

Multitude et institution chez Spinoza et Negri. Puissance et transfert des droits dans l'évolution du Traité théologico-politique au Traité politique

par GENNARO BOCCOLINO

Abstract

This paper addresses the evolution of Spinoza's theory of the transfer of rights from the *Theologico-Political Treatise* to the *Political Treatise*. In order to explain the main feature of this evolution, i.e. the disappearance from the first to the second of the social contract as a paradigm for the explanation of the genesis of institution and the foundation of civil right, it proposes an analysis of the two treaties taken separately as well as the description of the conceptual transition occurred between them, by inscribing the concept of multitude within the outlined framework. As a result, the paper will engage Antonio Negri's reading of Spinoza's dialectic between multitude and institution, in that the refusal of the social contract as a paradigm for the genesis of the *political* is precisely valued as the key to understand the anomaly of Spinoza in the history of modern political thought. Finally, Negri's interpretation will be discussed by outlining the aporetic relationship that links the absolute nature of power to the foundations of freedom in a non-contractual theory of absolute democracy.

Introduction

L'évolution du *Traité théologico-politique* au *Traité politique*¹ a déjà été à plusieurs reprises discutée au prisme du rapport entre la pensée politique de Spinoza et la tradition contractualiste (Matheron 1990 ; Lazzeri 1987 ; Negri 2007 ; Curley 1990 ; Den Uyl 1985 ; Ueno 1991). Il est en effet bien connu que, dans le *TP*, Spinoza pense le transfert des droits propre à la genèse du corps politique sous une forme autre que celle du pacte social, contrairement au *TTP* où la forme du contrat répond immédiatement à la nécessité du transfert. À cet égard, Matheron et Lazzeri ont contribué à expliquer cette évolution d'une manière sans doute exhaustive suivant une stratégie interprétative commune. Ils montrent tous deux le paradoxe qui traverse le *TTP* en ce qu'il fait coexister les lois et le droit de nature de *l'Éthique* avec la normativité du pacte social hobbesien. Ils démontrent l'impossibilité de dépasser cette problématique à l'époque du *TTP* par l'insuffisance des moyens conceptuels dont disposait Spinoza pour penser la genèse du

¹ Dorénavant *TTP* et *TP*.

corps politique sous une forme autre que celle du contrat : la théorie de l'imitation des sentiments selon Lazzeri et la théorie du *conatus* qu'y préside selon Matheron (Lazzeri 1987 ; Matheron 1990). Suivant une ligne argumentative en partie convergente, Negri interroge la disparition du contractualisme à la lumière d'un changement de problématique survenu dans la pensée de Spinoza. Il s'agit d'un déplacement interne à la supposée « seconde fondation » de cette dernière qui présiderait à la fois à la formulation d'une théorie de la démocratie absolue ainsi que d'un renouvellement du concept de multitude. Cela permet à Negri d'affirmer l'inactualité du Spinoza du *Traité politique* en ce qu'il propose un renouvellement de la dialectique entre multitude et institution qui se veut émancipée de l'hégémonie du paradigme contractualiste.

Dans cet article, nous aborderons le problème de la genèse du corps politique en questionnant les implications qui dérivent des deux formes que Spinoza confère au transfert des droits dans ses deux traités. Nous nous proposons ainsi de suivre et d'expliquer le développement qui amène du paradigme contractuel du *TTP* à celui qui est à l'œuvre dans le *TP*, pour ensuite discuter la thèse negrienne qui lit dans ce mode du devenir-institution de la multitude, le chiffre de la singularité historico-philosophique de la théorie spinoziste de la démocratie. Avant de procéder à l'exposition des composantes du problème en question, on indiquera brièvement les caractères du contractualisme juridique chez Hobbes, interlocuteur privilégié du « juif renégat » de la Haye. Par la suite, nous analyserons la formulation du contrat social dans le *TTP* ainsi que les implications liées à sa disparition dans le *TP*, essayant de dessiner les traits principaux de cette transition, notamment en rapport au rôle joué dans le transfert des droits, par les passions et la raison. Finalement, il s'agira d'interroger à la lumière de ces analyses, l'interprétation de Negri du rapport entre multitude et institution dans le *TP*.

Un contractualisme paradoxal : le *Traité théologico-politique*

Il est bien connu que dans le cas de Hobbes, dont Spinoza avait sûrement lu le *De Cive*, le contractualisme fournit la justification juridique de la nécessité de la souveraineté absolue, à partir de l'irréductible contradiction propre à l'état de nature que le transfert du pacte d'association permet de résoudre. L'état de nature hobbesien est le lieu de la guerre de chacun contre chacun nécessairement engendrée par l'absence d'« un pouvoir commun qui les tienne tous en respect » (Hobbes 1971 : 124), sans lequel chaque homme dispose librement de son *droit de nature* (« la liberté qu'a chacun d'user comme il le veut de son pouvoir propre, pour la préservation de sa propre nature » (Hobbes 1971 : 128) en suivant sa raison et ses passions, ce qui implique la possibilité qu'il puisse exercer son droit au détriment de la vie d'autrui, si celle-ci est jugée être un obstacle à sa propre conservation. Or, Hobbes déduit de la guerre propre à cet état des deux premières *lois de la nature*, à partir desquelles il introduit sa définition du contrat. Si le

droit (*jus*) affirme une liberté, la loi (*lex*), dont il est question ici, prévoit une obligation, voire une contrainte. La première loi de la nature affirme la nécessité de la recherche, que tout homme mène, de la paix en vue de sa propre conservation et du recours à la guerre lorsque les conditions de la paix se trouvent niées ; la deuxième, qui en dérive, affirme que tout homme se démettra volontairement de son droit de nature si cette cession lui résulte fonctionnelle au maintien de la paix et si elle est mutuellement acceptée par les autres. Hobbes appelle génériquement contrat, un transfert de droits fondé sur un acte double de transmission et de renoncement d'un droit quelconque.

Or, le pacte d'association ou contrat social vient nommer le transfert du droit naturel lorsqu'il institue un pouvoir souverain : les hommes s'accordent volontairement dans la transmission du droit de nature au souverain et s'engagent à lui obéir en ce qu'il les *représente*.² On peut relever tout d'abord une rupture entre le droit naturel et le droit civil. Ce dernier établit l'absoluité du pouvoir souverain qui assure la *sécurité* du peuple en même temps qu'il ôte le droit naturel des sujets, contraints ainsi à lui obéir.

