



HAL
open science

“ La statue du commandeur - Spinozisme, immanence et événementialité dans quelques figures contemporaines de la philosophie ”

Charles Ramond

► **To cite this version:**

Charles Ramond. “ La statue du commandeur - Spinozisme, immanence et événementialité dans quelques figures contemporaines de la philosophie ”. Événement et Principe de Raison, Kim Sang ONG VAN CUNG et Thomas DETCHEVERRY, Nov 2018, Bordeaux, Université Bordeaux Montaigne, France. hal-04216451

HAL Id: hal-04216451

<https://hal.science/hal-04216451>

Submitted on 24 Sep 2023

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

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

« La statue du commandeur –Spinozisme, immanence et événementialité dans quelques figures contemporaines de la philosophie »

Par Charles RAMOND, Université Paris 8 / EA 4008 LLCP

Introduction

Remerciements

Événement et principe de raison constituent comme deux exigences ou deux désirs contradictoires pour la philosophie. D'un côté nous penchons forcément, en tant que philosophes, vers le principe de raison, à tel point qu'une des versions les plus populaires du « philosophe » l'identifie au « principe de raison », c'est-à-dire au Pangloss disciple de Leibniz et à son « tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes », qui est sans doute une caricature de Voltaire, mais qui m'a toujours semblé (un spinoziste ne peut pas avoir beaucoup de compassion pour Leibniz) avoir un fond de vérité ; ou encore, la figure populaire du philosophe (mais elles ne diffèrent pas tellement au fond) est celle du « sage » stoïcien, fataliste, qui sait « prendre les choses avec philosophie », c'est-à-dire au fond les accepter telles qu'elles sont. Ce portrait, on le sait, pourrait entre autres nous présenter fugitivement les traits tantôt de Descartes, tantôt de Spinoza.

Je souhaiterais aujourd'hui, donc, m'attarder un moment avec vous sur le cas de Spinoza et de certaines de ses lectures contemporaines. De façon assez frappante, le disciple de Spinoza dans la littérature du 18^{ème} siècle, à savoir le Maître dans *Jacques le fataliste*, ne ressemble en rien à Pangloss. Dans *Jacques le fataliste*, Diderot semble avoir voulu présenter une sorte de chaos absolument imprévisible et presque fou, bien que ponctué régulièrement de « c'était écrit dans le grand rouleau » qui est sa manière de se référer à Spinoza. Mais on n'a pas du tout le sentiment que la référence à Spinoza s'accompagne d'un quelconque ordre des choses, ou de cet ennui poli qui nous saisit à l'évocation de la sagesse... Au contraire, Diderot nous place dans un monde aimable, gai, joyeux, imprévisible, presque révolutionnaire, où le valet n'hésite pas à faire le maître et même à prendre sa place, un monde pas toujours « moral », un monde où il se passe sans cesse quelque chose d'inattendu. Un monde spinoziste, c'est-à-dire événementiel voire scandaleux voire révolutionnaire et démocratique sous l'évocation rituelle de la nécessité ? je ne me prononcerai pas d'emblée, mais laissons-en la possibilité ouverte, comme Diderot le fait à chaque page.

Il est tout de même frappant que, depuis l'origine jusqu'aujourd'hui, la figure archi ou hyper rationnelle de Spinoza, du « more geometrico » de l'Éthique jusqu'au tout dernier scolie, qui oppose comme des images inverses le « sage » et « l'impuissant », ait presque toujours été une figure scandaleuse. Ça ne devrait pas être le cas. Comme on sait, à la différence de Descartes, Spinoza barre soigneusement toute possibilité de surgissement d'un événement dans son système : il refuse toute idée de création originaire (à tel point qu'on a pu soutenir avec vraisemblance qu'il aurait soutenu la thèse de l'éternel retour, ce qui expliquerait bien sûr à la fois son orientalisme prétendu, et l'intérêt que peut lui porter Nietzsche), se situe uniquement dans l'éternité ; il refuse toute réalité à des « miracles », dans le TTP ; il refuse à Descartes, et en soi, toute référence à une « volonté libre » ou à un « libre arbitre », qui sont généralement les sources ou les conditions de possibilité de l'événement. Il refuse en un mot le concept sans lequel on ne voit pas comment un événement ou une événementialité seraient possibles ou pensables, à savoir le concept de « sujet », qui n'a aucune place dans sa philosophie, à quoi on peut rattacher un autre fait significatif, qui est la disparition progressive, sinon totale, dans la philosophie politique de Spinoza, de la référence au contrat social, qui est bien sûr une source d'événementialité fondatrice, fraternelle et virile, comme y ont insisté de façon étonnamment semblable, dans les dernières années du XX^e siècle, Carol Pateman aux Etats-Unis et **Blandine Kriegel** en France. Dans son livre paru il y a quelques mois, à l'automne 2018, *Spinoza – L'autre voie* (500 pages), Blandine Kriegel reprend et développe en effet des thèses déjà présentes dans sa *Philosophie de la république* (qui datait environ de 1990), à savoir que Descartes

