LA MODERNITE EN QUESTION – LE CAS SPINOZA

Juan Manuel Ledesma Viteri
Université Paris Nanterre et Laboratoire SOPHIAPOL
juanma_lv1@hotmail.com

Abstract: This paper aims to question our relationship to what we call "modernity", and mostly the way we call ourselves *moderns*, through the problematic, enigmatic and rebellious example of Spinoza's philosophy. First, we try to reconstruct a general idea of what we usually name "modernity". Then, we show how Spinoza's philosophy is curiously *always* absent in this conceptual delimitation of modernity. Yet, when it comes to criticize it, when we try to criticize ourselves in our limited "modern-being", we almost unconsciously *tend* to spinozism. Finally, we affirm that the meaning of this rejection implies not the reform of our concept of modernity but the redefinition and reinvention of the way we practice philosophy, conceive history in general and the history of philosophy in particular.

Key words : Modernity, History, Present, Spinoza, Actuality.

1. *La modernité en question*

Le point de départ de cet article est un « lieu commun », une opinion bien connue et acceptée, tant par nos savants, que par la majorité de ceux qui prétendent connaître et enseigner l'histoire de ce qu'on appelle l' « Occident ». On commence, en quelque sorte, par une « évidence » : nous *savons* ce qu'est la « modernité ». En général, et en particulier, dans le détail même, nous savons, nous « post-modernes », ce qu'est la modernité qui nous précède. Or ce savoir, telle est notre hypothèse, n'est pas un savoir comme les autres, un savoir que l'on pourrait qualifier d' « ordinaire ». Car il s'agit d'un savoir concernant précisément ce que nous sommes - ou, comme nous allons le discuter, ce que nous croyons être. Nous *sommes*, ou plutôt doit-on dire *nous avons été* modernes[1]. C'est presque de l'ordre du factuel : la modernité nous a précédé,

[1] On pourrait demander ici, et à juste titre d'ailleurs, qui est ce « nous » dont nous parlons. Dans la mesure où il va s'agir ici de la question du rapport à l'héritage spinoziste, ou tout simplement du rapport à la pensée de Spinoza à travers l'histoire dans la constitution du *discours* de la modernité, ce « nous » est essentiellement européen. Non seulement parce que Spinoza vivait au cœur de l'Europe, et dans un moment historique fondamental et fondateur lors de la constitution de ce qu'on pourrait appeler (aussi compliquée et fragile qu'elle soit) *l'identité européenne*, lorsque la chrétienté catholique cessait justement d'être l'élément identificateur et unificateur. Il concerne la manière dont, à travers une pluralité de discours (philosophiques, historiques, politiques, littéraires et même scientifiques) on est venu à s'appeler, à s'identifier comme étant résolument modernes (ce type de

elle nous a formé. Nous ne sommes jamais, après tout, que l'effet de ce qui a eu lieu, c'est-à-dire ce qui s'est produit pendant cette période que nous nommons « modernité ». Et c'est par conséquent avec elle que nous devons nous expliquer, c'est avec elle (et donc avec nous-mêmes) que nous devons dialoguer si nous voulons comprendre ce que, précisément, nous sommes. Or, quelle est cette modernité ? Quelle idée véhicule-t-elle?

Sur cette idée, ou ce savoir, l'accord est presque unanime : la modernité peut être définie par *l'*événement qui se nomme « Galilée-Descartes-Newton ».[2] Or, quelle est la nature de cet événement, de quoi est-il le nom ? La réponse est claire: c'est la naissance et le *triomphe* de la méthode scientifique ; et surtout, à l'origine du succès de cette méthode, l'avènement de la mathématisation de la nature. Naissance et triomphe qui impliquent la mort et la défaite de l'ancienne physique-cosmologie.

Alexandre Koyré a montré que cette mort est en même temps l'expression d'une ouverture immense et absolument inouïe, à savoir l'ouverture à *l'infini*. La finitude, ou en tout cas la séparation radicale du sublunaire et du supralunaire, l'harmonie téléologique du Cosmos, s'évanouissent pour laisser la place à un Univers homogène, infini et *mécaniquement* déterminé par les mêmes lois, qui ne connaissent pas d'exception : un corps sur terre, désormais, obéit aux mêmes lois qu'un astre, à savoir les lois universelles du mouvement et, essentiellement, la loi de la gravité. Mais, fondamentalement, ce qui se trouve aboli par la force de l'uniformisation mathématique, c'est la conception *ordonnée* et téléologiquement orientée du mouvement, telle qu'elle était acceptée depuis Aristote[3]. La Nature, qui était pour Aristote avant tout le nom de l'*ordre* téléologiquement orienté qui régit le *mouvement* des êtres naturels, est désormais le nom des lois mécaniques et impartiales, voire indifférentes des corps géométriquement déterminés. Il n'y a plus de mouvement vers le haut et

discours est toujours comme une sorte de performatif, puisqu'il implique le moment où un ou plusieurs individus, au nom d'un peuple, d'une culture, d'une nation ou même d'une époque viennent à dire et à affirmer : *je suis ou nous sommes désormais X, et nous ne sommes pas ou plus Y.* Pensons à la « renaissance », et à la manière dont, discursivement, elle s'est auto-affirmée en refoulant dans l'ombre la « période » précédente, le « Moyen-Âge ».Voir, à ce sujet, Alain de Libera, *La philosophie médiévale*, Presses Universitaires de France, Paris, 2014 ; et Rémi Brague, *Au moyen du moyen âge*, Flammarion, Paris, 2008, chap. 1). Or, et c'est cela même que nous tentons d'esquisser, dans la constitution de ce discours la figure de Spinoza et du spinozisme est profondément ambiguë et problématique, polémique et fuyante, essentielle et en même temps comme absente.

[2] Même le *Littré*, qui définit l'adjectif « moderne » par : « *qui est des derniers temps* », fait singulièrement référence à la géométrie cartésienne, la géométrie dite « moderne », et à l'astronomie moderne, celle de Copernic, ou à la physique moderne, celle de Galilée, Descartes et Newton. Moderne serait donc la nouvelle physique et sa nouvelle métaphysique, dans la mesure où elle signale, où elle marque la limite des derniers temps de l'antiquité, du monde antique.

[3] Bien entendu, sans parler de la révolution copernicienne, à savoir l'héliocentrisme.

vers le bas, du mouvement violent et naturel, mais désormais seulement *du* mouvement et du repos, tous les deux ayant ontologiquement la même valeur.

Or, si Descartes se trouve au milieu de cette réforme, de cette révolution scientifique, c'est non seulement grâce à ses contributions scientifiques, mais surtout grâce à ses contributions philosophiques. Il a, le premier, pensé les implications philosophiques nécessaires d'une telle révolution du savoir. Autrement dit, Descartes a compris qu'il fallait *refaire* l'édifice du savoir[4] : chercher une nouvelle certitude originelle et indépassable, fouiller à la recherche d'un nouveau sol ferme et constant sur lequel la nouvelle science mathématique de la nature pourrait s'appuyer comme « savoir certain ». C'est l'Ego, dans sa capacité, sa puissance à s'affirmer, à s'énoncer, comme fondement et principe de tout savoir qui, désormais, *fonde* la possibilité du connaître. Descartes fonde la *subjectivité,* elle-même fondatrice, qui caractérise le renversement moderne de la métaphysique aristotélico-thomiste.[5] Le monde devient alors, d'un point de vue métaphysique, l'*objet* et même le lieu de l'objectivité nouvelle dont la science mathématico-géométrique a ouvert la possibilité. Il devient lieu de maîtrise et de domination : un objet est précisément ce dont on peut s'emparer, ce qui peut s'utiliser, ce qui peut être exploité, en somme ce que nous pouvons maîtriser. Mais c'est seulement parce que l'homme devient sujet, qu'il *se pose* lui-même comme commencement et principe, comme origine et loi, qu'il peut poser le monde et les choses comme des *ob-*

[4] Idée d'ailleurs presque unanimement acceptée depuis au moins Hegel. Voir *Leçons sur l'histoire de la philosophie,* t. VI – La philosophie moderne, Vrin, Paris, 1985, p. 1384 : « *René Descartes est de fait le véritable initiateur de la philosophie moderne*, en tant qu'il a pris le penser pour principe. Le penser pour lui-même est ici distinct de la théologie philosophante, qu'il met de côté ; c'est un nouveau sol. *On ne saurait se représenter dans toute son ampleur l'influence que cet homme a exercée sur son époque et sur les temps modernes. Il est ainsi un héros qui a repris les choses entièrement par le commencement, et a constitué à nouveau le sol de la philosophie, sur lequel elle est enfin retournée après que mille années se soient écoulées*.». Et il s'agit bien d'une sorte de *politique* de l'histoire, de l'histoire que l'on choisit d'accepter à travers l'influence de certaines figures imposantes, voire monumentales : en commençant par Bayle, et l'influence immense de son entrée sur Spinoza (l' « athée vertueux ») dans le dictionnaire, mais aussi celles de Kant et d'Hegel. Voir, à ce sujet, les enseignements et commentaires enrichissants de Wiep Van Bunge, « *Spinoza's Life: 1677–1802* », et *Spinoza past and présent – essays on Spinoza, spinozism, and Spinoza scholarship*, , Brill, Leiden-Boston, 2012, p. 211-224.