À l'espace de dispersion et violence de l'état de nature se substitue un « corps politique » dans lequel la volonté des individus est représentée de façon *unitaire* et *indivisible* par la loi, dans la personne du souverain qui ne répond qu'à lui-même. Ce pacte justifie juridiquement le caractère *absolu* du pouvoir en tant qu'il est nécessaire à la conservation du peuple en sécurité : chez Hobbes cette logique sécuritaire coïncide avec une prise de position monarchique car l'unicité de la personne est la seule à pouvoir garantir l'indivisibilité du corps politique représenté en elle, condition nécessaire à conjurer l'état de guerre.

Le pacte social décrit par Hobbes constitue un cas paradigmatique de la logique contractuelle : un transfert concordé entre les hommes fait migrer la souveraineté du droit naturel au droit civil en établissant un pouvoir absolu représentatif qui garantit sécurité et protection en échange d'obéissance. Ce même schéma est sans doute à l'œuvre dans le *Traité théologico-politique* de Spinoza, notamment au chapitre XVI intitulé *Des Fondements de l'État ; du Droit tant naturel que civil de l'individu ; et du Droit du Souverain*. On y lit :

Voici maintenant la condition suivant laquelle une société peut se former sans que le Droit Naturel y contredise le moins du monde, et tout pacte être observé avec la plus grande fidélité ; il faut que l'individu transfère à la société toute la puissance qui lui appartient, de façon qu'elle soit seule à avoir sur toutes choses un droit souverain de Nature, c'est-à-dire une souveraineté de commandement à laquelle chacun sera tenu d'obéir, soit librement, soit par crainte du dernier supplice. (Spinoza 2015 : 266)

² On fait référence ici aux Républiques fondées par institution, à distinguer des Républiques par acquisition où le pouvoir souverain est acquis par la force. Dans le cas des Républiques fondées par institution, le caractère volontaire de l'association des hommes n'est pas moins contingent, en ce qu'il est soumis à la nécessité des lois de la nature. Voir les chapitres XIX et XX du *Léviathan*.

Le transfert est ici défini comme cession à un autre (que ce soit un homme, un petit groupe ou le peuple entier) de *tout* le droit naturel. Le caractère absolu est d'un côté celui inconditionné de l'obéissance, de l'autre celui souverain du pouvoir. Le droit civil institué, pourtant, loin d'être défini par sa discontinuité par rapport au droit de nature, qui chez Hobbes, impliquait son indissociabilité d'un état de guerre, est appelé par Spinoza droit souverain *de Nature*. Le droit civil intervenait chez Hobbes comme rupture nécessaire de l'ordre du droit naturel, une discontinuité qui consistait justement en la cession de *toute* la liberté.³ On retrouve chez Spinoza une variation intéressante qui, sans abandonner le cadre défini par le contractualisme, pousse jusqu'à des limites paradoxales la naturalité de la souveraineté : tout le droit de nature des individus est transféré, mais dans un droit souverain unique qui n'est pas moins naturel.

Cependant, chez Spinoza le droit naturel se définit en fonction du pouvoir d'agir selon les lois de la nature, à savoir comme l'actualisation de l'essence de tout individu existant, qui est celle de persévérer dans son être. Le droit est donc coextensif à la puissance : « le Droit de la Nature s'étend aussi loin que s'étend sa puissance » ou encore « le droit de chacun s'étend jusqu'où s'étend la puissance déterminée qui lui appartient » (Spinoza 2015 : 261-262). On pourrait croire d'être en présence du revers positif de la définition hobbesienne de la liberté ; toutefois, non seulement le concept de puissance implique une métaphysique préalable différente, mais la coextensivité entre droit et puissance semble s'étendre aussi au droit civil, qui est à tout égard soumis à l'ordre naturel et à ses lois. En d'autres termes, un pouvoir souverain ne durera que lorsque sa puissance sera en mesure de soutenir son droit, et donc de le faire persévérer dans son existence.

Ce droit de commander tout ce qu'ils veulent n'appartient aux souverains qu'autant qu'ils ont réellement le pouvoir le plus grand ; s'ils le perdent, ils perdent en même temps le droit de tout commander, qui revient à celui ou à ceux capable de l'acquiescer et de le conserver. (Spinoza 2015 : 267)

Le caractère absolu de la souveraineté est donc relativisé par la puissance qu'il est capable d'exprimer : « il ne gardera ce droit d'ailleurs qu'aussi longtemps qu'il conservera la puissance d'exécuter tout ce qu'il voudra ». Il y a un absolu plus grand, qui est celui des lois naturelles, au sein duquel nul discontinuité est permise, ni *imperium in imperio* possible. C'est à ce propos que Balibar caractérise ce rapport de continuité entre un droit naturel et « un seul droit souverain de Nature » comme un rapport de *causalité immanente* : « Les mêmes éléments se trouvent de part à d'autre [du droit naturel à la société civile, *ndr.*] redistribués autrement par une causalité immanente » (Balibar 1985 : 48). De même, la meilleure société sera non pas celle qui se sépare le plus de la nature dans une logique purement sécuritaire, mais celle qui, s'y rapprochant le plus,

³ Cette cession est à distinguer de celle propre à la condition d'esclavage, puisque des libertés conditionnelles restent en vigueur bien qu'elles soient susceptibles en droit d'être abolies, lorsque le jugement souverain le retiendrait opportun.

réalise la liberté humaine en multipliant la puissance individuelle par la puissance des autres individus. D'où le fait que, lorsque Hobbes, sur la base du postulat de la non-raison de l'état de nature, en affirmant la nécessité d'un souverain qui soit un et indivisible est partisan de la monarchie, Spinoza considère la démocratie comme « le plus naturel et celui qui est le moins éloigné de la liberté que la Nature reconnaît à chacun » et donc comme la meilleure forme de gouvernement (Spinoza 2015 : 268).