et son culte de la subjectivité maitresse d'elle-même aurait été la source des politiques impériales, surtout allemandes (avec le culte de l'empire, à tous les sens du terme, la capacité d'inaugurer par contrat des révolutions impériales, si l'on ose dire), tandis que Spinoza, récusant toutes ces poses inaugurales, événementielles et viriles, soutenant précisément que l'homme « n'est pas un empire dans un empire », n'adoptant donc jamais une posture inauguratrice ou dominatrice, aurait en renonçant aux contrats sociaux typiquement impérialistes posé les bases d'une autre politique démocratique moins en rupture, plus en continuité et en durée, orientée vers la paix et non pas vers le conflit, établissant une transition de la philosophie naturelle vers la philosophie politique par la physicalisation de la politique et par la politisation de la physique, philosophie qui serait encore aujourd'hui adaptée aux questions contemporaines que pose le rapport de l'homme à la nature, alors que la politique événementielle-impériale-dominatrice issue de Descartes serait au contraire à la source non seulement des catastrophes historiques du XX^{ème} siècle, mais des catastrophes environnementales du XXI^{ème}. Je ne me prononce pas ici dès maintenant pour ou contre une telle lecture, il y faudrait plus de temps et de nuances que la durée d'une communication n'en offre, mais je reviendrai tout de même en conclusion sur la possibilité d'une dimension événementielle dans et par le spinozisme.

Ce rapport critique à Descartes fait aussi un des liens plus profonds qu'on ne croit généralement entre Spinoza et Derrida. Spinoza symbolise le marranisme, c'est-à-dire le judaïsme secret. Dans un film intitulé *D'ailleurs Derrida*, où on le voit revenir sur les lieux de son enfance algérienne et juive, Derrida se qualifie lui-même, comme en passant, de « marrane de marrane », déclaration qui ferait de lui un « Spinoza au carré », révélant ainsi une communauté ou du moins un lien profond entre les deux penseurs, ne serait-ce que par l'ambivalence de leur lien avec le judaïsme. Quelques mois avant sa mort, Derrida avait sans doute déclaré : « Alors moi, Spinoza – c'est quelqu'un à qui je n'ai jamais rien compris. Je l'ai enseigné, je le connais un peu, je peux faire un cours sur Spinoza. Mais alors c'est un penseur – bien qu'il soit marrane portugais comme moi – dont l'entreprise philosophique m'est la plus « étrangère possible » (« Dialogue entre Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy », p. 95). La brutalité de cette déclaration – malgré le rappel du rapprochement par le marranisme – n'empêche cependant pas la proximité de fait de Derrida et de Spinoza. Derrida a peu parlé de Spinoza, par comparaison à d'autres auteurs de la tradition. Plusieurs évocations sont cependant significatives : dans *Circonfession*, p. 231 ; dans *Points de suspension*, p. 280 ; dans *Psyché*, p. 310 et suiv. ; dans *Politiques de l'amitié*, p. 146 n. 1 ; dans *Les yeux de la langue*, p. 23, 32, 41, 50, 66 ; dans *Papier Machine*, p. 378 ; dans

Voyous, p 172 ; dans tout le passage d'« *Interpretations at war* », p. 277-279 où Derrida s'interroge sur les silences de Hermann Cohen au moment même où ce dernier parle de Maïmonide et de Ibn Esra, comme de Heidegger en général, sur Spinoza ; et dans l'allusion discrète (en forme de Schibboleth) à Spinoza lorsque, dans « Responsabilité – du sens à venir », p. 168, Derrida dit du mot « corps » qu'il est « de la même farine » que d'autres dont il se méfie –en reprenant donc les mots bien connus de Spinoza dans la conclusion de l'*Appendice* de la *Première partie* de l'*Éthique* (« Tels sont les préjugés que je me suis proposé de relever ici. S'il en reste encore *de la même farine* <*si quaedam hujus farinae restant*>, chacun pourra, avec un peu de méditation, s'en corriger » –Trad. Bernard Pautrat). Outre leur commun rapport complexe à la judéité et à la communauté juive, Derrida et Spinoza sont en réalité proches sur plusieurs points importants : la critique constante de Descartes et de toute métaphysique de l'origine, de la création, et de la liberté comme libre arbitre ; le refus de faire de l'homme un être à part, que ce soit « un empire dans un empire » (chez Spinoza) ou le support d'un « humanisme » spéciste et violent (chez Derrida) ; la cosmologie de l'éternel retour (du fait du caractère inépuisable de la substance chez Spinoza, et de l'universelle itérabilité chez Derrida), Nietzsche faisant ici le lien ; la conception de la philosophie comme herméneutique érudite, et non pas comme *tabula rasa* ou création de concepts ; et sans doute, par-dessus tout, la mise en évidence, par l'un comme par l'autre, de l'impossibilité de distinguer clairement entre « l'intérieur » et « l'extérieur » –le « parasitisme » et « l'invagination » derridien retissant à leur façon les nœuds de « l'immanence » spinoziste, c'est-à-dire de l'inhérence réciproque des modes et de la substance. Et Derrida est particulièrement préoccupé de la question de la possibilité même de l'événement, qui constitue à mon avis un des axes fondamentaux de sa philosophie. Je l'ai déjà évoqué ce matin dans ma question à Bruce Bégout : l'événement n'est pas forcément exceptionnel : derrida finit par le voir partout, à force de minimiser le 11 septembre, et alors il ne sait plus trop quoi penser. Doit-on accepter, si peu que ce soit, la « réalité » de l'événement ? Toute une philosophie de derrida le rejette (différance originaire), toute une autre l'appelle (arrivance messianique). je ne vois que deux possibilités sur lesquelles Derrida me semble buter, ce qui revient à buter sur l'interdit spinoziste : ou bien il n'y a pas du tout d'événement, et tout événement est une nomination disputée (ex : la révolution française) ; ou bien tout est événementiel, ce qui noie l'événement dans la réalité elle-même : tout est événement, une naissance, un sourire, un bonjour, une poignée de main, le simple fait de respirer. Mais je ne vois pas comment distinguer (et d'ailleurs ni Derrida ni personne à ma connaissance ne le voit), dans les faits, certains faits qui seraient objectivement événementiels et

d'autres qui ne le seraient pas. Comme dirait Badiou, je ne vois pas l'index de l'événement.