[5] Voir Alain de Libera, *L'archéologie du sujet, t. I – Naissance du sujet,* Vrin, Paris, 2007, p. 15-30. De Libera montre d'une manière extrêmement pertinente et pénétrante comment, dans la métaphysique médiévale *déjà*, commence à s'amorcer l'équation entre le « sujet » et « agent ». Le sujet, le *subjectum* médiéval et à priori aristotélicien, qui est le sujet propositionnel d'un syllogisme, c'est-à-dire *ce dont* on parle, ce à propos de quoi on dit quelque chose, devient lentement mais sûrement *celui* qui parle, celui qui dit « Je », l'*Ego* en tant qu'*agent* de la pensée. Le sujet devient donc ce qui pose et se représente le monde comme objet, et qui pense cet objet avec la nouvelle objectivité dont la science est l'émissaire. Le sujet se place, désormais, comme origine du savoir, comme sa possibilité, et tout ce qui est perçu, vu, pensé par ce sujet devient *ob-jectum*, objet.

jets.[6] Descartes a donc intimement compris, tel est du moins ce que nous disons « savoir » sur la modernité, ce que la science moderne portait en elle de révolutionnaire et de transformateur quant au rapport entre l'homme et la Nature.

*

L'essentiel de l'avènement de la « modernité », ou les traits principaux de son récit, peuvent être ainsi brièvement résumés : 1. révolution mathématique du savoir, et notamment de l'astronomie et la dynamique, de la physique ; 2. révolution métaphysique de la structure même de la connaissance, donnant lieu à la « naissance » de l'objectivité *et* de la subjectivité fondatrice qui, en se posant, la pose. Quoi qu'il en soit, ce qui compte dans cette description et cette détermination de l' « époque moderne », des Temps Modernes, c'est que nous nous reconnaissons en elle, que nous voyons en elle la *racine* de notre histoire présente. Si nous sommes, ou si nous nous *disons* (et il va s'agir précisément de ce *dire,* de son statut) « modernes », c'est parce que cette modernité que nous décrivons nous définit plus intimement que toute autre « époque » précédente. Nous ne sommes pas, ou nous ne sommes plus Médiévaux, ou Antiques : nous sommes (au moins au sens où nous l'avons été), pour le meilleur *et* pour le pire, résolument modernes. Et c'est là que cette *identification* prend tout son sens et son importance, à savoir dans le « *et* » qui l'articule. Car, en même temps que nous affirmons la grandeur de la révolution moderne, sa puissance et la force de son avènement, son caractère inouï, nous voyons inévitablement *aussi* dans cette force une violence irréductible, contradictoire donc problématique, dangereuse même : la violence de la Raison, ou de la rationalisation totale de la Nature, équivalente à son instrumentalisation.

[6] Voir Heidegger, « L'époque des « *conceptions du monde* », *in Chemins qui ne mènent nulle part,* Gallimard, Paris, 1986, p. 114-115 : « L'étant est déterminé pour la première fois comme objectivité de la représentation, et la vérité comme certitude de la représentation dans la métaphysique de Descartes. […] La Métaphysique moderne entière, Nietzsche y compris, se maintiendra dorénavant à l'intérieur de l'interprétation de l'étant et de la vérité initiée par Descartes. Si maintenant la science est, en tant que recherche, un phénomène essentiel des Temps Modernes, ce qui constitue le fond métaphysique de la recherche doit alors d'abord, et longtemps avant elle, déterminer toute l'essence des Temps Modernes. […] Sans doute les Temps Modernes ont-ils, par suite de l'émancipation de l'homme, amené le règne d'un subjectivisme et d'un individualisme. Mais il est tout aussi certain qu'aucune époque avant les Temps Modernes n'a produit un objectivisme comparable, et qu'en aucune époque précédente le non-individuel n'a eu tant d'importance, sous la forme du collectif. L'essentiel à retenir ici, c'est le jeu nécessaire et réciproque entre subjectivisme et objectivisme. » Voir aussi, Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose ?,* Gallimard, Paris, 1988, p. 75-117.

C'est peut-être Husserl qui a le plus clairement exposé (avec Heidegger entre autres[7]) ce « *double bind* », inhérent au récit de la modernité, dans tout ce qu'il peut avoir de tragique et pathétique. La modernité, écrit-il, est un mur de séparation radical d'avec le passé pré-moderne, avec le cosmos médiéval et le rapport au monde qu'il exprimait ; mais elle est au même temps un *obstacle* nous empêchant de voir clairement le sol sur lequel elle s'est érigée. En même temps qu'elle fût un événement fondateur ; la naissance de la science moderne est *déjà,* écrit Husserl, l'avènement de la crise de la science en tant que telle, c'est-à-dire de l'humanité.[8] La mathématisation galiléenne fut une conquête sans précédent, celle de l'intellection mathématique et *de* l'intellect mathématisé sur la nature. Pour la première fois, la nature fut soumise entièrement à la pensée humaine, qui l'a objectivée dans la rigueur de la mathématique. Mais cette maîtrise, justement, cette maîtrise technique, cette domination nouvelle que l'homme moderne rend possible par sa science, écrit Husserl, est en même temps un danger excessif, voire une *errance* de la pensée. Pour Husserl, cette maîtrise/conquête de la nature implique l'*oubli* du sol originaire de toute pensée, à savoir le monde-vital ou le monde-de-la-vie (*Lebenswelt*) d'où surgit la possibilité de toute pensée. La mathématique, qui se sédimente et s'*oublie* dans la pure technicité du calcul, recouvre le monde vital du penseur pour le remplacer par le monde objectivé et purement technique de la scientificité nouvelle. De la même manière, pour Heidegger, c'est l'oubli de l'être qui est en jeu dans l'histoire de la métaphysique : les Temps Modernes annoncent l'avènement du règne technique et catastrophique du calcul, de la soumission et domination de la nature par la pensée calculatrice et objectivante, inhérente à la subjectivité moderne.[9] De même, pour Whitehead, le triomphe moderne de la

[7] Il faudrait sûrement ici inclure Adorno et Horkheimer et *La dialectique de la raison,* en tant que méditation profonde sur la foi aveugle que l'homme moderne portait à la « Raison », ainsi que sur les effets de barbarie produits par la rationalisation technique de la nature et de la société humaine.

[8] Husserl, « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », *in La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, Paris, 1976, p. 347-383. Et bien entendu, à ce sujet, il faudrait interroger l'idée qu'avance Husserl d'une *téléologie* de l'histoire, où ce qui se déploie, se sédimente, se fonde et se redécouvre par une « méditation en retour », c'est l'essence de la rationalité. Surtout, ce qu'il faudrait questionner, c'est l'équation problématique qu'Husserl établit entre « Raison (science) = humanité de l'homme = Europe ».

