



HAL
open science

Alterluminosité des modernes

Nassif Farhat

► **To cite this version:**

Nassif Farhat. Alterluminosité des modernes. Problèmes de la modernité, Delphine Antoine-Mahut et Samuel Lézé, Nov 2023, Lyon (ENS Lyon), France. hal-04294638

HAL Id: hal-04294638

<https://hal.science/hal-04294638v1>

Submitted on 21 Nov 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.

Alterluminosité des modernes

1. A la question de savoir si l'on peut parler de la « modernité » comme d'un projet unique, Leo Strauss, dans un texte de 1984 intitulé « Les trois vagues de la modernité », répond en ces termes : « Rien n'est plus caractéristique de la modernité que l'immense variété et la fréquence des changements radicaux qu'elle inclut. Variété si grande qu'on peut douter de la possibilité de parler de la modernité comme de quelque chose qui forme un tout ». Pour Strauss, en tant que projet politique, mais également en tant que période historique, la modernité se caractérise donc d'abord par sa pluralité interne ; elle est l'ensemble qui subsume des « temps modernes » hétérogènes. Elle consiste autrement dit, et c'est un paradoxe dont il faudra se souvenir, en une ère des « changements radicaux », faite de plusieurs révolutions successives, qui trouve elle-même ses racines dans un changement inaugural, une révolution unique et décisive. Je cite Strauss : « Par modernité, nous entendons une *modification radicale* de la philosophie politique pré-moderne ; une modification qui apparaît d'abord comme un *rejet* de la philosophie politique pré-moderne ». A cette modification, qui paraît à vrai dire fonctionner en deux temps, Strauss donne ainsi deux noms : Machiavel et Hobbes ; ces derniers, selon une vague chronologie, forment la « première vague » de la modernité, à laquelle succéderont celle de Rousseau, et celle de Nietzsche.

M'importe ici moins les justifications straussiennes de ce découpage, en fait dicté par une archéologie des systèmes politiques contemporains, que la fonction de seuil de la modernité qu'il accorde au moment que d'autres appellent « l'âge classique » : les XVII^e et XVIII^e siècles. Il correspond, peu ou prou, à celui du « radicalisme philosophique du début des Lumières européennes » que Jonathan Israël, dans *Les Lumières radicales*, sous titrées « La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité », inscrit dans les années 1650-1660. Les Lumières radicales, écrit-il sans nuance, « qu'elles fussent fondées sur des prémisses athées ou déistes, refusaient tout compromis avec le passé et entendaient balayer entièrement les structures existantes ». C'est là encore, si l'on veut, le moment qu'Etienne Balibar, au chapitre 5 de *Citoyens Sujet*, identifie comme la première modernité, « assignable, [je le cite], à l'âge classique et à sa problématique de la souveraineté comme transcendance (dont relèvent des penseurs aussi différents que Descartes et Hobbes, Rousseau formant le bord extrême) ». Il s'agit, dans tous les cas, de déterminer la modernité comme une configuration historico-théorique donnée, cohérente et autosuffisante, corrélant ce que Foucault, dans « Qu'est-ce que les Lumières », avait voulu décorrélérer pour en faire une alternative, à savoir « une période de l'histoire » et « une attitude ». Selon la définition qu'en donne Elodie Cassan, dans *Genèses de la modernité philosophique*, cette dernière serait « l'articulation d'une catégorie historique désignant les XVII^e et XVIII^e siècles et d'une démarche de rupture philosophique et scientifique avec les acquis aristotéliens », voire avec le passé en général.