Certains épisodes de la vie de Spinoza (son excommunication de la communauté juive par le fameux Herem, son indignation devant le lynchage atroce des frères de Witt, avec l'épisode du fameux tract « *ultimi barbarorum* », sa description enflammée à la fin du TTP de l'homme juste qui ne craint pas le supplice pour défendre ses convictions), et plus généralement l'aura de scandale qui a toujours accompagné sa pensée, lui ont conféré un statut de rebelle, voire de révolutionnaire, en contraste saisissant avec sa pensée entièrement tournée vers la rationalité et la nécessité. On peut penser aux lectures de Althusser, Balibar, Bove, Macherey, à la reprise des thèses Spinoziste aujourd'hui par Frédéric Lordon en termes « d'anarchie » (thèse de laquelle je me sentirais assez proche, selon une approche à la Rancière), et avant tout à celle de Toni **Negri**, dont le titre du livre principal, *l'anomalie sauvage*, dit en lui-même à quel point le philosophe de l'ordre de la nature et des démonstrations de la géométrie pouvait être paradoxalement tiré du côté de la rupture événementielle et révolutionnaire : une « anomalie sauvage » ne serait certes pas explicable par le « principe de raison »...

Cette vision d'un Spinoza « révolutionnaire » a été développée, donc, par Antonio Negri dans son livre de 1981 *L'Anomalie sauvage – Puissance et pouvoir chez Spinoza* (traduit en français en 1982 avec des préfaces de Gilles Deleuze, Pierre Macherey et Alexandre Matheron). Le concept de « multitude » est même devenu chez Negri l'étendard de la pensée « alter-mondialiste » anti-impériale / anti-libérale / anti-capitaliste développée dans ses derniers ouvrages écrits en collaboration avec Michael Hardt¹. Cette lecture « révolutionnaire » de Spinoza est soulignée et cautionnée dans la préface d'Alexandre Matheron, de façon d'ailleurs plutôt inattendue, car ses propres thèses, développées dans *Individu et Communauté chez Spinoza*² n'allaient pas dans cette direction, et se voyaient d'ailleurs critiquées sans ménagements dans l'ouvrage de Negri. Quoi qu'il en soit, Matheron reconnaît à Negri le mérite d'avoir mis en lumière « l'immense portée révolutionnaire » de la « doctrine » de Spinoza. Spinoza « critique<rait>

¹*Empire*, Cambridge (Massachusetts) / Londres : Harvard University Press, 2001 ; Tr. fr. par Denis-Armand CANAL, *Empire*, Paris : Exils, 2000. *Multitude : War and Democracy in the Age of Empire*, New-York : Penguin Press, 2004. Tr. fr. par Nicolas GUILHOT, *Multitude : Guerre et Démocratie à l'Âge de l'Empire*, Paris : La Découverte, 2004. *Commonwealth*, Cambridge (Massachusetts) / Londres : Harvard University Press, 2009. Tr. fr. par Elsa BOYER, *Commonwealth*, Paris : Stock, 2012 (puis Gallimard 2013).

²Paris : Minuit, 1969.

en effet comme mystification, selon Negri, toute conception juridique de l'État » (p. 30), et développerait au contraire une politique strictement immanentiste de la « multitude », ce qui le conduirait à rejeter « tout ordre non directement constitué par les masses » (p. 31), c'est-à-dire toute introduction de « médiations » dans la politique. Spinoza aurait ainsi construit une politique de l'immédiateté, de la « spontanéité » d'un « procès constitutif » (p. 34). Il appartiendrait de ce fait à la lignée Machiavel-Marx, aux antipodes de la lignée Hobbes-Rousseau-Hegel. Il aurait ainsi développé une politique « révolutionnaire » en ce qu'il serait le philosophe de la « puissance » <potentia>, opposé à tous les philosophes du « pouvoir » <potestas> (c'est le sous-titre de l'ouvrage).