Nous sommes maintenant en état de mesurer le caractère paradoxal d'une position qui fait coexister la logique contractualiste avec le principe du *tantum juris quantum potentiae*. On a vu que la logique contractualiste est indissociable, même chez Spinoza, d'une cession *totale* du droit de nature, d'une aliénation par laquelle un individu qui renonce à la forme naturelle de la liberté, transmet son contenu à une instance souveraine et accepte de lui obéir. Or, bien qu'il y ait des différences entre Hobbes et Spinoza par rapport aux raisons de cette association, on peut ici assimiler provisoirement la sécurité hobbesienne à la protection spinozienne. Mais, dans le cas de Spinoza, si le transfert est absolu, le contractant « a entièrement renoncé à son droit naturel », comment peut-il y avoir continuité entre droit de nature et droit civil, faisant de ce dernier « droit souverain de Nature » existant ? Spinoza affirme qu'on a autant de droit qu'on exprime de puissance, mais le contrat social n'est-il la constatation de l'impossibilité des noces entre droit et puissance, et donc de la nécessité de la prééminence de l'un sur l'autre en raison de la première loi naturelle qui commande aux hommes de tout faire pour se conserver, même au détriment d'autrui ? Le chapitre XVI du *TTP* produit un effet assez vertigineux en ce qu'il fait admettre au contrat une possibilité qui rendrait son existence plus contingente que jamais. Quel besoin d'un transfert absolu, si c'est à la puissance à décider de la vie et de la mort du droit civile ? Le contrat reçoit en son sein ce qui brise à la racine la condition même de son existence, la puissance qui s'exprime selon les lois naturelles, la même puissance qu'il était censé conjurer.

Le 2 Juin 1674, quatre ans après la publication du *TTP*, Spinoza écrivait à Jelles : « Vous me demandez quelle différence il y a entre Hobbes et moi quant à la politique : cette différence consiste en ce que je maintiens toujours le droit naturel et que je n'accorde dans une cité quelconque de droit au souverain sur les sujets que dans la mesure où, par la puissance, il l'emporte sur eux ; c'est la continuation de l'état de nature ». C'est peut-être cette différence qui amènera à la disparition de l'horizon contractuel de sa philosophie politique, en tant qu'il est, comme on l'a montré, dans un rapport paradoxal avec l'instance ontologique du *tantum juris quantum potentiae*. Or, afin de ne pas surdéterminer cette interprétation, on en laisse ouverte la problématisation, pour la retrouver après une analyse du détail de la transition du *TTP* au *TP*. C'est au prisme de ces éléments qu'on questionnera les nouveautés apportées par le *Traité Politique* ainsi que la lecture proposée par Negri.

Passions et raison dans la genèse du corps politique. Du *Traité théologico-politique* au *Traité politique*

L'étude de la genèse contractuelle du corps politique se déroule, dans le *TTP*, en trois temps. Le premier justifie le désir de coopération qui surgit au sein de l'état de nature par des motifs à la fois passionnels et rationnels. Les hommes désirent vivre en sécurité et sans crainte, ce qui est par définition empêché par l'état de nature, auquel ils désirent ainsi mettre fin (É, IV, 35, sc. ; *TTP* V, § 8 ; *TTP* XVI, § 5). À ces affects passifs s'ajoute la raison qui, étant ce qui prescrit aux hommes les lois indiquant leur utile propre, se doit d'être libérée de l'état de nature, dans lequel elle ne peut guère être cultivée (*TTP* XVI, § 5 ; V, § 8.). Les hommes peuvent comprendre que leur raison y sera nécessairement soumise à la puissance de la crainte et de l'espoir, même sous un régime d'affects passifs, bien que sous une forme indirecte. Ils sont donc non seulement capables de se former des notions communes de leurs affects ainsi que de leurs connaissances, mais celles-ci contribuent en outre au désir de mettre fin au conflit.

Le deuxième moment, suivant une logique rationnelle, déduit le moyen par lequel les hommes décident de mettre fin à l'état de nature : c'est la raison qui permet de dépasser cet état, puisque son commandement fonde la promesse de s'y tenir, lorsque la crainte et l'espoir n'en fournissent pas le moyen. La justification de Spinoza est étrange à cet égard, car elle consiste en une motivation passionnelle : une promesse maintenue par la peur. S'il en est ainsi, la raison n'interviendrait qu'après coup comme moyen formel de l'accord, dont le contenu serait tout entier passionnel (honte), ce qui est en contradiction avec nos prémisses (Matheron 1969 : 310). Or, il est bien connu que chez Spinoza les hommes sont capables de se former des notions communes, au moyen desquelles ils peuvent produire une idée de l'homme comme modèle de la nature humaine : la préface au livre IV de *l'Éthique* nous montre que, lorsqu'ils procèdent ainsi, ils se représentent ce modèle comme cause finale en projetant sa perfection en dehors d'eux même, sous la forme d'un commandement extérieur. Ainsi Spinoza justifie un accord selon la raison par la honte sans tomber en une *petitio principii*, car il s'agit d'une passion éprouvée à l'égard d'un modèle fourni par la raison elle-même. Les hommes se représenteraient comme modèle de leur propre nature un homme qui vit sous la conduite de la raison, en ce qu'il peut sortir de l'état qui les tient dans la crainte et le danger, et d'où eux-mêmes désirent en sortir. Donc, s'ils sont amenés à désirer de se réunir sous le commandement de la raison, c'est parce qu'ils désirent se conformer à ce modèle *préféré* de la nature humaine, dont la honte est un effet dérivé. La raison serait ainsi condition déterminante de cet accord. Enfin, le troisième moment pose le problème du maintien de cette promesse en ce qu'elle se heurte au droit et aux lois naturelles, où la raison y apparaît comme incapable de garantir le maintien de l'obligation contractuelle (*TTP* XVI, § 6).

Or, la transition au *TP* est anticipée par la scolie 2, prop. 37, IV qui décrit à nouveau la