Toutefois, il n'est pas sûr que nous puissions parler davantage comme d'un tout de cette « première modernité » que de l'ensemble des « temps modernes ». Car en effet, l'âge classique paraît lui-même devoir être divisé en deux, et recevoir une frontière interne, sauf à recouvrir tout à fait une large part de son histoire philosophique et littéraire, dont une des caractéristiques est précisément d'avoir opéré à couvert. Il y aurait alors, d'une part, au XVII^e siècle, la période du libertinage, c'est-à-dire celle de la philosophie érudite et élitaire, nourrie d'autorités antiques

et pratiquée dans des cercles privés ; et, d'autre part, au XVIIIe siècle, la période des Lumières, c'est-à-dire celle de la philosophie rationnelle et populaire, contestant les autorités et pratiquée au grand jour. D'une part, au XVIIe siècle, une période où domine le manuscrit clandestin, qui, à l'insu de la censure, s'échange et se copie dans les milieux hétérodoxes ; et au XVIIIe d'autre part, l'ère du triomphe de l'imprimé, où les manuscrits du siècle précédent sont réécrits, passés sous presse et divulgués au public. Paradoxalement, donc, le premier des deux moments de la « première modernité » serait un moment prémoderne, pour ne pas dire antimoderne : celui, par exemple, du *Theophrastus redivivus*, un manuscrit anonyme latin datant de 1659, attribué à Guy Patin et auxquels auraient collaboré Gabriel Naudé et Pierre Gassendi, que l'on peut, schématiquement pour commencer, opposer à l'imprimé anonyme, *L'interprétation de la nature*, publié par Diderot en 1753, en même temps que le troisième tome de l'*Encyclopédie*.

Alors que le Diderot révèle l'influence de Bacon, Guy Patin est d'abord un émule d'Aristote, comme l'indique son nom d'emprunt, Théophraste d'Erèse, discipline et successeur d'Aristote à la tête du Lycée. Diderot, des § 39 à 41, discute ses contemporains, Newton, Leibniz et Benjamin Franklin, quand Patin ne cite aucun moderne, et se réclame d'une tradition sous-terrainne d'athée remontant à Protagoras, via, entre autres, Epicure, Lucrèce, Sextus Empiricus, et Vanini. Diderot, enfin, affirme au §4 que « nous touchons au moment d'une grande révolution dans les sciences », enjoint §40 les philosophes à « rendre la philosophie populaire » et souhaite qu'ils « *marchent en avant* » - formule précisément utilisée dans l'*Encyclopédie* pour définir le « progrès » : « mouvement en-avant ». Au contraire, Patin récapitule, comme l'avait fait Théophraste d'Erèse, les opinions de ses prédécesseurs, et compose, c'est le sous-titre du livre, une « *historia de iis quae dicuntur* » (« une histoire de ce que ces derniers ont dit des dieux, du monde, de la religion, de l'âme » etc) ; il affirme, au début du premier chapitre du premier livre, que « *difficile est negare deos, si in concione quaeratur, sed in familiarium sermone et consessu facillimum* » (trad. Gengoux : « Il est difficile de nier les dieux si la question se pose dans une assemblée, mais très facile dans un discours et une réunion entre familiers ») ; enfin, dès son préambule, et au nom d'une vision cyclique de l'histoire des hommes et des idées (je cite en français : « Aristote a dit que la philosophie a été indéfiniment renouvelée et qu'il y a eu indéfiniment les mêmes opinions [...] ; les mêmes hommes, les mêmes siècles, toujours et toujours reviennent sur scène »), Guy Patin se positionne non en faveur des *novatores*, mais des *authores*, et insiste, non sur la modernité ou la « nouveauté », mais sur la « très grande antiquité » de la secte dont il se réclame : « *Non nova est authorum secta ; antiquissima illa est* ».

En somme, au projet de rénovation libertine du passé succéderait, au tournant du siècle, le projet d'innovation moderne des Lumières, en même temps qu'à l'idéal ésotérique des uns succède l'idéal exotérique des autres. Initialement fermés à l'avenir comme au public, les philosophes s'y ouvriraient peu à peu. Pour le dire autrement, le passage chronologique du premier au second moment, du moment pré-moderne au moment moderne de la première modernité, serait coordonné à une certaine topologie : au mouvement progressif de l'avant vers l'après correspond un mouvement du dedans vers le dehors. C'est de cette double opposition, de cette chronotopie de la modernité telle qu'on la conçoit d'habitude, que rend compte la belle thèse de Geneviève Artigas-Menant, au titre éloquent : *Du secret des clandestins à la propagande voltairienne*. Jean-Pierre Cavaillé ne parle pas d'autre chose, lorsqu'il évoque,

dans *Dis/simulation*, « ce paradoxe historique, inaugural de la modernité, [celui] de la publication du secret ».