Negri tire donc Spinoza autant qu'il est possible du côté révolutionnaire, ce qui est une manière bien sûr de l'éloigner du « principe de raison », même si, je le reconnais bien volontiers, la dimension « révolutionnaire » de Spinoza, aux yeux de Negri, ne passe pas par une théorie de l'événementialité entendue comme rupture inauguratrice. Peut-on soutenir qu'un auteur est révolutionnaire tout en y voyant des processus d'auto-développement de la puissance, sans ruptures événementielles inauguratrices. Personnellement je ne le pense pas, et il me semble que Negri, sur ce point comme sur plusieurs autres, a délibérément négligé chez Spinoza des traits qui allaient contre sa lecture, et qui l'auraient plus rapproché du « principe de raison ». Je ne développerai pas aujourd'hui cette lecture critique de Negri, je l'ai développée ailleurs, je me contenterai de deux indications. D'une part l'opposition entre « puissance » et « pouvoir », que Negri juge à ce point fondamentale qu'il en fait le sous-titre de son ouvrage, ne se trouve pas dans les textes écrits par Spinoza. Dans *l'Éthique*, pour ne prendre qu'un exemple particulièrement significatif parmi tant d'autres³, la démonstration de la toute dernière proposition (V 42) considère *potestas* et *potentia* comme synonymes, puisque Spinoza y emploie à deux lignes d'intervalle, comme reprise l'une de l'autre, les expressions « puissance <potentia> de l'homme pour contrarier les affects » et « pouvoir <potestas> de contrarier les affects » :

Et par suite l'esprit, de ce qu'il jouit de cet amour divin ou béatitude, a le pouvoir <potestas> de contrarier les appétits lubriques ; et parce que la puissance <potentia> de l'homme pour contrarier les affects consiste dans le seul intellect, ce n'est donc pas parce qu'on a contrarié les affects qu'on jouit de la béatitude ; mais c'est au contraire le pouvoir <potestas> de contrarier les affects qui naît de la béatitude elle-même.

Plusieurs passages des traités politiques identifient aussi les deux termes.

³En de nombreux endroits, Spinoza néglige de toute évidence la distinction entre *potentia* et *potestas*. Par exemple, *E I 35* est formulée en termes de *potestas*, alors même qu'elle se réfère et s'appuie sur *E I 34*, clef de voûte de la théorie spinoziste de la *potentia*. Même phénomène en *E IV déf 8*, en *E IV app 32 fin*, en *E V 29 dém*.

Dans le *Traité Politique*, Spinoza définit sans doute le « droit » <jus> par la « puissance » <potentia> (TP 2/4) ; mais cela ne l'empêche pas d'écrire, en TP 3/8, que la Cité a « le droit ou le pouvoir » <jus sive potestas [et non pas potentia]> de donner certains ordres. On lit également, en TP 3/3 : « le droit, et par conséquent le pouvoir » <jus, et consequenter potestas [et non pas potentia]>. Si l'on peut admettre certaines différences d'emploi de ces deux termes chez Spinoza, on ne peut donc pas y voir l'antagonisme complet qu'y pose Negri, ce qui ôte force à une grande partie de ses démonstrations.

En outre, il n'y a chez Spinoza non seulement aucun appel à quelque « révolution » que ce soit, pas même implicitement (c'est un terme qui ne fait pas partie de son vocabulaire), mais on trouve au contraire chez lui, de façon particulièrement systématique et frappante, une critique entière, complète, développée, de la « sédition ». Pour Spinoza en effet, sans aucun doute, c'est-à-dire, dans les textes dont nous disposons, une « sédition » est toujours jugée de façon très négative, comme le montrent plusieurs passages parfaitement explicites du TP : « Une société civile, en effet, qui n'a pas éliminé les causes de *sédition*, où la guerre est continuellement à craindre, et où enfin les lois sont continuellement violées, ne diffère pas beaucoup de l'état de nature lui-même, où chacun vit à sa guise en grand péril pour sa vie » ; « Les *séditions*, les guerres, le mépris ou la violation des lois doivent être imputées, c'est certain, non tant à la méchanceté des sujets qu'au régime vicieux de l'État » (5/2) ; « On juge donc insigne à juste titre la vertu d'Hannibal, de ce que jamais aucune *sédition* ne s'éleva dans son armée » (5/3) ; « [...] Les citoyens sont entièrement asservis, et répandent les germes d'une guerre perpétuelle, dès lors qu'ils souffrent qu'on engage des forces auxiliaires, pour lesquelles la guerre est une activité mercantile, et dont la force se multiplie dans les discordes et dans les *séditions* ». Je ne peux pas donner ici, bien sûr, tous les textes et toutes les références, mais je les ai tous consultés de près, et il n'y a pas de contre-exemple.

Plus généralement, le TTP tout entier peut être considéré comme un traité de l'anti-sédition. Les prêtres, au sens le plus général du terme, ont intérêt aux séditions et à leur déclenchement, parce qu'ils ont intérêt à diviser l'État pour l'affaiblir et pour y être plus puissants. La foule <vulgus> hystérique, inconsciente, aveugle, manipulée, inconstante et furieuse, est l'acteur des séditions. Pour provoquer les séditions, il suffit aux prêtres de proclamer que les textes sacrés enseignent quelque chose de théorique sur Dieu (par exemple, sur sa nature), ou sur tout autre sujet, et qu'il importe au plus haut point d'avoir sur ces sujets telle ou telle croyance plutôt que telle ou telle autre. D'un coup alors l'État se divise et se fragilise. Si en effet ce que l'on croit, ou ce à quoi l'on croit, importe à la chose publique, les spécialistes des textes sacrés et donc des croyances auront de plus en plus d'influence. Certaines opinions, ou croyances,

deviendront valables, voire saintes, tandis que d'autres opinions seront être interdites, voire maudites. La liberté d'opinion étant ruinée, on verra apparaître des menteurs, des tartuffes, des hypocrites, des dissimulateurs, mais aussi nécessairement des résistances acharnées à une telle oppression, et donc des discordes, des querelles sans fin, des séditions, la division et finalement la ruine de l'État.