formation de la société en trois temps. Remarquons d'abord, quant au premier moment, que l'apport de la raison est neutralisé par la seule dynamique des affects passifs, condition suffisante à fonder le désir de coopération. On y lit, surtout, un refus explicite de penser l'accord qui interromprait l'état de nature sous la forme de la conformité au commandement de la raison. En se référant aux conditions de formation d'une société, Spinoza affirme : « qu'elle [la Société] ait le pouvoir de prescrire une règle de vie commune, de faire des lois et de les affermir, non par la raison, qui ne peut réprimer les affects (*par le Scol. Prop. 17 de cette p.*) mais par des menaces » (Spinoza 1999 : 419). Or, étant donnée l'ineffectivité de la raison dans l'état de nature, il en découle que la domination de la dynamique des affects fasse prévaloir sa loi et donc impose la menace comme seul moyen qui puisse limiter le droit de nature ; dans le deuxième moment, l'insuffisance naturelle de la raison dans la répression des affects (*É IV, prop. 14*) fait que le seul moyen de l'accord soit un affect plus fort, telle la crainte que les menaces peuvent par la suite maintenir (*É III, prop. 7 ; IV, prop. 7*). Pourtant, les modes du transfert ne sont pas problématisés dans cette scolie, qui semble au contraire dessiner un cercle vicieux . Si le droit civil et la société s'instaurent par une logique passionnelle, en particulier par la crainte collective d'un plus grand mal, comment explique-t-on la genèse de cette force capable de mettre tous dans la peur ? Question sans réponse, d'autant plus que le *TP* déplace les conditions du problème. Conformément à la scolie mentionnée, l'état de nature dans le *TP* est entièrement traversé par une logique d'assujettissement passionnel renvoyant à des affects passifs (*TP II, § 5*) auxquels correspond une double disqualification de la raison (*TP I, § 4, 7*) ; en revanche, le transfert de droit qui est censé mettre fin à l'état de nature, loin d'être éludé, est décrit à partir de ces mêmes mécanismes d'assujettissement passionnels. Le *TP* reconsidère le pacte social comme un cas spécifique (*TP II, § 12 ; III, § 14-17*) d'une logique de dépendance que subsume le transfert de droit en général (*TP II, § 9-11*). Pourtant, des quatre cas de dépendances, et des annexes figures, deux ne sont pas des cas de transfert (prisonnier, esclave) car une contrainte physique, absolue ou relative, s'y oppose en tant que simple *limitation* coercitive de la puissance ; les deux autres cas, au contraire, décrivent des formes de transfert, par crainte et par espoir. Le premier, fondé sur la crainte induite par l'inégalité de la puissance physique ou par la persuasion, est décrit comme le plus instable, lorsqu'il était, dans la scolie, le moment clé de la réalisation du pacte et de la répression des affects passifs. Le deuxième cas est le symétrique de ce dernier, en ce que l'espoir y domine sur la crainte. Tous deux expriment un fondement du transfert qui ne réside aucunement dans la fin en vue de laquelle le rapport s'instaure, mais dans la puissance des affects d'espoir ou de crainte qui répriment les affects contraires. Ces formes de dépendance, se traduisent sur le plan de la souveraineté par homologie, en instaurant, comme l'a bien montré Lazzeri, « une dépendance juridique généralisée » (Lazzeri 1998 : 279), s'opposant à l'indépendance juridique engendrée dans le *TTP* par le contrat. C'est ainsi qu'une logique de la dépendance, en fondant une continuité naturelle de l'état de nature

à l'état civile sans recourir au commandement de la raison, vient répondre aussi bien à l'incomplétude conceptuelle qui caractérisait la scolie qu'au paradoxe du *TTP*. Si dans le *TTP* la genèse du corps politique était pensée sous les conditions des passions *et* de la raison, dans le *TP* cette dernière n'a aucun rôle, ni dans la production du désir de la paix ni dans la recherche des moyens pour la réaliser socialement.

Au-delà du contrat. La « *potentia multitudinis* » dans le *Traité politique*

Dès lors, si les chapitres II et III du *TP* étendent sur le plan politique le concept de Droit de nature sans recourir au transfert propre de la logique contractuelle, c'est qu'ils déploient autrement la *causalité immanente* entre état de nature et société civile. Le droit naturel y est tout d'abord défini de la même manière que dans le *TTP* :

Par droit de nature j'entends donc les lois ou règles mêmes de la nature, suivant lesquelles toutes choses arrivent, autrement dit la puissance même de la nature ; et c'est pourquoi le droit naturel de la nature tout entière, et par conséquent celui de chaque individu, s'étend aussi loin que s'étend sa puissance. Par conséquent, tout ce que fait tout homme selon les lois de nature, il le fait par un droit souverain de nature, et il a sur la nature autant de droit qu'il vaut par la puissance. (Spinoza 2005 : 95)

Le droit est coextensif à la puissance, au point qu'il est légitime, même dans l'état de nature, de parler de souveraineté : elle ne correspond pas à ce qu'un individu *doit* sur la base d'une juridiction qui le transforme en sujet (*subject* chez Hobbes), mais à ce qu'il *peut* selon sa puissance propre, et donc aussi séparément d'un ordre institué. Ce qui serait une hérésie ou, au moins, un non-sens dans la théorie du pacte d'association hobbesienne, est ici affirmé comme principe ontologique duquel va dépendre toute constitution politique.

La substitution de la puissance au devoir implique une conception du droit constructiviste, dirait-on matérialiste, comme expression de rapports de puissances plutôt que résultat d'un a priori juridique, condition de possibilité de toute société civile. En outre, la subjectivité politique y est définie non pas comme assujettie à un contrat mais comme immédiatement souveraine en tant que détentrice du droit naturel. Ainsi dans *TP*, II, §13 :

Si deux hommes s'accordent et mettent leurs forces en commun, ils ont ensemble plus de puissance et par conséquent plus de droit sur la nature que chacun pris séparément ; et plus nombreux ils auront été à mettre ainsi en commun tout ce qui les rapproche, plus de droit ils auront tous ensemble. (Spinoza 2005 : 105)

L'accord entre plusieurs hommes, lorsqu'il est stipulé selon raison, est une multiplication de la puissance individuelle à laquelle correspond une augmentation du droit qui leur est propre. Spinoza pousse jusqu'à ses dernières conséquences son raisonnement en affirmant que « le droit de nature propre au genre humain ne peut guère se concevoir que là où les hommes ont des règles de droit communes d'après lesquelles, ensemble, ils peuvent à la fois revendiquer légitimement la propriété de terres habitables et cultivables, se protéger, repousser toute force et vivre selon le sentiment commun de tous » (Spinoza 2005 : 105). Suivant une conclusion apparemment paradoxale, le droit de nature ne peut se concevoir que dans le cadre d'un accord entre les hommes : l'isolement propre à l'hypothèse de l'état de nature est une condition d'extrême réduction de la puissance et donc d'un anéantissement du droit de nature des individus qui y sont impliqués, car ils y vivent dans la crainte, la précarité, le risque, la pauvreté de ressources. Il en suit que l'État apparaît comme moyen de construction de puissance immanent à l'état de nature. Il s'agit donc de comprendre comment Spinoza entend la constitution d'une souveraineté politique sur fond de cette continuité *naturelle*, et donc quelle logique vient s'opposer dans le *TP* à celle classique du contrat. C'est dans cette fêlure que s'introduit le concept de multitude en y jouant un rôle décisif :