[9] Un mot quant à la référence à Heidegger. 1) Elle est à nos yeux essentielle ici dans la mesure où la pensée de Heidegger fut plus que déterminante pour toute la philosophie française à partir des années 1940, de Sartre à Derrida, en passant par Foucault, Althusser et même Deleuze (entre autres). C'est l'horizon du questionnement heideggerien, et surtout l'injonction de *déconstruction* de la métaphysique qui le porte (et du sujet moderne comme son dernier avatar) qui ont donné l'élan, et le cadre, à tous ces penseurs dont les démarches parfois ne peuvent pas être plus hétérogènes. Au sujet de l'histoire de la métaphysique comme histoire de l'oubli de l'être : Heidegger, « La métaphysique en tant qu'histoire de l'être », *Nietzsche,* t. II Gallimard, Paris, 1971. Et au sujet de la technique,

mathématique, qui fut un geste *philosophique* aussi, impliquait en lui-même la ruine de la philosophie : la philosophie moderne, dans son mathématisme, a signée sa propre mort. Elle s'est vu obligée de *plaquer* sur le réel une série de dualismes, tels celui des qualités premières et qualités secondaires de Locke, ou le dualisme cartésien des substances étendue et pensante ou encore, d'un point de vue épistémologique, celui des substances et qualités.[10]

Ces quelques exemples, quoi qu'hétérogènes (et sans doute réducteurs), sont pourtant solidaires d'une perception commune. Il nous font percevoir le double sens de notre identification avec le récit de la modernité: les Temps Modernes sont à la fois ce que nous sommes, c'est-à-dire ce qu'inévitablement nous a constitué dans notre être, *et* ce que nous devons dépasser, ou défaire. Notre contemporanéité s'expliquerait ainsi par le tournant historique *violent* qui se nomme « Modernité ». Une science et une subjectivité *surpuissantes,* capables désormais d'expliquer les recoins les plus enfuis de l'espace et du temps, voire l'origine même du temps et de l'espace ; et une technique dévastatrice, s'incarnant dans un monde soumis au calcul pur et démesuré des profits et des pertes, dans un monde devenu seulement *objet* de notre avidité et de notre exploitation marchande. Un monde devenu étranger, voire aliéné car il n'est désormais rien d'autre qu'un pur ob-jet de maîtrise et de manipulation.

Cette idée de la modernité (et le récit qui l'articule), véhiculent dès lors un message : la modernité, *notre* modernité, celle que nous sommes et qui nous a forgés, est notre frontière ultime. Et c'est donc seulement dans la mesure où nous nous confrontons à elle (c'est-à-dire à nous-mêmes, modernes), dans la mesure où nous pensons ses contours et ses effets (c'est-à-dire les nôtres), que le monde et son état peuvent éventuellement *devenir autres* (et nous avec). C'est même là, paradoxalement, écrivait Foucault, le geste propre à la modernité :

« La question de la technique », in *Essais et conférences,* Gallimard, Paris, 1980. 2) Mais elle est peut-être essentielle aussi dans la mesure où Heidegger, avec Husserl, représentent le sommet d'une philosophie et d'une métaphysique qui voient dans la philosophie critique de Kant et l'idéalisme leur point de départ, leur fondement (et dans la mesure où l'idéalisme repose sur une philosophie du sujet, de l'Ego, ils reconnaissent chez Descartes leur père fondateur). Ce qui est peut-être en jeu, par conséquent, c'est la confrontation critique avec une certaine idée et conception de la modernité, un certain récit de la modernité façonné par la philosophie allemande (Kant et Hegel en majorité), qui a triomphé est s'est imposé dans la mesure où la philosophie allemande a dominée et triomphée en Europe à partir de la fin du XVIII siècle.

[10] Whitehead, *La science et le monde moderne,* Editions du Rocher, Paris, 1994, chap. III. On pourrait bien entendu parler aussi de Bergson, qui voit dans la *spatialisation* de la durée, inhérente à l'intelligence « scientifique » et *à fortiori* Galiléenne, l'erreur fondamentale que l'homme fait lorsqu'il s'aventure à *penser* le temps et la temporalité vraie, la durée. Cependant, il faudrait le faire avec précaution, dans la mesure où la tendance à spatialiser le temps, à le concevoir à partir d'une série d'arrêts n'est pas, pour Bergson du moins, une innovation à proprement parler moderne, mais une tendance *naturelle* liée à la nature *pratique* de notre vie, ou intelligence.

penser l'être-historique de son propre temps, à savoir son présent, l'actualité de son propre temps.[11]

2. *Le cas Spinoza, ou l'anomalie moderne*

Nous « sommes » donc Modernes, ou nous l'avons été. Ce qui compte ici, c'est le fait que ce soit dans cette inquiétude, l'inquiétude d'avoir été modernes, que la pensée philosophique s'est installée. En somme, le fait que notre question, au XXème siècle, aura été la question de notre difficile héritage moderne. Or, aussi obsédante que cette question ait pu être, aussi largement traitée qu'elle l'a été par des penseurs d'horizons divers, parfois même opposés, la figure de Spinoza occupe, au sein de celle-ci, une place sinon problématique du moins dérangeante.

Essentiellement parce que Spinoza, étant lui-même au sein de la modernité, de son mouvement révolutionnaire (il a embrassé très tôt la révolution philosophique cartésienne, et par conséquent aussi la physique de Galilée ; il échangeait aussi, à travers Oldenbourg, avec Boyle, et Huyghens, avec même Leibniz et Tschirnhaus, etc.), construit une philosophie qui est radicalement rebelle à l'idée et au récit que l'on se fait de la modernité. Nous sommes *peut-être* (c'est cela même qui est en jeu) modernes au sens où nous avons fait de la modernité (du moins d'une certaine idée de la modernité) un moment clé de notre histoire. Mais nous ne *pouvons*, dans ce cas, être au même temps spinozistes. Tel est le cœur du problème : Spinoza *dérange* non seulement notre idée de la modernité, ce que nous *sommes* (ou ce que nous nous disons à nous-

[11] Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Dits et Ecrits II*, Gallimard, Paris, 2001, p. 1381-1397. Et surtout, un extrait de l'autre version du même texte : « *Et par là même on voit que pour le philosophe, poser la question de son appartenance à ce présent, ce ne sera plus du tout poser la question de son appartenance à une doctrine ou à une tradition ; ce ne sera plus la simple question de son appartenance à une communauté humaine en général, mais celle de son appartenance à un certain « nous », à un « nous » qui se rapporte à un ensemble culturel caractéristique de sa propre actualité […] Tout ceci, la philosophie comme problématisation d'une actualité, et comme interrogation par le philosophe de cette actualité dont il fait partie et par rapport à laquelle il a à se situer, pourrait bien caractériser la philosophie comme discours de la modernité et sur la modernité* ». Foucault, justement, situe le commencement de la modernité, ou plutôt du questionnement propre à la modernité, chez Kant. Mais, peut-on se demander, que fait ou que tente de faire Spinoza dans le *TTP* sinon poser précisément la question de ce « nous » problématique au sein duquel il vit et auquel il a à se situer, le « nous » juif, chrétien, catholique, protestant, hollandais et, finalement, humain comme tel ? La réflexion historique, aux chapitres XVII et XVIII, (réflexion à peine voilée sur la situation concrète et instable des Provinces-Unies), qu'est-elle sinon justement un discours sur l'actualité, actualité dont les Provinces-Unies sont le nom, dont l'idée républicaine est le nom, et que Spinoza tente de réfléchir dans son actualité et sa fragilité mêmes? Voir André Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, Aubier, Paris, 1992, p. 293.

mêmes que nous sommes) en tant que nous sommes modernes, mais il perturbe de l'intérieur la consistance du récit même qui fonde cette idée.

Or, dans cette incapacité ou *impuissance* à nous nommer ou nous définir à la fois comme modernes *et* spinozistes, se loge quelque chose que nous avons à penser : non seulement un oubli, mais encore plus un *refoulement*[12]. Alors que nous pouvons, nous, « modernes », facilement nous désigner, nous reconnaître, comme cartésiens, galiléens, newtoniens, leibniziens, etc. (malgré toutes les différences qui les séparent), nous ne pouvons être spinozistes sans briser ce cercle et cette entente *implicite* qui configure notre récit de la modernité. Car il suffit d'un survol rapide de la philosophie de Spinoza pour saisir ceci : sur tous les points, sa pensée *anticipe* les limites que nous, (post)modernes, voyons dans la modernité. Les dangers supposés être inhérents à la modernité, à son esprit, voire à son essence, disparaissent dès qu'on la regarde à travers l'optique de la philosophie de Spinoza.

