité, où la contradiction peut-elle se loger? Elle finit peut-être par pouvoir trouver une place, dans la mesure où la positivité de la causalité divine spinoziste est inversée en cause absente chez Althusser. Toutefois, si le Dieu de Spinoza se vide de substance, si sa présence se transforme en absence, ce concept de Dieu est-il toujours à même de prévenir la réapparition des concepts de sujet ou de fin de l'histoire, caractéristiques de la métaphysique hégélienne selon Althusser? De ce fait, on est en droit de se demander de quel point de vue les "tendances"[19] internes au processus historique , dont la mise en évidence doit selon Althusser corriger le structuralisme, sont observables. Et comment penser l'existence d'un point de vue sans penser un sujet qui l'occupe? Lorsqu'il s'efforce de combler les lacunes de cette interprétation finalement formaliste de Marx, Althusser est reconduit malgré lui aux fondements hégéliens de l'histoire marxienne.

Alors que la pensée spinoziste devait faciliter l'élaboration d'une philosophie marxiste, elle n'a finalement servi qu'à éclairer les apories de cette démarche. En définitive , le Spinoza d'Althusser reste proche du Spinoza idéaliste: c'est un philosophe rationnel, systématique, formel et critique, qui se prêterait aisément à l'accusation romantique de "nihilisme", dans la mesure où le fonctionnement de la "cause absente" dans sa structure semble tourner à vide.

Le modèle psychanalytique d'où est issu le terme de « causalité métonymique employé par Althusser laisse planer le fantôme d'une forme non élucidée de l'origine efficiente, d'une souche cachée ou invisible de l'histoire.

L'originalité philosophique de Marx consiste essentiellement dans la négation d'une autonomie absolue de la pensée humaine. Non que d'autres philosophes ne l'aient précédé dans cette voie de la négation. Mais, d'une part, ils ne s'y avancèrent pas, comme lui, jusqu'au bout. D'autre part, et surtout, ils ne tirèrent pas comme lui tous les bénéfices de cette audace. Ils ne se montrèrent pas conséquents, dans ce domaine. Ayant admis théoriquement la dépendance relative et le conditionnement de la pensée. Tandis que Marx a présenté lui-même sa pensée comme le résultat d'un long et nécessaire développement humain historique et qu'il s'est efforcé d'en mettre en évidence les causes et les conditions immédiates. Certes, Hegel avait déjà proclamé

[16] Eléments d'autocritique, op.cit., p.8.
[17] Cf. Ethique, III, prop.5.
[18] P.Machery, Hegel ou Spinoza, Paris, La découverte, coll."L'Armillaire", Armillaire, 1990, p.207.

[19] Eléments d'autocritique, op. cit., p.63.

que « le philosophe est fils de son temps ». Mais Marx a plus précisément analysé ce« temps » où surgit chaque philosophe, d'ou le jugement du philosophe sur son temps, le temps du capitalisme et de l'asservissement du sujet prolétarisé.

III.- LA RESURGENCE DU SUJET OU SPINOZA PAR NEGRI

Après Althusser, il semble devenu nécessaire, pour sauver le marxisme de sa crise supposée, de réinventer un concept opératoire de sujet qui permette de penser une histoire orientée vers une révolution possible, sans retomber dans les ornières de la dialectique hégélienne. Or, paradoxalement , c'est à nouveau Spinoza, qui avait entériné la destruction structurale du sujet entreprise par Althusser, qui va permettre sa (re) constitution par Antonio Negri. Negri refuse tout comme Althusser l'interprétation dialectique de la philosophie de la philosophie de Marx. Il lui faut donc se confronter aux célèbres affirmations de Marx concernant le "renversement" de la philosophie hégélienne, et le renversement correspondant du capitalisme par le communisme. Alors qu'Althusser interprétait cette thématique comme une simple métaphore de la coupure radicale instaurée par Marx, Negri choisit au contraire de reconnaître ce renversement en tant que tel, en le poussant jusqu'au point où il se fait transformation radicale, comme si l'excès de dialectique produisait en quelque sorte sa réfutation immanente. "Le renversement est tellement puissant... que la forme de transition n'est pas antithétique, mais bien constitutive d'un nouveau sujet, d'une possibilité de transformation totale"[20]. Le renversement de Negri se présente comme une possibilité inaccomplie de transformation totale, et non comme un processus nécessaire.

Mais en quoi cette pure potentialité, surgie d'une violence" non résolutive,"[21] peut-elle constituer un" sujet"? Si le prolétariat n'est pas la manifestation d'un sujet idéel de l'histoire, comment comprendre qu'il constitue un sujet? C'est dans son ouvrage consacré à Spinoza, *L'Anomalie Sauvage*, que la notion de "sujet" du "pouvoir constituant", qui doit permettre de comprendre à nouveaux frais l'œuvre de Marx, va être théorisée.

Negri opère un partage entre une "première" et une "seconde fondation" de l'œuvre de Spinoza. La première fondation, idéaliste et métaphysique, échoue dans les deux premières parties de l'*Ethique*, parce que l'attribut ne permet pas de médiatiser le rapport de la substance et des modes sans miner l'univocité ontologique que défend Spinoza. C'est alors dans le Traité théologico-politique que se met en place, aux yeux de Negri, la "seconde fondation". Spinoza découvre la fonction constitutive de l'imagination dans l'histoire, qui sera explicitée par les troisième et quatrième parties de l'*Ethique*.