Après avoir décrit le mal de la sorte, le remède imaginé et proposé par Spinoza dans le *Traité Théologico-Politique* (qui est donc bien en cela un traité de l'anti-sédition) consistera à montrer que, contrairement aux apparences, les Écritures et les textes sacrés n'enseignent rien de particulier en matière de foi, d'opinions et de croyances, mais délivrent seulement un enseignement pratique, qui consiste à vivre selon la « vraie règle de vie ». Comme la phrase du Christ devant la foule masculine prête à lapider la femme adultère (« Que celui qui n'a jamais péché jette la première pierre »), la thèse de Spinoza selon laquelle *les croyances n'ont aucune importance* désarme la foule hostile et séditeuse. En effet, si l'on admet que les Écritures n'enseignent rien sur la nature de Dieu, ni sur aucun sujet spéculatif, alors les opinions et les croyances, d'un seul coup, sont libérées. La « liberté de penser ce que l'on veut et de dire ce que l'on pense », qui est l'objet du *Traité Théologico-Politique*, devient effective. Les « prêtres » perdent toute emprise sur les opinions. Il n'y a plus d'opinions sacrées ni d'opinions hérétiques. Il n'y a donc plus de motif de se battre pour des opinions, et l'État cesse d'être affaibli ou divisé. Au fond, dit Spinoza, peu importent les croyances, seuls importent les comportements. Or les comportements relèvent du seul pouvoir politique, qui seul peut déterminer quel comportement est conforme ou non au pacte ou aux lois, sans égard aux motifs ou aux mobiles. La question n'est donc pas de savoir ce que *croient* les gens, mais de savoir s'ils *obéissent* ou non aux ordres ou commandements du souverain. Tout est donc ramené par Spinoza à la question de l'obéissance, question à ce point centrale dans le *Traité Théologico-Politique* qu'elle fait explicitement le lien entre les chapitres consacrés à l'interprétation des Écritures, et les chapitres consacrés à la liberté de penser. Les « hommes remarquables » de la fin du *Traité Théologico-Politique* n'opposent donc pas leur liberté de conscience au pouvoir civil, mais justement aux foules séditeuses qui veulent le renverser. Les « séditieux » essaient de rendre les Magistrats odieux « à la foule ». La foule, poussée par des prêtres à tuer ou à lyncher pour des croyances, veut le supplice de l'homme raisonnable. Pour Spinoza, l'homme droit, l'homme juste, obéit au souverain, mais résiste à la foule. Il ne se trompe pas d'insoumission.

Bien sûr, pour nous qui avons fait de la désobéissance ou de la rébellion un nouveau sacré (puisque les figures que nous valorisons par-dessus tout sont

des résistants, de Antigone à Mandela, en passant par Jeanne D'Arc, Rosa Parks ou le Général de Gaulle), l'idée d'une émancipation par l'obéissance apparaîtra comme étrange, voire saugrenue, voire inacceptable. Mais Il y a chez Spinoza, me semble-t-il, quelque chose de l'attitude pascalienne vis-à-vis de la morale, de la politique et de l'obéissance. Une position, dirais-je, non seulement sceptique mais bien anarchiste, raison pour laquelle je mentionnais Rancière et Lordon au début de cet exposé. Chez Pascal, les ignorants obéissent à la loi parce qu'ils la croient bonne ; les demi-habiles résistent à la loi lorsqu'ils la croient mauvaise ; les savants (ou les sages) obéissent à la loi bien qu'ils sachent (ou parce qu'ils savent) qu'elle n'est ni bonne ni mauvaise, mais seulement nécessaire. Ces trois figures ne désignent pas des individus distincts. Elles cohabitent et luttent en chacun de nous, selon les occasions et les moments. L'ignorant et le semi-habile, en chacun de nous, sont encore dans le théologico-politique, parce qu'ils règlent leur obéissance à la loi sur leur appréciation de la loi comme « bonne » ou « mauvaise ». Seul l'habile (ou le sage, pour reprendre le terme spinoziste), qui obéit à la loi sans la soumettre à un travail de « justification » extérieure, théologique ou morale, parvient de temps à autre à la libération engendrée par la séparation du théologique et du politique. De ce point de vue, il y a parfaite compatibilité entre l'obéissance à la loi (« il a quatre laquais ») et l'émancipation.

Le TP, bien plus sombre que le TTP, car écrit après plusieurs années de guerre très dure entre la Hollande et la France, et notamment en l'année 1672, où les Hollandais allèrent jusqu'à détruire volontairement les digues pour inonder leur propre pays, période aussi de très graves troubles intérieurs ; le TP, donc, construit sans aucun doute, explicitement, un conservatisme politique. Zourabichvili a bien eu raison, sans doute, de qualifier de « paradoxal » ce conservatisme spinoziste, il n'en demeure pas moins un conservatisme, qui s'accorde en profondeur avec les tendances les plus caractéristiques du spinozisme : à savoir la valorisation constante de la « durée » des choses comme indice ou index de leur rationalité (car une chose singulière très contradictoire, très déchirée intérieurement, par exemple par des fixations affectives divergentes, ne peut pas se maintenir longtemps dans l'existence). C'est tout de même le moment de rappeler la formule fondamentale qui régit chez Spinoza les choses singulières : que chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être. Si rien ne vient faire obstacle, une chose singulière persévérera toujours dans son être, et manifestera en cela à la fois sa puissance et sa rationalité. C'est une des raisons pour lesquelles Spinoza faisait de la « démocratie », à la fin du TP, le « régime absolu », c'est-à-dire le plus proche de la nature, c'est-à-dire le plus puissant, c'est-à-dire précisément le régime le plus capable de se régénérer et de persévérer dans son être, plus encore, précisait

Spinoza, que les régimes despotiques apparemment les plus puissants, par exemple les turcs.