Le récit, en quelque sorte, ne tient plus. Il suffit de mettre en lumière quelques points fondamentaux pour s'en apercevoir :

1) Le *privilège* ontologique classique de la substance conçue à la fois comme sujet de la connaissance et substrat des accidents/modes (ou du sujet conçu comme substance) disparaît, chez Spinoza. Il laisse place à une nouvelle forme d'*objectivité* : le monde n'est pas un objet *pour* un sujet qui se le rendrait présent (et par là s'en rendrait « maître ») à travers une *représentation* subjective. Pour Spinoza, la pensée n'est pas un attribut humain qui, subjectivement, se fait des idées ou se représente les choses : les idées, formellement, ne sont pas des *images*, mais des expression objectives et affirmatives de la réalité même. Les idées (des choses/modes) sont expressives et non pas représentatives. Penser (et Spinoza dira, dans une certaine mesure, même imaginer) c'est *affirmer*, et non pas représenter : et ce qui s'affirme, essentiellement, dans et par la pensée, ce n'est pas un sujet, un Ego, mais les choses elles-mêmes en tant qu'elles sont *intelligibles*, réelles. L'imaginaire est

[12] Tel que Freud le définit dans le texte « Le refoulement », à l'intérieur de sa *Métapsychologie*, Gallimard, Paris, 1968, p. 45-63. Si l' « essence du refoulement » n'est rien d'autre que la mise à l'écart et à distance d'un contenu conscient, il semble donc non seulement pertinent mais *juste* d'affirmer que la figure de Spinoza (celui qui, de toute manière, fut *toujours* mis à l'écart et à distance : famille, communauté, académie, histoire) est la figure historique exprimant le mieux, en Occident, une pensée *refoulée*. Le spinozisme fut, pendant des siècles, une *hérésie*, une pensée interdite. Le « chien crevé » de l'histoire, de *notre* histoire, le refoulé de la modernité, qu'a-t-il à nous dire justement de notre modernité, de celle que nous avons *choisi* d'adopter pour nous définir ? – C'est seulement une fois cet article écrit que nous avons eu connaissance du très stimulant livre de Jean-Baptiste Brenet, *Averroès l'inquiétant*, Belles Lettres, Paris, 2015. Il y aurait un travail à faire quant à ces deux figures puissantes du refoulement, ces deux figures centrales, au cœur de l'Occident et de la chrétienté, qui ne cessent de l'inquiéter.

individuel, subjectif, il peut même être collectif. Or, l'intelligibilité, tel est le cœur de la révolution spinoziste, est *impersonnelle*.[13]

2) Le problème de la transcendance divine, ou de la transcendance tout court (de l'Ego, de l'âme, de l'homme par rapport à la nature), qui hante encore Descartes, Galilée, Leibniz et Newton[14], est lui aussi neutralisé dans le travail de la *Pars Prima* de l'*Éthique* : Spinoza, en s'attaquant à l'équivocité de la notion la plus centrale et disputée de la métaphysique, à savoir la notion de *substantia,* produit (à l'intérieur de ce langage équivoque) l'univocité de l'*immanence* d'une substance absolument infinie et, par là, nécessairement *causa sui*. La transcendance et la création sont ainsi abolies métaphysiquement, car elles sont réduites à des simples contradictions logiques. Désormais, elles sont remplacées par l'*auto-production* dynamique de l'être, ou par l'être conçu comme une dynamique d'auto-production, voire *puissance* pure de production infinie de soi et, par là, production de toute chose.[15]

3) Le dualisme psycho-physique des substances, tant dénoncé par la science et la philosophie contemporaines comme étant inhérents à la science moderne et à sa subjectivité, s'évanouissent dans l'unité *expressive* de la substance absolument infinie : le corps et l'esprit (désormais des modes et non plus des

[13] Spinoza, (*Éthique,* II, 43, sc.). Une idée n'est pas quelque chose de muet, comme une image *représentée* sur un tableau (*Éthique,* II, 49, sc). Une idée, qui est le penser même, affirme Spinoza, est expressive : elle exprime, en tant que *mode du penser* (*modum cogitandi*), ce dont elle est l'idée, la réalité même de la chose en tant qu'elle est *objectivement* intelligible (si nous ne confondons pas, bien entendu, l'idée avec le mot). Elle est son affirmation (*ideam, quatenus ideas est, affirmationem, aut negationem involvere*). Comme Spinoza l'écrit dans le *Court Traité* (II, 16) : « *ce n'est jamais nous qui affirmons ou nions quelque chose de la chose, mais la chose elle-même qui affirme ou nie quelque chose d'elle-même en nous* ». L'idée d'une chose (d'une essence) et cette chose sont toujours la même chose : nous pouvons l'exprimer par différents attributs, mais nous avons toujours affaire au même *individu* (*Éthique,* II, 7, corr., sc.). L'esprit, écrit Spinoza, *est* l'idée du corps : son expression objective et intelligible, son intelligibilité même. Par conséquent, et fondamentalement, la leçon spinoziste quant à l'intelligibilité est la suivante : les idées, en tant qu'idées, n'appartiennent à personne, à aucun sujet, soit-il individuel ou collectif. Elles expriment l'intelligibilité même, objective, du réel. Voir Gueroult, *Spinoza I – Dieu,* p. 9-13, 191-192.

[14] Newton, par exemple, dans l'édition de 1713 des *Principia,* clôt le Livre III par un « Scholie général » où il affirme : « *Cet admirable arrangement du Soleil, des planètes et des comètes, ne peut être que l'ouvrage d'un être tout-puissant et intelligent. Et si chaque étoile fixe est le centre d'un système semblable au nôtre, il est certain, que tout portant l'empreinte d'un même dessein, tout doit être soumis à un seul et même Être : car la lumière que le Soleil et les étoiles fixes se renvoient mutuellement est de même nature. […] Cet Être infini gouverne tout, non comme l'âme du monde, mais comme le Seigneur de toutes choses. Et à cause de cet empire, le Seigneur-Dieu s'appelle* pantokratos*, c'est-à-dire le* Seigneur universel. » Newton, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle,* t. II, Éditions Jacques Gabay, Paris, 1989, p. 175.

[15] Spinoza, *Éthique* (I, 16, dem, cor. I, II, III ; I, 36, dem).

substances) sont des expressions modales différentes d'un seul et même individu existant en acte.[16]

4) La nécessité est la seule affection de l'être :[17] la prétendue liberté humaine, le fameux *libre arbitre* dont la théologie postulait la nécessité, se trouve aussi aboli.[18] Non seulement la possibilité d'une action *non déterminée,* c'est-à-dire échappant à la série infinie des causes, est désormais impossible (c'est-à-dire logiquement contradictoire), mais l'idée même de la volonté comme faculté est abolie par Spinoza: la volonté est une chimère. Tout au plus, un être verbal.[19] En réalité, écrit Spinoza, il n'y a que des volitions singulières, c'est-à-dire des *désirs* qui, tous, sont déterminés. C'est le désir, la *cupiditas,* qui est l'essence de l'homme (comme de toute chose), c'est-à-dire sa force, ou plutôt sa puissance à persévérer dans l'être, son *conatus.*[20] Et cette force désirante (la *potentia* que toute chose *est*), est déterminée de toutes parts (dans son essence et son existence) et n'est donc nullement « libre » (*Éthique,* I, 29 ; *TP,* II, 6-8). Par conséquent, ce qui s'effondre là, c'est l'idée même d'une *exception* humaine dans la nature. L'homme n'est pas un être libre à l'intérieur d'une nature déterminée. Il n'est pas, justement, « un empire dans un empire » : impossible, désormais, d'opposer la nature et la culture, liberté et nécessité,

[16] D'abord, dans la déconstruction de la notion classique de « substance », et surtout de sa réforme ambiguë et équivoque conceptualisée par Descartes (voir Descartes, *Principes,* I, 51-52) : les premières propositions de *l'Éthique*, jusqu'à la proposition 16, visent justement à remplacer cette équivocité de la notion de substance, et la pluralité étrange qui la fonde, par l'univocité de la substance unique, absolument infinie et, surtout, *causa sui*. Ensuite, Spinoza, grâce à l'unicité auto-productrice de la substance (*Éthique,* I, 16-36), montre dans la deuxième partie de l'*Éthique* (*Éthique*, II, 7, prop. Cor) que l'ordre de la nature ne peut être qu'unique, autrement dit que l'ordre formel et intelligible des idées est le *même* que l'ordre objectif et concret des choses (la puissance de penser de Dieu est égale à sa puissance d'agir). Finalement, Spinoza déduit la conséquence nécessaire de l'unicité de l'auto-production immanente de la substance et de l'ordre naturel qu'elle produit : l'esprit n'est rien d'autre que l'idée du corps, l'esprit est le corps *en* idée, son expression intelligible (*Éthique,* II, 11-13).