2. Reste pour lors à savoir si ce modèle historiographique, qui pense le rapport des Lumières imprimées au libertinage manuscrit selon le schème de la contradiction et de la postériorité, et dans les termes du franchissement d'un seuil interne à la modernité, peut rendre compte de la complexité du phénomène clandestin à l'âge classique. En vérité, et à bien des égards, les deux temps en question ne paraissent pas tant successifs que simultanés. En ce qui concerne les rapports du manuscrit à l'imprimé, l'on sait aujourd'hui que de nombreux textes ont continué à circuler de main en main, de copie en copie, jusqu'après 1750, sans qu'il ait jamais été question de les passer sous presse. En ce sens, l'imprimé ne serait pas l'avenir et l'accomplissement du manuscrit ; il n'est pas sa modernité, bien au contraire. En témoigne le cas du *Mémoire* de Jean Meslier, manuscrit antérieur à 1729, que Voltaire publiera en 1762 dans une version fortement remaniée, sous le titre *Extrait des sentiments de Jean Meslier* : au manuscrit clandestin initial, violemment révolutionnaire en politique, radicalement matérialiste et athée, par conséquent moderne au sens où il ferait rupture, fait place un abrégé très mesuré, politiquement plus transigeant, et parfaitement déiste. L'imprimé, on le voit, marquerait donc ici un recul idéologique. Le manuscrit à l'âge classique, comme l'écrit Artigas-Menant dans « La plume et les Lumières », « loin d'être un instrument du passé [...], est un instrument de la modernisation des idées, de leur adaptation, de leur pénétration dans les esprits. [II] n'est pas un pis-aller, [mais] une tactique. Il n'est pas seulement un outil de diffusion, [mais encore] l'outil majeur du progrès de la pensée des Lumières ».

De la même manière, l'on aurait du mal à souscrire à l'idée téléologique que se fait Habermas de la modernité, lorsqu'il affirme, dans *Le discours philosophique de la modernité*, que « le monde moderne se distingue du monde ancien par le fait qu'il s'ouvre à l'avenir », et qu'il faudrait dater de Hegel « la relation interne entre modernité et rationalité ». En vérité, il n'y a pas, au sein de l'âge classique, deux temps, irrationaliste puis rationaliste, conservateur puis progressiste : Guy Patin, j'y reviens, s'il peut paraître pré- ou anti-cartésien par son obédience aristotélicienne, n'en est pas moins le contemporain de Descartes, et il faut rappeler que son titre, *Theophrastus redivivus*, est autant une revendication de filiation avec Théophraste d'Erèse, qu'une contestation, au nom de la science rationnelle, d'un autre livre paru en 1653 sous le même titre, *Theophrastus redivivus*, mais qui faisait référence à Paracelse, l'alchimiste dont le prénom est aussi Théophraste. J'ajoute, pour faire écho à Foucault, qui affirme dans *Le discours philosophique* que la modernité se caractérise par un certain rapport de la pensée à son propre maintenant, que c'est précisément là ce qui se joue dans le *Theophrastus* : l'anonyme écrit en effet dans le préambule, que le fait de réécrire « aujourd'hui » (*hodie*) ce que Théophraste avait écrit « autrefois » (*olim*), « *non erit intempestivum* », cela ne sera pas *intempestif*, c'est-à-dire à la fois inutile et inactuel. En somme, au souci de l'avenir que trahit le futur, *erit*, il associe celui de l'actualité, *non intempestivum* : il est bien en ce sens moderne.