Ce droit que définit la puissance de la multitude, on l'appelle généralement « souveraineté ». Et celui-ci la détient absolument, qui d'un commun accord est en charge de la République, c'est-à-dire en charge d'établir, d'interpréter et d'abolir les règles de droit, de fortifier des villes, de décider de la guerre et de la paix, etc. Si cette charge appartient à l'assemblée composée de la multitude entière, alors l'État s'appelle « démocratie » ; si l'assemblée est composée d'un certain nombre de membres choisis, l'État s'appelle « aristocratie » ; et si enfin la charge de la République, et par conséquent la souveraineté, est dans les mains d'un seul, alors l'État s'appelle « monarchie ». (Spinoza 2005 : 107)

Le souverain, indépendamment de la forme institutionnelle dans laquelle son pouvoir s'exerce, détient une souveraineté qui n'est pas la sienne, mais l'expression d'une puissance autre, celle de la multitude. La multitude fait donc irruption dans le *TP* comme le sujet de cette souveraineté qui traduit la constitution politique d'une communauté d'hommes. Le droit civile y relevé donc entièrement d'un sujet politique qui n'est aucunement défini par une forme juridique ou une institution déterminée. Dans cette nouvelle forme du transfert l'institution constitue une forme politique qui, en tant qu'expression politique de la *multitude*, reste dépendante de la source de sa souveraineté. Le concept de multitude est utilisé par Spinoza d'une manière assez inédite par rapport à l'usage qui lui est contemporain, exprimé entre autres par Hobbes. Chez Hobbes, le terme multitude, très récurrent dans le *De Cive* comme objet d'une critique acharnée, se réfère à l'état de nature qui précède la constitution du corps politique. La multitude comme *Nombre* est ce qui ne peut pas surmonter par nature son état dispersé et incon-

sistant ; elle est donc structurellement incapable d'exprimer une volonté politique unitaire qui est, en revanche, institué lors du transfert du contrat, qui crée un peuple. Elle n'est pas un sujet politique. Hobbes oppose multitude et peuple comme les deux pôles qui désignent les opposants d'une lutte pérenne : « Les citoyens, quand ils se rebellent contre l'État, sont la multitude contre le peuple » (Hobbes 1982). Multitude et peuple indiquent respectivement la menace destituante que toute souveraineté se tâche de conjurer et l'unité indivisible du corps politique qui seul peut être sujet de la décision politique. À ce propos, Paolo Virno nous rappelle ceci :

Pour Hobbes et pour les apologistes de la souveraineté étatique du XVII^e, multitude est un concept-limite, purement négatif : c'est-à-dire qu'il coïncide avec les risques qui pèsent sur l'étatisme, c'est le grain de poussière qui peut parfois gripper la « grande machine ». Un concept négatif de la multitude : ce qui ne s'est pas apprêté pour devenir peuple, dans la mesure où cela contredit virtuellement le monopole de l'État sur la décision politique, bref un relent de l'« état de nature » dans la société civile. (Virno 2002)⁴

Il en va tout autrement chez Spinoza qui fait non seulement de la multitude un sujet politique, mais le critère de légitimité de la souveraineté étatique et l'expression de son droit en tant que puissance commune. Dans des pages très saisissantes du quatrième chapitre du *TP*, Spinoza fait de ce concept un cri de bataille contre toute asymétrie absolutiste, à savoir toute théorie qui justifie juridiquement et *une fois pour toutes* l'absoluité de la souveraineté : « Quant au contrat, c'est-à-dire aux lois par lesquelles la multitude transfère son droit à une assemblée ou à un homme, on doit les violer, sans aucun doute, lorsque cela importe au salut commun » (Spinoza 2005 : 133). Ou encore : « L'État institué, comme je l'ai dit, en vue d'une telle fin est pour moi l'institution d'une multitude libre, et non une acquisition arrachée par droit de guerre à la multitude » (Spinoza 2005 : 137).

Or, si Negri lit la philosophie politique de Spinoza au prisme de son rapport au contractualisme, c'est que selon le philosophe on ne saurait saisir la théorie spinozienne de la démocratie et de la multitude qu'à partir d'un changement de problématique opérant entre les deux traités, dont la disparition de l'horizon contractualiste en lieu de la puissance de la multitude est le symptôme premier. Suivons donc le raisonnement de Negri de près pour en rapporter les enjeux principaux à ceux que l'on vient d'exposer.

L'aporie de la multitude. Absoluité et liberté dans le *Traité Politique* selon Negri

La référence à la théorie contractualiste et à sa réception au XVII^e siècle est un *leitmo-*

⁴ Version en ligne : <http://www.lyber-eclat.net/lyber/virno4/grammaire02.html>.

tiv de la lecture qu'Antonio Negri propose de la trajectoire complexe de la pensée politique de Spinoza (Negri 1994, 2007, 2010).⁵ On pourrait même avancer l'hypothèse que c'est à partir de la confrontation critique de Spinoza avec une théorie juridique si répandue de son époque que Negri dessine l'image d'un matérialiste républicain, aussi proche de Machiavel et Althusius que loin de la « lignée sublime » Hobbes-Rousseau-Hegel (Negri 2007 : 307). Ce rapport complexe qui noue Spinoza au thème contractua- liste est discuté par l'auteur à partir d'une thèse interprétative portant sur l'œuvre en- tière du philosophe hollandais, qu'il argumente dans *l'Anomalie Sauvage*. Dans cet ou- vrage, l'auteur avance l'hypothèse d'une double fondation de la pensée de Spinoza qui indiquerait une césure intermédiaire, successive à la première rédaction des deux pre- mières parties de *l'Éthique* et correspondante à l'écriture du *Traité théologico-politique* (1665). Dans le premier moment de la métaphysique de Spinoza la productivité de l'être, en tant que *potentia* immanente, serait corrompue par une médiation transcendantale opérée par les attributs : la définition des modes resterait ainsi prise dans un modèle émanatif néo-platonicien de dégradation processuelle.⁶

Le caractère provisoire de cette position et l'absence d'une démonstration apodic- tique chez le premier Spinoza amènent Negri à formuler « le problème de l'extinction de l'attribut » qui s'achèverait à partir du *Traité théologico-politique* et de la troisième par- tie de *l'Éthique*. C'est le cas de la deuxième fondation qui affirmerait le primat des modes sur la substance, et la prise en compte de la multiplicité modale, notamment par l'imagination.⁷