[17] *Éthique* (I, 26-29).

[18] Pour la critique de l'idée de liberté, *l'Appendice* de la première partie de l'*Éthique* montre suffisamment à quel point il se déduit clairement du travail conceptuel sur la nature de la substance, et surtout de la nécessité de son *action*.

[19] Pour la définition de la chimère, voir les *Pensées Métaphysiques,* (I, chap. 3).

[20] Pour la neutralisation de l'idée de volonté, *Éthique,* (I, 32, 33 ; II, 49 ; III, 9, sc.). Le désir, affirme Spinoza, est l'essence de l'homme (*Éthique,* III, définitions des affects, I). Or le désir est l'expression concrète de la puissance de toute chose à se maintenir dans l'être, à persévérer (*Éthique,* III, 7). Cette puissance, écrit Spinoza dans la même proposition, n'est rien d'autre que l'essence actuelle de la chose (*ipsius rei actualem essentiam*), qui est, à son tour, rien d'autre qu'une expression finie et déterminée, *une partie même,* de la puissance absolument infinie de la nature. (*Éthique,* III, 6, dem ; *TP,* II, 2-3). Aucune distinction radicale ici entre l'homme et les autres modes : tous sont des expressions finies et déterminées de la puissance causale et auto-productrice de la nature, *sive* Dieu, *seu* l'être.

volonté et désir, c'est-à-dire de postuler l'homme comme exception dans l'ordre naturel.[21]

*

Double étrangeté donc. Étrangeté, d'abord, du spinozisme : l'anomalie de sa doctrine ne cesse, à travers le temps et l'histoire, de nous étonner, de nous heurter, de nous surprendre et même, de nous indigner[22]. Étrangeté, ensuite et par conséquent, de notre rapport historique au spinozisme : il est à la fois l'absent de notre tableau ou récit de la modernité, *et* ce que nous cherchons à penser *au-delà* de cette modernité. Il est à la fois ce que nous avons *refoulé*[23] pour nous dire modernes et ce que nous *désirons* lorsque nous désirons dépasser la modernité qui nous définit (c'est-à-dire ne plus correspondre à ce que le récit

[21] *Éthique,* III, préface.

[22] Il suffit d'avoir à l'esprit les différentes et parfois contradictoires interprétations que le nom propre « Spinoza » a engendré depuis le XVIIème siècle : Spinoza athée, ou matérialiste, ou spiritualiste acosmique, ou encore mystique juif, chrétien converti, marrane, conservateur libéral ou démocrate radical, etc. Devons-nous l'appeler Bento, Baruch ou Benedictus, par exemple? Évidemment, il n'est pas question ici de cherche à dire quel est le *vrai* visage de Spinoza, au-delà de toutes les masques que nous lui avons fait porter, en lisant et en essayant de le comprendre (un tel « vrai » Spinoza n'existe pas, de même que la catégorie de « spinozisme » ne peut être conçue de manière homogène) ; mais, plutôt, de questionner ou simplement de soulever la question du rapport obsédant que nous entretenons avec le *scandale* de sa pensée ou de sa pensée comme scandale, et des jeux d'imagination que nous jouons pour, à chaque fois, lui construire une nouvelle masque, lui attribuer une nouvelle identité. En somme, de lire dans les jeux des masques plus une expression de nous-mêmes que de Spinoza lui-même : comme la connaissance inadéquate, qui exprime plus l'état de notre corps (et de notre histoire) que la nature des corps qui nous affectent. Pour l'histoire complexe du « spinozisme », et surtout son rôle souterrain dans la constitution de la « modernité » européenne, voir Jonathan Israël, *Radical enlightment – Philosophy and the makings of modernity 1650-1750,* Oxford University Press, Oxford, 2001; Pierre-François Moreau, « Spinoza's reception and influence », *The Cambridge Companion to Spinoza,* Cambridge University Press, Cambridge, 1996 ; et le désormais classique de Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution,* Presses Universitaires de France, Paris, 1954. Pour une critique fort intéressante de ce qui reste, malgré tout, une *téléologie* souterraine de l'histoire dans les travaux d'Israël, critique que nous suivons volontiers, voir l'article d'Antoine Lilti, « Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières ? Spinozisme, radicalisme et philosophie »; ou encore, d'un point de vue purement philosophique, Yitzhak Melamed, « Charitable Interpretations and the Political Domestication of Spinoza, or, Benedict in the Land of the Secular Imagination », et Pierre-François Moreau, « Spinoza est-il spinoziste ? ».

[23] Pierre Macherey, de manière analogue, décrit cette situation ainsi : « *Risquons cette hypothèse : Spinoza nous obsède et nous hante à la manière d'un inconscient théorique qui conditionne et oriente une grande partie de nos choix intellectuels et de nos engagements effectifs, dans la mesure où il permet de reformuler une grande partie des problèmes que nous nous posons, même indépendamment de prescrire explicitement les formes de leur résolution*. » « Spinoza au présent », in *Avec Spinoza : études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme,* Presses Universitaires de France, Paris, 1992.

nous dit sur nous-mêmes, et notre histoire). Le spinozisme est ce que nous ne voulons pas voir (les fondateurs de la modernité, c'est bien connu, sont Descartes, Galilée, Newton et Leibniz), et en même temps ce que nous désirons au plus haut point *penser* ou atteindre (dépasser la modernité cartésienne-galiléenne).[24] Comment expliquer cet étrange et paradoxal rapport à Spinoza, au spinozisme ?

Peut-on dire que, ayant en quelque sorte *résolu* d'avance les contradictions contenues dans un certain système de pensée (celui que nous nommons *moderne*), Spinoza a été en avance, trop en avance de son temps ? Est-ce là, peut-être, une raison qui pourrait expliquer la résistance profonde de la métaphysique vis-à-vis du spinozisme (symétrique à la fascination qu'il suscite de tout temps)? Peut-on dire que c'est à la lumière de cette *dissonance* moderne, de cette rupture de la modernité d'avec elle-même[25], *visible* seulement depuis peu (une fois que ses effets dévastateurs sont devenus *trop* visibles), que le rejet presque instinctif envers Spinoza devient *intelligible* ? Car, et c'est là ce qui est important *pour nous*, modernes : comment expliquer le fait que ce décalage ne soit visible que depuis le XXème siècle ? Comment expliquer les deux siècles où le spinozisme ne survécut qu'aux marges, dans l'ombre, souterrainement ? Comment expliquer ces deux siècles où le spinozisme fut *excommunié* de la philosophie ? Bref, comment comprendre l'histoire de notre rapport complexe et

[24] Une remarque de Jacques Derrida nous permettra de mettre en lumière cet étrange rapport de *refoulement* dont Spinoza est l'objet. En parlant de Heidegger, et notamment de son interprétation *épochale* de l'histoire de l'être, Derrida souligne, en *note de bas de page,* comme s'il fallait parler tout bas pour invoquer Spinoza : « *Qu'est-ce qui résisterait à cet ordre des époques et, dès lors, à toute la pensée heideggerienne de l'épochalisation ? Peut-être, par exemple, une affirmation de la raison (un rationalisme, si l'on veut) qui, au même moment (mais qu'est-ce alors qu'un tel moment ?) 1. ne se plierait pas au principe de raison dans sa forme leibnizienne, c'est-à-dire inséparable d'un finalisme ou d'une prédominance absolue de la cause finale ; 2. ne déterminerait pas la substance comme sujet ; 3. Proposerait une détermination non-représentative de l'idée. Je viens de nommer Spinoza. Heidegger ne parle très rarement, très brièvement et ne le fait jamais, à ma connaissance, de ce point de vue et dans ce contexte*. » Jacques Derrida, « Mochlos, l'œil de l'université – Le principe de raison et l'idée de l'Université », *in Du droit à la philosophie,* Galilée, Paris, 1990, p. 476. Et tel est l'un des points fondamentaux concernant la nature problématique du récit de la modernité qu'une certaine tradition s'est construit : Spinoza a du être évacué de ce récit pour qu'il puisse tout simplement *tenir*. D'où la nécessité, lorsqu'on essaie de le détruire, voire de le déconstruire, d'*ignorer* à nouveau Spinoza.