A l'inverse, et là encore je ne prends à témoin que d'infimes symptômes, l'on pourrait relire *L'interprétation de la nature* de Diderot, et s'apercevoir que la « grande révolution dans les sciences » évoquée au §4 n'est jamais que le tarissement de la science géométrique, au profit d'un regain pour « la morale, les belles lettres, l'histoire de la nature et la physique expérimentale ». La géométrie, écrit-il, « s'arrêtera tout court. [...] On n'ira point au-delà ». La

révolution, en d'autres termes, n'a pas pour lui le sens d'un pas en avant décisif, d'un perfectionnement linéaire et orienté vers l'avenir, mais celui d'un retournement périodique, pas si distant qu'on le croyait de l'idée cyclique de l'histoire que se fait le *Theophrastus*, et, paradoxalement, beaucoup moins progressiste que n'avait pu l'être un demi-siècle avant lui Fontenelle, alors figure centrale de la pensée libertine. C'est lui, qui dans une lettre à Marsigli, parle des « philosophes modernes » comme de ceux qui, « n'étant plus fixés par aucune autorité, cherchent et chercheront toujours » ; c'est le même qui, en 1688, au moment de la première querelle, dans *La digression sur les anciens et les modernes*, affirme que « la justesse du raisonnement [dans les sciences], se perfectionne avec une extrême lenteur, [mais] se perfectionne toujours », et qu'il « est évident que tout cela n'a point de fin ».

A ceux, enfin, qui voudraient voir dans l'apparente succession des Lumières au libertinage celle d'un progressisme à un passéisme, on pourra encore opposer l'article « Progrès » de l'*Encyclopédie*, qui étonne, non seulement par sa brièveté, témoin de ce que le « progrès » ne constitue pas un enjeu pour l'époque, mais encore par le premier exemple choisi pour illustrer la définition « mouvement en-avant » : « le *progrès* du soleil dans l'écliptique ». Cette illustration est en effet doublement rétrograde : d'abord, parce que le progrès dans une écliptique n'est rien qu'un mouvement circulaire de retour au point initial – donc, exactement l'idée que le *Theophrastus* se fait de l'histoire ; ensuite, parce qu'elle reste géocentrique, en faisant du soleil, et non de la terre, le sujet de cette rotation.

De ces quelques éléments, je déduis simplement l'impossibilité de diviser la première modernité en deux moments hétérogènes, contradictoires, et successifs : les Lumières sont déjà dans la production libertine, et bien des caractères de la tradition libertine restent actifs dans les Lumières. L'une n'est pas postérieure à l'autre, quand bien même elle s'en distingue ; les deux sont bien contemporaines, même si elles sont hétérogènes. Ce n'est pas simplement, comme le suggérait Strauss dans l'article dont nous partions, qu'« il peut y avoir aux Temps Modernes des penseurs qui ne pensent pas de manière moderne », mais qu'il y aurait deux manières d'être moderne dans le même temps. La première modernité, en ce sens, ne serait pas double, mais duelle ; s'y confondraient deux âges parallèles et concurrents : ceux de la lumière et de l'ombre, les clandestins et les Lumières. En un sens, c'est bien à cette duplicité interne que renvoie Yves Citton, lorsqu'il envisage la possibilité d'une « altermodernité des Lumières » ; c'est bien, aussi, à cet « enchevêtrement inextricable », selon l'expression de Gianni Paganini, que réfère Antoine Lilti, lorsqu'il sous-titre un livre récent : « ambivalences de la modernité ». Je préférerais, pour ma part, parler d'une anisochronie de la modernité, à partir de la distinction foucaldienne entre « le contemporain du discours philosophique (ce qui, appartenant à la même table objective des temps, lui est « synchrone ») » et son « isochrone », qui construit dans le texte une même temporalité. Anisochrones, les deux âges de la première modernité appartiendraient en même temps à deux moments différents.