Cette nouvelle fondation est toutefois traversée d'une ambigüité de nature, qui s'incarne dans le passage de la troisième à la quatrième partie de l'*Ethique.* La troisième partie développe en effet une ontologie du mouvement naturel et spontané(ou conatus). Le "sujet" collectif du devenir est présenté comme le résultat d'un processus immanent de composition passionnelle des différents *conatus*. Mais à ce sujet " donné comme un résultat"[22] à la fin de la troisième partie, Negri confère ensuite une unité qui semble l'élever bien au-delà d'un simple rapport affectif. Ce sujet devient porteur d'un "projet tendu vers le futur"[23]. Le mouvement spontané de constitution de l'être," qui a débouché sur le sujet, est maintenant reparcouru par l'activité éthique du sujet".

Le statut ontologique de ce sujet de l'histoire découvert chez Spinoza, de cette subjectivité compacte et pleine issue de la multitude reste donc assez mystérieux. Negri tente de l'expliciter par deux hypothèses: "il semble que la multitude puisse être sujet politique seulement comme idée de la raison,

[20] A. Negri, Marx au-delà de Marx, Paris, Christian Bourgeois, 1979, p.287.
[21] Ibid., p.301.
[22] A. Negri, L'Anomalie Sauvage, Paris, PUF, 1982, p.252.
[23] Ibid., p.263.

ou comme produit de l'imagination"[24]. L'hypothèse d'une idée de la raison semble peu adéquate à ce qu'il entreprend de décrire dans *L'Anomalie sauvage*, à savoir la réalité concrète et immanente du sujet collectif, et non un devoir-être régulateur. Mais l'autre hypothèse soulève encore plus de difficultés: comment ce sujet, "produit de l'imagination" peut-il lui même devenir producteur et "imagination productrice"? On découvre ici un raisonnement circulaire, l'imagination produisant son propre sujet, qui la produit réciproquement avec une puissance accrue. Or cette forme de pensée ne va pas sans évoquer l'interprétation romantique de Spinoza, dans laquelle il incarne le modèle de la *Phantasie*, c'est-à-dire de l'imagination productive, d'une "*poièsis* où le sujet s'identifie à sa propre production "[25] Bien que Negri n'ait pas entièrement désavoué l'héritage romantique[26], il n'a toutefois pas manqué de remarquer que la lecture romantique de Spinoza restait avant tout une réception esthétique[27]. Ce constat permet de mettre en évidence une difficulté: l'identification du sujet et de l'imagination productive risque toujours de régresser vers le romantisme, vers une conception esthétique du mouvement de l'histoire.

CONCLUSION

De toute évidence, alors que la pensée spinoziste devait faciliter à l'élaboration d'une philosophie marxiste, Althusser reconduit malgré lui aux fondements hégéliens de l'Histoire marxienne, n'aura servi qu'à éclairer les apories de cette démarche. La lecture althussérienne de Spinoza reste en définitive idéaliste : c'est un philosophe rationnel, systématique, formel et critique qui se prêterait aisément à l'accusation romantique de « nihilisme », dans la mesure où le fonctionnement de la « cause absente » dans sa structure sembler tourner dans le vide. La force de la pensée de Spinoza réside selon Althusser dans sa faculté d'exclure, grâce à l'immanence de sa conception de la divinité. La pensée de Marx est l'une des plus originales par l'immensité de son œuvre et surtout par la diversité des domaines ou champs d'intervention. Marx interroge avec rigueur la philosophie, l'économie, investit dans la sociologie (matérialisme historique), la science politique et le mouvement ouvrier international. Si l'on prend Marx pour objet d'étude, dans une telle étude, la justification est simple et s'entend elle-même par la nécessité d'opposer une résistance méthodique contre la vulgate militante ainsi que les épigones de Marx. alors il n'est certainement pas intempestif de s'intéresser plus particulièrement à sa philosophie. Cela ne signifie pas que l'on tienne cette philosophie pour légitimement séparable de la totalité de la pensée et de l'activité de Marx, – de son économie, de sa doctrine politique, de sa vie militante.

[24] A.Negri, Spinoza subversif, Paris, Kimé,1994,p.59.
[25] J-M.Vaysse, Totalité et Subjectivité, Paris, Vrin,1994,p.144.
[26] Cf A. Negri L'antimodernité de Spinoza ,in O. Bloch (dir.), Spinoza au XXème siècle, Paris,PUF,1993.
[27] Ibid;, p.204.

BIBLIOGRAPHIE

1. Marx, 1844. les Manuscrits de 1844
2. Marx, 1982. La Sainte Famille. Paris : Gallimard.
3. Balibar E., 1997. La Crainte des masses. Paris : Galilée.
4. Athusser L., 1965. Le Capital. Paris : PUF.
5. Althusser L., 1996. Pour Marx. Paris, La Découverte.
6. Spinoza B., Ethique, II, prop.40, scolie
7. Spinoza B., Ethique II, prop.35, scolie.
8. Spinoza B., 1974.Traité de la reforme de l'entendement, § 29. Cité par L. Althusser in Eléments d'Autocritique. Paris : Hachette.
9. Negri A., 1979. Marx au-delà de Marx. Paris : Christian Bourgeois.
10. Althusser L., 1974. *Eléments d'Autocritique*. Paris : Hachette.
11. Machery P., 1990. Hegel ou Spinoza. Paris, : La découverte.
12. Negri A, 1997. Le pouvoir constituant. Paris : PUF.
13. Negri A., 1979. Marx au-delà de Marx. Paris : Christian Bourgeois.
14. Negri A., 1982. L'Anomalie Sauvage. Paris : PUF.
15. Negri A., 1994, Spinoza subversif. Paris : Kimé.

16. Vaysse J.M., 1994. Totalité et Subjectivité. Paris : Vrin.

17. Negri A. L'anti modernité de Spinoza, in O. Bloch (dir.), Spinoza au XXème siècle, Paris : PUF