On voit donc, par tout cela, quelle violence interprétative Negri doit faire subir à Spinoza pour le tirer principalement du côté révolutionnaire, c'est-à-dire pour le tirer plutôt du côté « événement » que du côté « principe de raison ». Je ne cherche pas (du moins ce n'est pas mon but principal) à critiquer Negri entièrement : car comme tout un chacun, je suis sensible à la force parfois irrésistible qui émane de la philosophie de Spinoza, et qui fait qu'il a si souvent été considéré comme révolutionnaire (même en un sens large) par des penseurs si éminents qu'ils ne se trompaient certainement pas entièrement. La difficulté conceptuelle vient plutôt d'accorder chez Spinoza (et à vrai dire en soi) les deux dimensions : d'un côté la rationalité, le principe de raison, qui a forcément une dimension conservatrice et anti-événementielle ; de l'autre la puissance renversante de la doctrine, sa dimension irruptive en même temps qu'émancipatrice et libératrice.

Cette conciliation de la continuité rationnelle et de la rupture événementielle est précisément ce que tente **Badiou** depuis plusieurs décennies, et c'est pourquoi bien sûr il a toujours porté une attention particulière à Spinoza, et notamment dans le troisième et dernier tome, tout récemment paru lui aussi, de *l'être et l'événement*, intitulé *L'immanence des vérités* – un titre spinoziste s'il en est.

Badiou a bien vu, d'abord, qu'on ne pouvait pas délier « sujet » et « événement ». Qui voudrait proposer une conception de l'événement devrait proposer une conception du sujet, car l'un ne pouvait pas aller sans l'autre. Bien sûr, il n'y avait aucun risque de voir Badiou construire un sujet cartésien, doté d'une âme indépendante du corps, et d'une volonté infinie. Badiou a suffisamment insisté sur la dimension « matérialiste » de sa philosophie. Mais chez lui, avec une grande cohérence, l'horreur du nombre et du compte qui caractérise la plupart des philosophes contemporains, de Meschonnic à Rancière en passant par Derrida, et qui fait qu'il va toujours rencontrer la philosophie entièrement quantifiée de Spinoza comme un problème, cette horreur du compte, donc, qui se montre au goût de Badiou comme de Rancière pour la notion de « surnuméraire » (car l'événement est toujours, d'une façon ou d'une autre le « surnuméraire »), cette horreur du compte, donc, se porte non seulement chez Badiou sur le capitalisme et sur la société des échanges économiques généralisés dans laquelle nous vivons, mais aussi sur les comptes démocratiques (par où bien sûr il est au plus loin de Spinoza, même s'il parle peu

de la politique spinoziste). Badiou est en effet l'un des seuls philosophes contemporains importants (à vrai dire, peut-être le seul, je n'en connais pas d'autre) à s'être clairement, expressément et constamment opposé à la démocratie du moins telle que nous la connaissons et la pratiquons. C'est bien évidemment une des dimensions de sa filiation platonicienne.

Mais au nom de quoi combattre le règne de la quantité ? Je veux dire par là la quantité numérique, extensive, arithmétique, celle qu'on trouve dans les comptes tout simples de la politique le soir des élections : des additions et des soustractions, rien de plus. Toute la philosophie de Spinoza est de ce point de vue (c'est ma lecture) une philosophie de la quantité extensive (de la composition des choses singulières aux augmentations et diminutions de la puissance d'agir. Au nom de quoi, donc, combattre cette quantification qui débouchait trop facilement sur la quantification des échanges économiques et des comptes démocratiques. Toute la difficulté philosophique était là, pour un philosophe qui ne voulait en aucune manière sortir du matérialisme et de la rationalité. Deleuze avait proposé de recourir à la quantité intensive, ce qui était en soi une voie sans issue, et ne correspondait à rien dans les textes de Spinoza. Badiou devait donc proposer une figure du sujet, seul capable de faire obstacle à l'objectivation universelle –un sujet révolutionnaire, par exemple–, mais sans pour autant y faire place à quelque forme d'irrationalité que ce soit –sans revenir donc au sujet infiniment libre de Descartes, ni au sujet transcendantal kantien, ni au « choix existentiel » du sujet « condamné à être libre » développé par Sartre dès 1943 dans *L'Être et le Néant*, puis illustré dans la plupart de ses œuvres postérieures.