[25] Nous dialoguons ici avec les intuitions et les idées d'Antonio Negri, « L'antimodernité de Spinoza », *in Spinoza subversif,* Kimé, Paris, 1994. La question reste celle de savoir si Spinoza est *antimoderne*, et par conséquent celle de savoir s'il y a, à proprement parler, une *essence* de la modernité à laquelle Spinoza résiste ou s'oppose; ou, et telle est la voie que nous tentons de penser, si le « cas Spinoza » nous permet de voir derrière la modernité seulement un *récit,* voire un *discours* que nous nous sommes racontés à nous-mêmes pour des raisons précises et déterminées, raisons qu'une critique spinoziste de l'histoire et de la causalité historique est en droit d'explorer d'un point de vue immanent.

labyrinthique au spinozisme ? Spinoza est peut-être aujourd'hui *actuel*,[26] mais comment explique-t-on qu'il le soit devenu *maintenant* ?

L'actualité de Spinoza, sa modernité ou anti-modernité : peu importe comment on l'appelle, elle pose problème. Elle nous pose problème car Spinoza, depuis toujours, (nous) *dérange*. Tout en le lisant, en l'ayant à l'esprit, Spinoza est soit la figure philosophique qu'on refoule parce qu'essentiellement *hérétique*, soit la figure qu'on prétend ignorer afin de mieux l'utiliser ou l'exploiter. Certes, depuis peu on le lit intensément, et de plus en plus. Mais le rejet philosophique de Spinoza doit pouvoir être expliqué, à la fois dans le discours philosophique qui analyse et tente de dépasser la modernité, *et* dans le grand récit historique sur la modernité qui l'*exclut* de celle-ci. Le spinozisme lui-même l'exige.[27]

Or, comment répondre à cette exigence? Que devons-nous chercher à expliquer, à démasquer, à comprendre ? Si, comme l'affirme récemment Wiep Van Bunge (en parlant précisément de l'importance *stratégique* de Spinoza en France à partir des années 1960),[28] le point de départ a-subjectif du spinozisme, c'est-à-dire *non-cartésien*, doit pouvoir nous permettre de « redéfinir la modernité comme telle »,[29] que devons-faire du récit et de l'idée de la modernité à laquelle

[26] Nous avons suivi tout au long de cet article une démarche similaire, mais parallèle, à celle de Pierre Macherey, dans son article « L'actualité philosophie de Spinoza », *in Nature, Croyance, Raison –Mélanges offerts à Sylvain Zac*, Ens, Paris, 1992. Slavoj Žižek, par ailleurs, affirme qu'il serait impossible de ne pas être spinoziste *aujourd'hui* (*Organs without bodies*, Routledge, New York, 2004, p. 33.). Peut-être. Mais quelle est la raison, la *cause*, en termes spinoziste, de cette nouveauté, et surtout, de ce temps de latence ?

[27] Comme une nouvelle génération d'interprètes, notamment aux États-Unis, le soulignent avec force, la philosophie de Spinoza est profondément investie et ancrée dans le Principe de Raison Suffisante, selon lequel *toute* chose, événement ou effet doit pouvoir être expliqué ou du moins être intelligible, voire expliqué en termes d'intelligibilité. Voir à ce sujet la discussion croisée entre Michael della Rocca et Yitzhak Melamed (Michael della Rocca, « *PSR* », et « A rationalist manifesto : Spinoza and the Principle of Sufficient Reason »; Yitzhak Melamed, « The Sirens of Elea : Rationalism, Monism and Idealism in Spinoza »; et « Spinoza's Deification of Existence ».)

[28] «*Nous avons été spinozistes* », écrivait Althusser (« Éléments d'autocritique », in *Solitude de Machiavel*). Passion coupable mais salutaire, affirmait-il, dans la mesure où Spinoza fut un *antidote*, un « détour » salutaire pour mieux revenir à Marx et, surtout, mieux échapper (à) ou neutraliser la grande dialectique hégélienne et sa téléologie de l'histoire. C'est dans cette filiation Marx-Spinoza que le spinozisme, en France, a renouvelé ou plutôt découvert la force de la pensée politique de Spinoza. Avec les travaux d'Alexandre Matheron, Pierre Macherey, Etienne Balibar, André Tosel et Antonio Negri, les études spinozistes ont connu une véritable *renaissance*.

[29] Wiep Van Bunge, *Spinoza past and present – Essays on spinoza, spinozism, and spinoza scholarship, op. cit.*, p. 216 : « *To the extent that French philosophers during the 1960s grew particularly disaffected with the cannon of 'modern' philosophy that took its cue from the Cartesian Cogito, and which reached the twentieth century through mediation of Kant's 'trancendental' philosophy and Husserl's phenomenology, it would seem that especially Spinoza's refusal to take his*

Spinoza échappe ? S'il paraît évident que le spinozisme est essentiellement rebelle à la modernité « cartésiano-galiléenne », en ceci qu'il *déstabilise* ses fondements métaphysiques (voir les quatre points mentionnés plus haut), quelle doit alors être notre réaction (en tant que spinozistes)[30] et notre jugement face au récit de la modernité ?

Devons-nous tout simplement le rejeter, le dénoncer comme erroné, imaginaire ou incomplet, voire incohérent et, par là, proclamer la suprématie de la philosophie de Spinoza, du spinozisme ? Autrement dit, faudrait-il dès lors rejeter un récit de la modernité pour en proposer un autre, censée être plus vrai, plus juste [31]? Détrôner Descartes et couronner Spinoza ? En l'occurrence, la réponse est négative. Car on s'aperçoit que la philosophie de Spinoza fournit les éléments pour déplacer le problème et le poser autrement, fournissant par là la possibilité de considérer d'*autres* enjeux, de voir le problème sous un autre angle. À savoir non plus sur le terrain du vrai et du faux[32], sur le terrain de la science, mais sur le terrain analytique des structures affectives, sociales et historiques, c'est-à-dire des *forces* concrètes et sociales qui produisent les récits identitaires qui, tout au long de l'histoire humaine ont structuré ce que nous croyions être. Au lieu donc d'accomplir le geste qui, jusqu'à Spinoza, fut le geste philosophique par excellence (et que parfois nous répétons encore), à savoir le *rejet* du mythe vers l'obscurité du non-être au nom du dévoilement de la vérité, (et qui le plus souvent n'est qu'une excuse pour remplacer un mythe inefficace par un nouveau, plus performant, englobant ou désirable), regardons

point of departure fromt an examination of the subject will remain one of the principal sources for any future attempt tp re-define modernity as such. »

[30] Ici se pose la question complexe : peut-on penser l'histoire, et *a fortiori* l'histoire de la philosophie, sans prendre comme point de départ ou de base une « philosophie », ou un « système » que l'on considère *a priori* comme vrai plus que tout autre ? Autrement dit, peut-on éviter une sorte de téléologie spontanée de l'histoire et des systèmes philosophiques, une dialectique ? Cette question est cruciale, et ne peut être laissée sans réponse, mais elle ne peut être traitée ici.

[31] C'est dans une certaine mesure ce que J. Israël, malgré les qualités et mérites inépuisables de son travail, essaie de faire. En établissant d'une part l'équation entre « Lumières Radicales » et « Modernité », et d'autre part en déplaçant la généalogie de celle-ci vers un internationalisme Hollandais (ou des Provinces-Unies), et surtout vers Spinoza, il entend montrer que la *vrai* modernité, et les *vrais* Lumières viennent essentiellement de la diffusion clandestine, cachée et polémique de Spinoza ou de ce qu'il appelle le « spinozisme ». Autrement dit, comme il l'écrit lui-même, Spinoza et le spinozisme seraient, en réalité, la *véritable* « colonne vertébrale intellectuelle (*intellectual backbone*) » des Lumières Radicales en Europe.