Or, dans un essai publié dans les *Studia Spinoziana* en 1985, paru ensuite en France dans le recueil *Spinoza subversif*, Negri lit la présence de l'horizon contractuel dans le *TTP* comme une limite qui entraverait le libre déploiement de la métaphysique spino- zienne sur le terrain plus proprement politique. Le recours à l'horizon contractuel s'expliquerait plutôt en ce qu'il est tributaire des courants hégémoniques de son temps plutôt que le fruit d'une cohérence logique avec la perspective spinozienne. La limite est constituée par le fait que la théorie du contrat serait « substantiellement prédisposée à la légitimation des différentes formes de gouvernement dans lesquelles se représente l'État absolutiste de la modernité » (Negri 1994 : 43). Le contrat, en tant que théorie de la formation de la souveraineté au moyen d'un transfert totale du droit de nature, serait indissociable des concepts d'unité, d'absoluité et de transcendance du titre du pouvoir :

⁵ Cf. ch.VII (Negri 2007) ; « Reliqua desiderantur » dans *Studia spinoziana*, vol. I, 1985 repris dans « De la fondation de la démocratie moderne » (Negri 1994) ; « Spinoza : une hérésie de l'immanence et de la démocratie » (Negri 2010).

⁶ Ici Negri reprend les thèses soutenues par Pietro Di Vona dans M. dal Pra (dir.), *Storia della filosofia*, Milan, 1975 : dans sa contribution sur Spinoza, Di Vona analyse le rapport du philosophe avec la tradition du néo-platonisme antique ainsi que durant la Renaissance. La première couche de *l'Éthique* attribuerait donc une normativité aux attributs comme principe de continuité et organisation de l'expression de la substance dans les modes.

⁷ Ces thèses sont argumentées par Negri dans les chapitre III, V, VI et VII de *l'Anomalie Sauvage* et reprises critiquement dans la préface de Macherey.

il n'y aurait ainsi que des formes de gouvernement monarchique, une monarchie monarchique, une aristocratie monarchique et une démocratie monarchique. En outre, l'horizon contractuel classique n'aurait aucune fonction sociologique ou historique, au sens d'une explication du dynamisme constitutif des institutions, mais il resterait purement juridique dans sa fonction de légitimation et justification du pouvoir absolu. En ce sens la théorie du contrat ne permettrait pas à Spinoza de déployer jusqu'au bout les éléments conceptuels requis par une théorie politique correspondante à son ontologie, qui, nous le rappelons, pose une coextensivité première entre droit et puissance : elle affirme la primauté du droit sur la normativité *a priori* de la loi. Là où on avait montré un paradoxe interne à la conceptualisation spinozienne du contrat social dans le *TTP*, Negri relève une limite externe et, ainsi faisant, il déplace le terrain problématique, en déterminant par la suite le *TP* comme le lieu de résolution de ce dernier. Le contrat est, on l'a vu, le paradigme qui permet de penser la liberté justement en raison du transfert du droit de nature et de l'absoluité du pouvoir souverain, sa garantie étant la sécurité que seul un pouvoir indivisible et absolu peut garantir. Par ailleurs, Negri met l'accent sur le problème ouvert par le refus de cet horizon, qui pourtant se garde bien de renoncer à l'absoluité de la souveraineté :

En dehors du transfert contractuel, comment une philosophie de la liberté peut-elle se résumer en une forme absolue de gouvernement, ou au contraire comment une forme absolue du pouvoir peut-elle être compatible avec une philosophie de la liberté – mieux, avec le concept même de démocratie républicaine ?

Le maintenant de la liberté naturelle, explique le contractualiste, n'est possible que là où celle-ci est relativisée et redéfinie juridiquement. L'absoluité de la liberté, des libertés, est autrement chaos et état de guerre. Si la démocratie, selon Spinoza, est une organisation constitutive de l'absoluité, comment en même temps, peut-elle être un régime de liberté ? Comment la liberté peut-elle devenir un régime politique sans renier sa propre naturalité ? (Negri 1994 : 46–47)

Nous avons examiné, dans notre premier chapitre, la logique vertigineuse de la formulation de Spinoza du contrat social dans le *TTP*. Celle-ci avait fait place, dans le *TP*, à une définition de la multitude comme expression politique de la puissance que le droit est supposé exprimer. Or, Negri met l'accent sur la disparition de l'horizon contractueliste plus que sur l'entrée en scène de la *multitudo*. On dirait qu'une fois libéré le principe du *tantum juris quantum potentiae* de l'horizon contractuel qui l'entravait, loin de voir le paradoxe résolu, Negri entrevoit un terrain de difficultés théoriques qui n'est pas moins intriqué : celui d'une théorie de la démocratie absolue dont le concept de *multitudo* joue le rôle de pilier conceptuel (*TP* VIII, § 3 ; VIII, § 7 ; XI, § 1). Qu'en est-il de la liberté, lorsque l'absoluité n'est pas fondée sur un pacte d'association ? Quel rapport entre absoluité et liberté se tisse dans la trame de la multitude ? La position de ces questions se fait chez Negri déplaçant le problème au-delà du rapport direct de Spinoza au

contractualisme, et poussant tout autant Spinoza au-delà des frontières de la doctrine politique de son temps, à la lumière d'une limite éprouvée et de son refus : c'est le terrain établi par le *Traité politique*, une « philosophie de l'avenir ».

Dans un premier temps Negri aborde le rapport problématique entre absolutité et liberté par plusieurs biais, conçus comme autant de conséquences issues d'une considération première : *l'absolutum imperium* indique l'unité du pouvoir en tant qu'il assume la puissance des sujets qui le constituent dans sa production naturelle. C'est donc une traduction immédiate sur le plan politique de ce que Negri appelle la seconde fondation de la pensée de Spinoza. En ce sens, la souveraineté est un processus ouvert qui puise sa *légitimité* dans les variations internes à la puissance qui ne se donnent jamais une fois pour toutes et qui animent l'horizon productif de l'être sans aucune médiation. Le cadre conceptuel de problématisation à ce stade-là aplatit génériquement le politique sur une affirmation ontologique première, ce qui, comme on le verra, complique l'interrogation du paradigme constituant à l'œuvre dans le *TP*.