Cette théorie d'un « sujet non irrationnel », ce « mouton noir conceptuel », comme l'appelle Badiou lui-même (*Théorie du Sujet*, p. 205) s'appuie sur tout ce qui, dans les mathématiques, peut indiquer rationnellement quelque « coupure », quelque « excès », ou quelque « torsion » : des points d'« indiscernabilité » ou d'« indécidabilité » à l'intérieur même de la mathématique et de ses propres procédés. L'originalité de Badiou va donc être de déterminer une figure du « sujet » qui soit, tout comme ces étrangetés mathématiques, un point d'irrationalité, si l'on ose dire, immanent à la rationalité elle-même, et non pas extérieur à la rationalité : une limite immanente à l'immanence du compte, une limite au « règne de la quantité » provenant de la quantité même. Cette harmonique fondamentale (exception dans l'immanence) se retrouvera dans toute la théorie de « l'événement » développée dans l'ouvrage de 1988.

Le rapport de la diagonale au côté du carré, ainsi, pourra venir « en position de sujet » dans le contexte de la mathématique grecque (TS 219). Les

nombres que l'on appelle « irrationnels » sont en effet, bien qu'insaisissables par elle, immanents à cette rationalité mathématique. De même, Badiou accordera la plus grande importance au théorème de Cantor selon lequel le Cardinal des parties d'un ensemble donné est toujours « en excès » sur le Cardinal des éléments de cet ensemble, même lorsqu'il s'agit d'ensembles ayant une infinité d'éléments, comme par exemple l'ensemble des entiers naturels. Cet excès du nombre des parties sur le nombre des éléments est impossible à saisir, à nommer, ou à présenter (aucun nombre disponible n'en est capable), bien qu'on puisse le démontrer, et donc avoir la certitude de son existence (TS 235). C'est là encore une figure possible pour un sujet ou un événement à la fois immanents et en exception à une certaine configuration rationnelle.

En outre le sujet, selon Badiou, non content d'être en exception ou en excès par rapport à tout « état d'une situation », n'est donné qu'au futur antérieur d'un « il aura eu lieu » (EE 431). Nous ne connaissons de « sujets » que rétroactivement, dans la commémoration fidèle de leurs « traces » (TS 151). Si en effet un sujet pouvait être donné, ici et maintenant, il pourrait aussitôt être saisi dans le monde, décrit, objectivé, et ne serait donc plus un sujet. Pour échapper à cette prise, le sujet ne peut apparaître, ainsi, que dans une « torsion », dans une « antécédence à soi » (TS 158) qui est aussi bien une « succession à soi », selon une dualité, voire une multiplicité, que Badiou se plaît à reconnaître en plusieurs lieux et moments fondateurs de notre histoire, forcément très rares : fondations d'Églises (le Christ, Saint Paul), de Partis (le parti communiste, Lénine, Staline), de mouvements de pensée (la psychanalyse, Freud puis Lacan), ou d'une tradition de commémoration liée à l'irruption, à l'éclair, d'événements très singuliers (la Commune de Paris, Mai 68).

Dans le dernier tome de *l'être et l'événement*, Badiou revient sur l'ensemble de son impressionnant parcours. Il est convaincu que les mathématiques, plus précisément la théorie des ensembles et les mathématiques de l'infini, permettent de donner une consistance théorique à ce qu'il a toujours cherché, à savoir la jonction sur des points singuliers (événements politiques, scientifiques, artistiques, amoureux, pour reprendre sa quadri-partition), du singulier événementiel et de la rationalité la plus rigoureuse. On ne peut s'empêcher de penser qu'il y a là une des requêtes les plus anciennes de la philosophie : faire peser l'absolu, ou l'éternité des vérités, en des points particuliers. Et on ne peut s'empêcher que cette requête est tout spécialement explicite chez Spinoza, soit qu'il déclare que les démonstrations sont « les yeux de l'âme », en Ethique V 23, soit qu'il consacre une partie de la 2^e partie et une autre de la 5^{ème} partie de l'Ethique à définir et à caractériser la « science intuitive », plus familièrement appelée « connaissance du troisième genre », qui est le fantasme absolu, le graal de la philosophie, à savoir le point

de jonction du singulier et de l'universel, du temporel et de l'éternel.

Bien que cette ambition soit donc non seulement présente, mais développée et théorisée chez Spinoza, Badiou consacre des développements nourris, dans *l'immanence des vérités*, à montrer que, pour des raisons tenant principalement à l'insuffisance des mathématiques de l'infini au XVII^e siècle, Spinoza n'a pas pu et ne pouvait pas mener à bien ce projet. Pourtant, il fait une grande partie du chemin avec Spinoza :

Quelques textes : p.20 : « Le fait que les vérités dépendent, quant à leur surgissement, d'un appareillage événementiel subjectivé, n'interdit nullement qu'une fois œuvrées dans un monde, elles sont absolues en un sens précis, qui est, on le verra, leur inscription définitive dans des classes infinies que j'appellerai, avec Spinoza, les attributs de l'absolu ». p.283 : « un usage moderne de la notion spinoziste d'attribut est requis pour penser la totalité des quatre voies d'accès à l'infini ». le chapitre C15 commence par un sous-chapitre intitulé « sur les traces de Spinoza » ; 371 : badiou « retrouve » « la triplicité de Spinoza en ce qui concerne l'infini » ; 531 : tout un développement où badiou déclare son accord avec, comme il le dit, « ce que dit magnifiquement Spinoza », à savoir que le vrai est « index sui » (le pb est que Spinoza n'a sans doute pas dit ou écrit cela, mais peu importe, cela fait partie des légendes de la philosophie qui sont devenues vraies).