[32] Même si, bien entendu, ce débat et cette problématique ne peuvent et ne doivent jamais être abandonnées. Au contraire, dans la mesure où notre entendement est structurellement fini, où notre connaissance est et sera toujours, *aussi raisonnables* que l'on devienne, partiellement imaginaire et par conséquent toujours potentiellement *inadéquate*, ce que nous tenons pour vrai et pour faux doit toujours être source de questionnement et d'approfondissement : le réel est, justement, inépuisable, *absolument infini*. Nos « vérités » seront toujours partielles, ce qui ne veut pas dire qu'elles soient intrinsèquement fausses, mais tout simplement qu'elles n'atteignent le réel qu'en *partie*.

et pensons le récit, le mythe,[33] comme exprimant autre chose qu'une simple adéquation ou inadéquation à la vérité.

Qu'y a-t-il donc d'autre derrière le point de départ cartésien qu'une affaire de vérité ?[34] Que pouvait motiver le refus, voire le refoulement du scandale du spinozisme sinon, au fond, des affects et derrière eux, des structures (elles-mêmes affectives) de domination ? Et quels affects, sinon ceux qui, au fond, motivent presque toute opération humaine dans la mesure où l'homme n'est pas complètement raisonnable, à savoir la peur et l'espoir, ou tout simplement la peur de perdre l'espoir[35]? Le spinozisme éveille la peur parce qu'il affirme sans concession que l'espoir que nous plaçons dans la Providence (entre autres)[36] *est insensé*, dans la mesure où il repose sur une conception inadéquate et anthropocentrique de Dieu. Leibniz voyait là l'un des dangers fondamentaux du

[33] Et c'est là l'une des stratégies les plus importantes et les plus fécondes du *T.T.P*. La religion organisée, c'est-à-dire une superstition unifiée et solidifiée non seulement par un livre, support d'un récit originaire identitaire capable de rassembler les Hébreux (et ensuite les Chrétiens), mais par un ensemble pratique de rites qui structurent à la fois la piété, l'amour du prochain et par conséquent l'obéissance à la loi ; la religion organisée (bien qu'intrinsèquement fausse dans ses prétentions à *dire* le vrai sur la nature) est pour Spinoza un vecteur *positif* de cohésion sociale. Elle exprime, positivement, la puissance de l'homme à un certain stade, c'est-à-dire ce dont il est capable lorsqu'il est ignorant et incertain de son destin. Elle n'est donc pas à rejeter, parce que fausse, mais à comprendre, parce qu'efficace. Et surtout, parce qu'*expressive* : elle exprime la manière dont les peurs et les espoirs des hommes, dont ses affects produisent des manières concrètes et positives de vivre. Rejeter cette compréhension, au nom de la « fausseté » de l'objet, c'est renoncer à comprendre l'homme dans son effectivité, dans sa puissance concrète, dans l'historicité imaginaire, affective et conflictuelle qui est la sienne.

[34] Car, comme on l'a montré plus d'une fois, Descartes s'est sérieusement approché des thèses spinozistes, juste avant de les abandonner et les rejeter, soit face à la pression des autres, soit face aux conséquences impliquées par des telles thèses. Il s'est rapproche non seulement de l'immanence, mais même de la définition de Dieu comme *causa sui* et de l'identification de son essence à sa puissance dynamique. Voir, à ce sujet, Etienne Gilson : « Une nouvelle idée de Dieu », *in Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien.,* Vrin, Paris, 1984, p. 224-233.

[35] Voir *T.T.P.,* « Préface ». Malgré une certaine positivité de l'espoir, il reste pour Spinoza un affect *passif* : il indique un défaut de connaissance et une impuissance de l'esprit (*Éthique,* IV, 47, sc). Comme Spinoza nous le fait comprendre clairement, *tout* ce qui inspire en nous la crainte, et donc l'idée d'une tristesse à venir, sera nécessairement repoussé ou détruit. Comment comprendre autrement le rejet épidermique du spinozisme sinon par là, à savoir par la menace qu'il représente par rapport aux espoirs fondamentaux de l'humain ?

[36] L'espoir, par exemple, d'être maître chez soi, symétriquement traduit dans la peur de ne plus être le maître de ce qui nous arrive, de ce que nous pensons et de ce que nous sentons : autrement dit, la peur de ne plus être sujet. De même, la peur d'être profondément déterminés, qui exprime l'espoir inadéquat que nous entretenons d'être absolument libres. Ou encore, l'espoir de vivre dans un monde, voire un univers *créé* par un Dieu pour une raison particulière, avec un but, une intention : un monde téléologiquement ordonné, conçu comme un plan. Expression de la crainte que le monde, ou l'univers, n'ait pas été créé selon une intention déterminée.

spinozisme[37] et, avec Blijenbergh,[38] il partageait aussi la peur que le spinozisme n'implique l'effondrement de la possibilité de toute morale, conséquence nécessaire de sa critique du libre arbitre : sans morale, craignent-ils, sans système de récompense et punitions, que resterait-il à l'homme pour motiver son action ? Quel espoir lui laisse-t-on si on lui enlève la promesse d'un salut [39]?

Ce qui resterait donc à faire, c'est la compréhension du rejet du spinozisme, de son scandale, non plus du point de vue de la vérité de la doctrine ou du système qui le rejettent, mais à partir d'une analyse des institutions, des pratiques et des rites, autrement dit des rapports sociaux de pouvoir qui *tiraient* la légitimité de leur exercice, voire de leur autorité, de l'ensemble d'espoirs et de craintes inadéquats que la philosophie de Spinoza rejette. Non pas donc une histoire de la vérité, une dialectique historique du dévoilement progressif de la vérité, mais une histoire philosophique du rapport affectif que l'homme entretient avec ce qu'il considère comme vrai, une histoire de l'espoir que nous plaçons dans le vrai (symétrique à la crainte qu'il ne soit nulle part à trouver), qui est peut-être une simple histoire de notre vanité.

3. *Conclusion*

Nous avons essayé de montrer que le concept de modernité et le récit historique de son avènement sont sinon incomplets du moins problématiques. Ils excluent de force, sans pour autant l'ignorer, la figure rebelle de Spinoza. La philosophie de Spinoza (et le « spinozisme ») font figure d'exception au sein de l'histoire de la philosophie occidentale parce qu'elles font exploser les catégories historiques

[37] « *Ce ne serait pas seulement nier la liberté humaine et rejeter sur Dieu la responsabilité du mal, ce serait encore résister au témoignage de notre expérience intime et de notre conscience, qui nous font sentir comme nôtre ce que sans l'ombre de raison nos adversaires voudraient reporter à Dieu.*» Leibniz, « De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum » in *Opuscules philosophiques choisis.*, Vrin, Paris, 2001, p. 215

[38] Lettre 19 à Blyenbergh, du 5 janvier 1665. Dans cette lettre, justement, Spinoza affirme que le mal et le péché ne sont rien de *réel*, puisque le réel est *entièrement* positif. « Car, en ce qui concerne le premier point, nous savons que tout ce qui est, considéré en soi sans égard à quoi que ce soit d'autre, inclut un perfection. Dans une chose quelconque, celle-ci s'étend aussi loin que s'étend l'essence même de la chose. »p. 131 et « Puisqu'il en est ainsi, *il suit clairement que les péchés, dans la mesure où ils n'indiquent que de l'imperfection, ne peuvent consister en rien qui exprime une réalité*. » p. 134

[39] D'où la facilité avec laquelle on attachait au « spinozisme » le qualificatif d' « athéisme ». Il suffit de lire Spinoza pour s'apercevoir qu'il n'est nulle part question de la simple *négation* de la réalité de Dieu, ce qu'est l'athéisme, mais au contraire de l'affirmation radicale d'une forme complètement nouvelle de concevoir, de connaître et, surtout, de *vivre* au sein de la divinité, de se vivre soi-même comme l'exprimant d'une certaine manière. C'est par là que le spinozisme, sûrement, nous échappe encore.