Pour finir sur ce point, je voudrais toutefois retenir de la formule d'Antoine Lilti, « ambivalences de la modernité », l'idée selon laquelle il serait nécessaire, pour penser la coalescence de ces deux âges en un même temps, de recourir à une théorie de la valeur, plutôt qu'à celle du sens de la modernité. Rappelons en effet, bien que ce soit maintenant une évidence, que le nom « modernité » n'existe pas à l'âge classique, et que le sens positif de l'adjectif en usage n'est pas du tout fixé aux XVIIe et XVIIIe siècles ; il a simplement la valeur déictique du latin dont il dérive. Est « moderne », lit-on dans Furetière en 1690, « ce qui n'est pas

ancien » ; et dans l'Encyclopédie, « ce qui est nouveau, de notre temps, en opposition à ce qui est ancien ». On se reporte alors à l'article « Ancien », à l'entrée « Ancien, vieux, antique », et l'on peut lire : « Ce qui est récent n'est pas *vieux*. Ce qui est nouveau n'est pas *ancien*. Ce qui est moderne n'est pas *antique*. » On peut donc dire qu'à l'âge classique, « moderne » n'a aucun contenu positif : l'on n'en trouve le plus souvent que des définitions formelles, négatives et différentielles. Mais l'on peut également dire plus, si l'on s'aperçoit que dans ces circonstances, le signe « moderne » se trouverait avoir exactement la structure du signe saussurien : une unité irréductible entre deux éléments contraires et interdépendants, chacun ne faisant signe qu'en renvoyant à l'autre. Ce n'est là, bien sûr, qu'une analogie, mais elle me paraît éclairante. « Bien que l'un et l'autre, lit-on dans le *Cours de linguistique générale*, soient chacun pris à part purement différentiels et négatifs, leur combinaison est un fait positif ». Qu'importe alors que Saussure parle du signifiant et du signifié, quand nous parlons du vieux et du récent, du libertinage et des Lumières : le « moderne » pour nous, comme le signe chez lui, est « une forme et non une substance » ; il est, de ce fait, non « une idée donnée d'avance », mais « une valeur émanant du système » de l'âge classique tel qu'on tâche de le décrire. La modernité, par conséquent, n'est plus un cadre positif susceptible d'inclure ou d'exclure tel ou tel phénomène littéraire et philosophique, mais bien, comme la langue, un système formel d'« articulation » des différences internes. Dès lors, ne se pose plus la question de son contenu, ni même de la simple articulation d'un phénomène et d'une période. Ce serait, plutôt, la question de la double articulation, de deux phénomènes entre eux, et de celle-ci à une période.

3. Pour y répondre, il faudrait sans doute proposer d'abord une autre manière de concevoir la nature de cette co-implication de l'ancien et du nouveau, du clandestin et du moderne, ou du libertin et des Lumières, que suggère leur caractère d'interdépendance différentielle. On pourrait le dire avec Balibar, pour qui la modernité (chapitre 5 de *Citoyen sujet*) « se divise en elle-même, intérieurement, en assumant sa propre négativité » ; mais plus clairement encore avec Leo Strauss, qui propose dans *La persécution et l'art d'écrire*, une reformulation herméneutique de l'antinomie du prémoderne et du moderne. Dans ce livre fameux, Strauss fait en effet valoir que la littérature d'une « société non libérale », c'est-à-dire soumise à la censure comme l'est la France d'Ancien Régime, est nécessairement constituée de deux discours simultanés : l'un, exotérique, explicite, ou si l'on veut à découvert et intelligible par tous ; l'autre, ésotérique, auxquels seuls des lecteurs attentifs et réfléchis, voire initiés, auront accès. Ce n'est pas simplement que chaque texte serait fait, à la fois de vérités enfouies et de mensonges qui donnent le change, serait fait d'ombre et de lumière, mais bien que la lumière est là pour aveugler certains lecteurs quant à la présence de l'ombre. « En général, écrit Strauss, les philosophes prémodernes étaient *moins* audacieux sur ce point que les philosophes modernes. A partir de la moitié du XVIIe siècle, *un nombre toujours croissant* de philosophes hétérodoxes, qui avaient souffert de la persécution, publièrent leurs livres non seulement pour communiquer leurs pensées, mais aussi parce qu'ils souhaitaient contribuer à l'abolition de la persécution en tant que telle » ; et, plus loin : « Du point de vue de l'historien de la littérature au moins, la différence la plus digne d'être remarquée entre le philosophe prémoderne typique [...] et le philosophe moderne est celle de leur attitude envers les « nobles (ou les justes) mensonges », les « pieuses fraudes », le « *ductus obliquus* » ».