Badiou suit Spinoza sur l'idée que toute physique suppose une mathématique, ou « référentiel absolu » ; et sur le fait que ce référentiel « touche à l'infini » (37) ; il diverge néanmoins de Spinoza quant au fait que cet absolu ne peut prendre, comme c'est le cas chez Spinoza, la forme de l'Un (38) (car le point fondamental chez Badiou est que la réalité ne déploie que du multiple sans un) ; il pose explicitement la question de l'insertion de l'infini dans le fini chez Spinoza aux pages 174 et suivantes. Sans doute, reconnaît Badiou, la substance en tant que totalité absolument infinie est cause de chaque chose singulière, globalement. Et il pose la question : « l'infini ne pourrait-il pas apparaître au régime de la césure, de l'interruption, de la rupture de la chaîne ? Ne pourrait-il être une forme de ce que moi j'appelle un événement, soit une rupture locale infinie de l'ordre réglé des choses finies ? » Si Badiou avait pu répondre « oui » à cette question, sa propre philosophie de l'être et de l'événement aurait été entièrement compatible avec celle de Spinoza. Mais justement, Badiou apporte au contraire, immédiatement, une réponse négative : « Spinoza interdit explicitement cette possibilité », en quoi, précise Badiou, il y a chez Spinoza une très forte « clause de finitude », « à savoir

l'inexistence de toute occurrence effective, localisée, de l'infini dans une chaîne nécessaire de choses finies ». Cette réponse pourrait étonner, puisque nous savons tous que chez Spinoza Dieu est cause immanente de toutes choses. Mais Badiou précise bien que, ceci reconnu, aucun infini spécifié, par exemple les attributs, ne produit autre chose que de l'infini (c'est la théorie des modes infinis) et que de même, la chaîne des causes et effets finis ne débouche jamais dans l'infini. Il y a donc disjonction des deux chaînes, et selon Badiou la philosophie de Spinoza ne réalise pas ce qu'elle promet, à savoir l'insertion de l'infini (figure de l'événementiel selon lui) dans la chaîne des causes finies. 176 : « la totalité divine est immanente à la causalité générale, mais il n'y a pas de présence immanente de l'infini dans les déterminations de la finitude ». Par conséquent, conclut Badiou, toute finitude (chez Spinoza) « est une finitude pure », et « tout ce qui est fini n'a en réalité affaire, dans l'univers qui est le sien, qu'à ce qui est fini ». Badiou juge ici la lucidité de Spinoza « admirable » (175), mais il déclare aussitôt : « Quant à moi, n'étant pas spinoziste, je n'admets pas un concept de la nécessité qui impose une clôture du fini sur lui-même. Je pense et même j'observe qu'il peut y avoir une interruption, une césure, une rupture, une « exception », témoignant d'un surgissement de l'infini dans le fini ». Il s'agit bien évidemment de la façon pour Badiou de formuler l'immanence de l'événementialité que j'évoquais plus haut en parlant de *l'être et l'événement* et d'autres de ses ouvrages.

On pourrait penser que la question est réglée, que Badiou n'est pas spinoziste... encore qu'il est manifeste qu'il présente *l'immanence des vérités* (c'est-à-dire, en clair, l'immanence de l'infini et de l'éternel dans le fini, c'est-à-dire l'immanence de l'événement au cœur de l'enchaînement rationnel des causes et des effets) comme une reprise exacte de la question de Spinoza, à laquelle il apporte la ou les réponses que Spinoza ne pouvait pas apporter. C'est donc sur le fond une très grande proximité. Mais bien plus, Badiou déclare comme latéralement, p.207, son entier accord avec la fameuse déclaration de Spinoza selon laquelle nulle chose ne peut être détruite sinon par une cause extérieure, qui entraîne que notre mort nous est toujours extérieure, et qu'un homme libre ne pense à aucune chose moins qu'à la mort (IV 67 sauf erreur), proposition donc Meschonnic m'avait dit qu'elle le fascinait au plus haut point. Or avons-nous là une « clause de finitude » ? n'est-ce pas au contraire, chez Spinoza, la présence manifeste de l'infini (ou si l'on veut de l'indéfini) dans le fini ? tant qu'aucune cause extérieure ne vient me détruire, je persévérerai dans l'existence, qui peut donc être conçue, dans certains cas, comme la différence toujours renouvelée de la destruction, qui à la limite se confond avec l'immortalité ou avec l'éternité. J'ai donc l'impression que la clause de finitude est ici quelque peu levée, et qu'on pourrait soutenir que le l'infini est immanent

au fini, d'une autre façon encore qu'à travers la causalité divine. Il y a chez Spinoza, me semble-t-il, une infinité du fini lui-même, qui n'a pas besoin ainsi d'un supplément d'infini divin. De là peut-être ce singulier enthousiasme qui a si souvent saisi les lecteurs de Spinoza, et qui tient selon moi, entre autres choses, à cette infinité immédiate des choses singulières. Il faudrait de longues discussions, nous n'en avons pas le temps aujourd'hui, je voulais seulement indiquer cette possible entrée dans une discussion avec Badiou au sujet de l'événementialité et du principe de raison chez Spinoza.

Je vous remercie de votre attention.