Le premier niveau d'analyse est justement celui de la légitimité : *titulum* et *exercitium*. Ces deux notions se donneraient dans le *TP* comme immédiatement nouées d'une façon pour ainsi dire parallèle au couple droit/puissance. Lorsque dans la théorie politique traditionnel le *titre* norme et prédétermine l'*exercice* comme critère de sa légitimité, dans la lecture de Negri même la distinction entre les deux semble tomber : « Dans un langage moderne nous dirions qu'une telle conception absolue du pouvoir démocratique réalise l'unité de la légalité formelle et de l'efficacité matérielle de l'organisation juridique, et en montre la force productive autonome » (Negri 1994 : 49). Il en va de même par rapport à la casuistique des formes de gouvernement et à l'administration de l'État. Dans le premier cas, les formes de gouvernements ne se divisent pas en deux genres différents selon qu'il s'agisse d'une forme saine ou corrompue ; non que Spinoza ignore la possibilité de corruption des formes de gouvernement, mais cette corruption, lorsqu'elle se produit, se donne dans « un schéma diachronique, dynamique, temporellement constitutif » sur fond de la continuité ontologique de l'absolu de la puissance. Et encore, comme on l'indiquait par rapport à l'administration de l'État, magistrat et magistrature, à la place d'être pris dans un rapport d'organisation et de division des pouvoirs, coïncident immédiatement dans le processus d'affirmation de la puissance. Or, on peut tout d'abord remarquer une certaine redondance dans les considérations de Negri à ce sujet, qu'on peut retracer à la fois dans l'article *Reliqua desiderantur* (1985) et *De la fondation de la démocratie moderne* (1986). Le couple magistrat-magistrature se superpose à celui de titre-exercice sans réussir toutefois à en déterminer une vraie différence spécifique et produisant une confusion qui semblerait réduire l'État à simple terrain d'un affrontement de forces amorphes. En outre, la complexité de la taxonomie institutionnelle mise en place par Spinoza est réduite, dans une formulation plus générale, à une simple actualisation différentielle d'un flux affirmatif et productif de puissance déqualifiée, ainsi que les différentes formes de gouvernement ne seraient que des dé-

gradations, comme diminution de puissance exprimée, de la démocratie absolue. Un discours, donc, qui affirme l'immanence de la puissance sans pourtant la traduire adéquatement sur le plan politique. La tentative de rester sur le plan de l'absolu de la *potentia* pour rendre compte de l'articulation entre absoluité et liberté dans le *TP* se révèle de ce point de vue insuffisante. En fin du paragraphe de l'essai, on retrouve la même indétermination résumée ainsi par Negri :

La démocratie comme forme *omnino absoluta* de gouvernement, signifie alors qu'il n'y a aucune aliénation du pouvoir, – ni par rapport à son exercice, ni par rapport à sa formation ou à la spécificité de l'action exécutive, c'est-à-dire à la spécificité de la figure de la magistrature. L'absolu est la non aliénation, mieux, c'est en positif, la libération de toutes les énergies sociales dans un *conatus* général d'organisation de la liberté de tous. (Negri 1994 : 51)

Il est difficile de voir comment dans le *conatus* pourrait s'organiser la liberté de tous. Il est pourtant intéressant de relever comment Negri interroge par la suite le caractère constituant de la puissance, sans le reconduire immédiatement à l'absoluité. Comment s'affirme le droit souverain de nature sur le plan institutionnel ? Quel type de rapport se construit dans l'immanence et la continuité de la puissance lorsque, de l'état de nature, on passe à une multitude souveraine ? C'est justement sur ce terrain qu'on rejoint véritablement la problématique du rapport entre absoluité et liberté dans l'horizon non contractuel, plus qu'à travers d'une étude comparative des formes de gouvernement ou suivant un discours ontologique. C'est le concept de *multitudo*, bien plus que celui de *absolutum imperium*, qui permet justement à Negri d'approfondir le moment constituant de la puissance, et donc l'articulation spécifique entre droit naturel et droit civil. Certes, le point de vue de la souveraineté absolue permet de saisir l'unité et l'indivisibilité du gouvernement comme expression d'une production ontologique. Mais en quoi ce droit souverain est naturel, et pourquoi son institution n'implique pas une chute du droit de nature, ceci reste à démontrer.

À ce propos Negri affirme :

La *multitudo* ici constitue avant tout la limite vers laquelle tend la raison politique – de la solitude du monarque à la sélection aristocratique à l'absoluité démocratique – limite qui se donne justement en tant que le pouvoir s'adapte à la puissance de la *multitudo*. (Negri 1994 : 55)

Il est important de préciser que cette tendance à la limite n'est aucunement une gestion du consensus, mais plutôt une causalité immanente qui, chez Negri, pose la *potentia* de la multitude comme toujours première par rapport au pouvoir de l'État ; c'est en ce sens qu'on peut parler d'une relativisation de l'*omnino absolutum* du pouvoir. Il s'agit donc d'expliquer la tendance de la souveraineté à partir de la constitution interne de la

multitude ; c'est donc sur le terrain de sa composition que Negri essaye de sortir de l'impasse. La multitude est traversée dans sa lecture par un double mouvement : à celui absolu de l'unité et de l'indivisibilité du droit souverain de nature et de sa représentation dans une « seule âme », dont on a relevé les difficultés, s'ajoute maintenant le pluralisme insaisissable des singularités qui la traversent. Absolu et liberté, *potentia* et singularités. Il faut donc analyser ce caractère multiple pour en interroger sa coexistence avec l'absolu. Negri le fait en analysant trois plans de la multitude, physique, animal et rationnel : *conatus*, *cupiditas*, *amor*. Considérée du point de vue physique la multitude est « un monde d'entrelacements et de combinaisons physiques, d'associations et de dissociations, de fluctuations et de concrétisations, selon une logique parfaitement horizontale » (Negri 1994 : 57). Cependant, dans cet espace vectoriel de rencontre, d'assemblages, ensemble stochastique de fluctuations, ne se donne aucune médiation ; le sort du constructivisme et donc de la complexité qui en dérive n'est aucunement inscrit dans son état premier, ni soumis à une législation transcendante. Negri montre comment Spinoza ne renonce pas à un paradigme scientifique associationniste et mécanique lorsqu'il s'agit de le traduire sur le plan politique, alors que Hobbes privilégiant une politique contractualiste établissait une transcendance normative. À ce plan physique du *conatus*, Negri ajoute celui passionnel de la *cupiditas* afin de relever comment les passions introduisent un certain correctif à la dispersion physique. À ce niveau, « la formation du sujet politique est posée comme tendance dans un enchevêtrement indéfini de croisements subjectifs » (Negri 1994 : 59). La raison y intervient en assumant un rôle majeur : elle fait face à la non-solution intrinsèque du rapport passionnel entre singularité à travers la *tolérance*. Lorsque dans le cas du *TTP* en question était la liberté intellectuelle, ici Negri relève la fondation du droit universel.