Dans cette perspective, on le voit, le rapport d'une pré-moderne au moderne n'est pas de rupture, ni même de succession, mais de transformation graduelle. Il s'agit, pour un auteur hétérodoxe, d'être plus ou moins moderne, d'accorder plus ou moins de place au mensonge dans « l'économie de la vérité ». Le modèle straussien, tout téléologique soit-il lorsqu'il parle du nombre *toujours croissant* des philosophes concernés, permet autrement dit de considérer qu'à l'échelle d'un texte, pré-modernité et modernité sont toujours coprésentes, et qu'en ce sens, selon la formule de Jacques Derrida dans *De la grammatologie*, « un texte a toujours plusieurs âges, et la lecture doit en prendre son parti ». Il rend également compte de ce « clivage fondamental », de « cette scission entre le privé et le public qui parcourt toute la philosophie de la modernité » dont parle Gianluca Mori dans *Athéisme et dissimulation*. Désormais, le texte classique apparaît comme anisochrone dans son seul rapport à lui-même. La frontière entre l'âge de la clandestinité et celui des Lumières ne passe plus entre des périodes historiques ; elle ne passe plus non plus entre deux corpus, ou deux textes d'une même époque ; elle passe à l'intérieur du texte, à l'intérieur de sa lecture, à même le sens qu'on y découvre. Le seuil de la modernité est donc un seuil variable, que chaque texte fixe pour lui-même, selon le degré d'explicitation de l'énoncé d'une hérésie. On rejoint par là Balibar, pour qui « les seuils de la modernité [...] se présentent à nous dans la figure typique de points d'hérésie indéfiniment mobiles, où se rejouent sans cesse certaines oppositions typiques ».

Par suite, on ne pourra tenir pour anodin le fait que l'herméneutique straussienne de la modernité ne fasse que réinvestir le modèle libertin que le *Theophrastus redivivus* avait, entre autres, mis en jeu. Ce modèle est en effet résumé dans la formule fameuse, attribuée par Guy Patin à Cesare Cremonini, que l'on retrouve, qualifiée de « dicton populaire », au centre du premier chapitre du premier livre du *Theophrastus* : « *foris ut licet, intus ut libet* » - « au dehors comme il est permis, au-dedans comme il te plaît ». L'auteur anonyme la glose ainsi : « À l'intérieur de nous, tout est différent ; mais que notre visage s'accorde au peuple » (35). Si l'on corrèle cette affirmation avec la proposition de Strauss, il résulte bien ceci, que l'ensemble des textes de l'âge classique, Lumières comprises, parce qu'elles viennent d'une société non libérale, doivent être lus selon ce prisme. Il s'agit bien toujours d'une dialectique entre un dedans, le prémoderne, qui est donc en dehors de la modernité, et un dehors, qui est le moderne, le dedans de la modernité ; mais leur articulation n'a plus rien de temporelle. La modernité n'est plus une période, mais le caractère d'un événement ponctuel, qui consiste, à chaque fois de nouveau, à porter au dehors une hétérodoxie, à porter à la lumière une vérité jusqu'alors tenue secrète, dans l'ombre. Être moderne, c'est extérioriser, ou laisser poindre une hérésie : énoncer le « point d'hérésie » dont parle Etienne Balibar. Un texte, pourrions-nous dire en paraphrasant Gilles Deleuze, ne peut être moderne qu'à la pointe de son discours.