et philosophiques qui définissent la modernité. Or, devant ce constant, devant cette anomalie que constitue alors Spinoza, nous avons un choix à faire. *Ou bien* on tente de reconstruire un portait plus adéquat de la « modernité », en l'élargissant par l'inclusion forcée de la philosophie de Spinoza : soit en la plaçant au commencement, faisant du spinozisme l' « origine » de la modernité, soit en la déposant dans son sommet, faisant du spinozisme l'achèvement dernier de la modernité. *Ou bien* faut-il repenser de fond en comble la manière dont nous nous rapportons à l'histoire (et à l'histoire de la philosophie) en tant que telle : la manière dont nous la lisons, l'interprétons, l'écrivons et, finalement, la *vivons*. C'est cette option qui nous semble non seulement la plus cohérente et raisonnable, mais aussi et surtout la plus riche. Telle alternative ne peut être annoncée ici que de manière *programmatique*. Elle annonce pourtant la nécessité, et la légitimité, d'une nouvelle manière de concevoir et de faire l'histoire de la philosophie. Du moins ceci est certain : cette histoire se ferait sans référence à une dialectique téléologique du vrai et prendrait en compte, comme ses éléments constitutifs, les réalités affectives et institutionnelles qui produisent l'énonciation de ce qui est à chaque fois effectivement vécu comme vrai et qui, comme tel, structure nos vies. Les scansions que l'on dessinera dans le tissu de l'histoire seront toujours mobiles et provisoires, efficaces seulement dans la mesure où elles seront utiles, c'est-à-dire dans la mesure où elles nous aideront à mieux comprendre l'histoire concrète de ce qui détermine l'humain à être ce qu'il est et là où il est. Le reste, évidemment, demeure entièrement à faire.

Nous pouvons pourtant terminer en affirmant ceci : Spinoza n'était ni trop en avance, ni trop en retard par rapport à une « modernité » censée désigner une *coupure* radicale dans l'histoire. Il n'y a pas, à proprement parler, quelque chose d'uniforme et de stable qui s'appellerait « modernité ». Nous pouvons cependant risquer l'hypothèse : nous *sommes* et serons toujours modernes, et ceci dans un sens pleinement spinoziste. Si l'adjectif *modernus* dérive effectivement de *modus*, à savoir le *mode* et la manière, la modification *présente* et actuelle de quelque chose, alors l'homme (mais pas seulement) est bien toujours *moderne*. Non pas, bien entendu, dans le sens où il le pensait jusqu'à présent : il n'est pas moderne par rapport à une antiquité ou une « période obscure » avec lesquelles il aurait définitivement et une fois pour toutes rompu. Ce qui veut dire aussi qu'il n'est pas capable de *dépasser* sa modernité, comme si la durée pouvait se scander en périodes ou étapes, chacune exprimant une « essence » nouvelle et radicalement hétérogène aux autres. Mais il est moderne, plus encore, *il a toujours déjà été moderne*, car il est à chaque fois individuellement l'expression finie et déterminée d'une puissance absolument infinie d'exister. Par conséquent il est toujours, comme toute chose, *actuel*, il est toujours « des derniers temps », dans un temps sans temps puisque sa temporalité, ou sa modalité, est celle de la *nécessité de l'être,* c'est-à-dire de son éternité.

Bibliographie

ALTHUSSER, L.
1998 «Éléments d'autocritique», in *Solitude de Machiavel,* Presses Universitaires de France, Paris.

BRAGUE, R.
2008 *Au moyen du moyen âge,* Flammarion, Paris.

BRENET, J.B.
2015 *Averroès l'inquiétant,* Belles Lettres, Paris.

DE LIBERA, A.
2007 *L'archéologie du sujet, t. I – Naissance du sujet,* Vrin, Paris.
2014 *La philosophie médiévale,* Presses Universitaires de France, Paris.

DELLA ROCCA, M.
2003 «A rationalist manifesto: Spinoza and the Principle of Sufficient Reason», in *Philosophical Topics,* vol 31, nos 1& 2.
2010 «*PSR*», in *Philosopher's Imprint* 7.

DERRIDA, J.
1990 «Mochlos, l'œil de l'université – Le principe de raison et l'idée de l'Université», *in Du droit à la philosophie,* Galilée, Paris.

DESCARTES, R.
2000 *Principes de la philosophie,* Vrin, Paris.

FOUCAULT, M.
2001 «Qu'est-ce que les Lumières?», in *Dits et Ecrits II,* Gallimard, Paris.

FREUD, S.
1968 *Métapsychologie*, trad. Laplanche, Gallimard, Paris.

GILSON, E.
1984 *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien.* Vrin, Paris.

GUEROULT, M.
1968 *Spinoza, I –Dieu,* Aubier, Paris.

HEGEL, G.W.F.
1985 *Leçons sur l'histoire de la philosophie,* t. VI – La philosophie moderne, trad. P. Garniron, Vrin, Paris.

HEIDEGGER, M.
1986 *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brockmeier, Gallimard, Paris.
1988 *Qu'est-ce qu'une chose ?,* trad. J. Reboul et J. Taminaux, Gallimard, Paris.
1962 *Le principe de raison*, trad. André Préau, Gallimard, Paris.
1971 *Nietzsche,* t. II, trad. Klossowski, Gallimard, Paris.
1980 *Essaies et conférences,* trad. André Préau, Gallimard, Paris.

HUSSERL, E.
1976 *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale,* trad. G. Granel, Gallimard, Paris.

ISRAËL, J.
2001 *Radical enlightment – Philosophy and the makings of modernity 1650-1750,* Oxford University Press, Oxford.

KOYRE, A
2001 *Études Galiléennes,* Hermann, Paris, 2001.

LEIBNIZ, G.W.
2001 «De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum», in *Opuscules philosophiques choisis*, trad. Paul Schrecker, Vrin, Paris.

LILTI, A.
2009 «Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières? Spinozisme, radicalisme et philosophie», *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 1.

MACHEREY, P.
1992 «L'actualité philosophie de Spinoza», *in Nature, Croyance, Raison –Mélanges offerts à Sylvain Zac*, Ens, Paris.
1992 *Avec Spinoza: études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme,* Presses Universitaires de France, Paris.

MELAMED, Y.
2012 «Spinoza's Deification of Existence», in *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. VI, ed. Daniel Garber and Donald Rutherford.
2013 «The Sirens of Elea: Rationalism, Monism and Idealism in Spinoza», in Antonia LoLordo and Stewart Duncan (ed.), *Debates in modern philosophy: essential readings and contemporary responses*, Routledge, New York.
2013 «Charitable Interpretations and the Political Domestication of Spinoza, or, Benedict in the Land of the Secular Imagination», in Eric Schlisser, Mogens Laerke and Justin Smith (ed.), *Philosophy and its history: aims and methods in the study of early modern philosophy*, Oxford University Press, New York.

MOREAU, P.F.
2007 «Spinoza est-il spinoziste?», *in* Catherine Secrétan, Tristan Dagron et Laurent Boce (ed.), *Qu'est-ce que les lumières «radicales»? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique,* Éditions Amsterdam, Paris.
1996 «Spinoza's reception and influence», in Don Garret (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge.

NEGRI, A.
1994 «L'antimodernité de Spinoza», *in Spinoza subversif*, Kimé, Paris.

NEWTON, I.
1989 *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, t. II, trad. Chastelet, Éditions Jacques Gabay, Paris.

PRIGOGINE, I., STENGERS, I.
1979 *La nouvelle alliance*, Gallimard, Paris.

SPINOZA, B.
(2009 -) *Œuvres complètes,* (sous la direction de) Pierre-François Moreau, Presses Universitaires de France, Paris.
1984 *Éthique*, trad. Bernard Pautrat, Seuil, Paris.
2010 *Correspondance*, trad. Maxime Rovère, Flammarion, Paris.

TOSEL, A.
1992 *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, Aubier, Paris.

VERNIERE, P.
1954 *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Presses Universitaires de France, Paris.

VAN BUNGE, W.
2012 *Spinoza past and présent – essays on Spinoza, spinozism, and Spinoza scholarship*, Brill, Leiden-Boston.
2017 «Spinoza's Life: 1677–1802», *in Journal of the history of ideas*, 78 (2): 211-231.

WHITEHEAD, A.N.
1994 *La science et le monde moderne*, Editions du Rocher, Paris.

SLAVOJ, Z.
2004 *Organs without bodies*, Routledge, New York.