Or, à partir de l'approfondissement de ces éléments Negri montre comment le problème du rapport entre absolu et liberté à l'intérieur de la multitude soit plus aggravé que résolu. On serait en présence d'une aporie : l'unité et l'indivisibilité de la souveraineté de la multitude, comme limite absolue du pouvoir, ne se donnent que dans la multiplicité jamais totalisable des singularités, dans une tension dont l'inachèvement est nécessaire. Les limites de la formulation contractuelle du *TTP* et l'aporie du concept de *multitude* entre absolu et liberté loin d'être résolus ou tachés d'inconsistance conceptuelle, sont revendiquées comme l'essence même de la démocratie absolue spinozienne. Sa force et son anomalie. Cette aporie objective se traduit en une force constituante subjective qui jamais pourra être totalisée par un contrat ni par une souveraineté absolutiste, mais qui affirme avec la force de l'absolu une ouverture pérenne à la construction d'une liberté toujours plus grande, d'une complexité toujours plurielle. Negri résume ainsi cette articulation :

Même dans la constitution unitaire de la multitude, afin de construire du droit, donc dans le mouvement qui transforme la multitude des singularités en pouvoir constituant de l'autorité juridique et source interprétative de son développement – eh

bien, même dans ce cas, l'ouverture du concept de multitude au mouvement des singularités (et vice versa) demeure toujours fondamentale. C'est là l'une des nombreuses raisons pour lesquelles le concept de *multitudo* ne pourra jamais être réduit à cet autre concept qu'est le « peuple ». La multitude n'existe pas en dehors de la différence des singularités et de la radicalité de l'expression « être homme ». Et du rapport avec un « *faire la République* ». (Negri 2010 : 114)

Le concept de multitude ainsi dessiné permet en effet de clarifier les traits principaux du concept de liberté que Spinoza propose dans le *TP*, notamment en ce qui concerne les derniers chapitres où, comme nous l'avons vu, la traduction sur le plan politique de l'affirmation ontologique se confronte avec les formes de gouvernements concrètes de l'aristocratie et de la monarchie. Toutefois, plusieurs questions restent évadées appelant un retour avisé à la lettre spinozienne. Une sur toutes : quel type de rapport le processus indéfini d'institutionnalisation de la multitude permet-il d'instaurer entre la « détention du pouvoir » et la pluralité insaisissable et unitaire des singularités dont elle est composé ? Y-a-t-il une forme concrète que Spinoza confère à cette relation entre l'un et le multiple, l'absolu et la liberté ? Est-il possible de la déduire en absence du regretté chapitre sur la démocratie que Spinoza n'aura pas composé ? Car il ne suffit pas de réclamer l'ouverture des apories indiquées par Negri pour penser la nature de l'affirmation collective de la liberté, bien que cette perspective mette effectivement en tension les composantes du problème qui anime le *TP*. La perspective ontologique qu'il y développe semble implicitement prôner un optimisme affectif qui pose la productivité de la multitude comme immédiatement *joyeuse*, à savoir une puissance en crescendo dont les entraves ne seraient que des corruptions d'un pouvoir extérieur et ontologiquement vide. On néglige ainsi l'ample réseaux affectif dont le devenir-institution de la multitude est innervé, non pas en ce que celle-ci ait une priorité ontologique sur son institutionnalisation, mais en ce qu'elle est immédiatement prise dans une confrontation avec l'institution, et que le pouvoir qui la traverse est aussi productif que sa puissance : la multitude *et* l'institution, et non l'institution d'après elle. En ce sens, les textes de Negri semblent, par les traits qu'ils accentuent, appeler à une ligne de questionnement autre qui ne sépare pas, chez le philosophe de La Haye, le pouvoir constituant « multitudinaire » de la productivité de l'institution dont jamais elle est séparable, nous rapprochant au plus de la règle d'immanence nommée Spinoza.

BIBLIOGRAPHIE

- Balibar, É. (1985). *Spinoza et La Politique*. Paris : Presses Universitaires de France.
Curley, E. (1990). "L'état de Nature et Sa Loi Chez Hobbes et Spinoza." *Congreso Internacional (Almagro)*, 355-360. Universidad de Castilla-La Mancha.

- Den Uyl, D. J. (1985). "Sociality and Social Contract: A Spinozistic Perspective." *Studia Spinoziana*.
- Hobbes, T. (1971). *Léviathan*. Paris : Sirey.
- Hobbes, T. (1982). *De Cive*. Paris : Garnier-Flammarion.
- Lazzeri, C. (1987). "Les Lois de l'obéissance : Sur La Théorie Spinoziste Des Transferts de Droit." *Études Philosophiques*, Octobre, 409–38.
- Lazzeri, C. (1998). *Droit, Pouvoir et Liberté. Spinoza Critique de Hobbes*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Matheron, A. (1969). *Individu et Communauté Chez Spinoza*. Paris : Éditions de minuit.
- Matheron, A. (1990). "Le Problème de l'évolution de Spinoza Du Traité Théologico-Politique Au Traité Politique." 14 : 258–271.
- Negri, A. (1994). *Spinoza Subversif : Variations (in)Actuelles*. Paris : Kimé.
- Negri, A. (2007). *L'anomalie Sauvage : Puissance et Pouvoir Chez Spinoza*. Paris : Éditions Amsterdam.
- Negri, A. (2010). *Spinoza et Nous*. Paris : Éditions Galilée.
- Spinoza, B. (1999). *Éthique*. Paris : Points.
- Spinoza, B. (2005). *Traité Politique*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Spinoza, B. (2015). *Traité Théologico-Politique*. Paris : Flammarion.
- Ueno, U. (1991). "Spinoza et Le Paradoxe Du Contrat Social de Hobbes : Le 'Reste.'" *Cahiers Spinoza*.
- Virno, P. (2002). *Grammaire de La Multitude. Pour Une Analyse Des Formes de Vie Contemporaines*. Paris : Éditions Conjonctures / L'Éclat.