A vrai dire, c'est bien un tel point d'hérésie qu'atteint le *Theophrastus*, lorsqu'il entend appliquer ce principe libertin du double discours, ou double niveau de discours, à toute la tradition philosophique, Platon, Aristote, Pline et Galien compris, pour prouver que, orthodoxes et croyants en surface, tous les philosophes furent athées au fond. Il entretient ainsi un rapport moderne aux anciens, dans la mesure même où il les modernise en s'y rapportant de nouveau – *non nova, sed nove* pourrait être l'autre devise de cette modernité-là. D'une part, donc, l'auteur du *Theophrastus* exhume une tradition apocryphe, assume l'énonciation de l'hérésie que nous n'avions pas vu y poindre. Mais d'autre part, son discours est lui-même susceptible d'une double lecture, en ce sens qu'il prétend n'avoir d'autre intention, en compilant les arguments

en faveur de l'athéisme, que de faciliter le travail des théologiens chargés de les contredire. Je cite le préambule, directement en français : « moi, tel un autre Theophraste ressuscité, je me suis appliqué à écrire cette histoire dans un esprit, cependant, peut-être différent : celui-là, [Theophraste d'Erèse], en tant que païen, et si je ne me trompe, ridiculisant ses dieux ; mais moi, en tant que chrétien, révéran et honorant très religieusement notre dieu et, pour sa défense, cherchant et réclamant des armes contre les arguments des philosophes : moi, encore, dont la foi n'a même pas été ébranlée, si peu que ce soit par la contagion de tant d'hérésies dont ce livre est rempli ». On dira, certes, que cet aveu d'orthodoxie est à peine crédible, tant le fragilisent d'un côté les incises d'hésitation (« peut-être différent », « si je ne me trompe ») et de l'autre l'outrance de la profession de bonne foi. Mais ce qui m'importe surtout ici, c'est le double mouvement que cette simulation souligne, et qui me paraît traduire le clivage irréductible dont nous parlions : tandis que l'auteur met au jour une tradition clandestine, il maintient clandestine sa propre opinion. Anisochrone, il reste pré-moderne au moment de passer le seuil de la modernité. La lumière ne dissipe pas l'ombre ; le pas en avant ne va pas sans un pas un arrière.

4. L'on aurait tort de croire que ce mouvement, qui consiste à la fois à révéler la modernité des anciens et à réaliser la clandestinité des modernes, serait propre au *Theophrastus*, ou à l'écriture libertine, ou même au seul XVII^e siècle. On le retrouve au milieu du siècle suivant, par exemple sous la plume de Nicolas Fréret, dans un de ses mémoires, lu en 1744 devant l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres, intitulé « Observations générales sur l'étude de la philosophie ancienne ». L'on sait aujourd'hui que Fréret est certainement l'auteur d'un manuscrit clandestin anonyme, la *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, et par conséquent qu'il a partagé son œuvre en deux : une part officielle, scientifique, orthodoxe, si l'on veut exotérique et moderne au sens de Strauss, et une part clandestine, libertine, hétérodoxe, et l'on si veut ésotérique et prémoderne. Mais l'on sait un peu moins que son discours exotérique lui-même est sans cesse travaillé par de la clandestinité. Dans le mémoire que j'ai mentionné, Fréret défend la même idée que le *Theophrastus*, à savoir que, je le cite, « qu'un peu plus de familiarité avec les anciens apprendraient à ceux qui les méprisent que plusieurs des systèmes et des découvertes modernes ne sont, au fond, que des opinions anciennes » qu'une longue tradition de philosophes a maintenu clandestines par crainte de la répression ; il s'agit, pour lui, de démontrer que, « en vieillissant le monde ne devient pas plus sage », et encore que « les forces de l'esprit humain sont si bornées [...] que le nombre des combinaisons possibles de nos idées doit s'être épuisé d'assez bonne heure », de sorte que « depuis longtemps, nous ne faisons que nous répéter ». Fréret, en somme, propose une vision fixiste de l'histoire, qui facilite l'analogie entre l'ancien et le moderne, et lui permet d'affirmer qu'après Galilée et Newton, les modernes n'en savent pas plus sur la structure de l'univers que les anciens après Thalès et Empédocle. Le passage qui m'intéresse intervient ainsi au moment où Fréret expose la cosmologie géocentrique platonicienne. Je le cite dans son ensemble : « La cause de la permanence de la terre au centre du tourbillon supposait son mouvement sur elle-même, et il eût été dangereux d'en faire mention en parlant aux Athéniens : aussi Platon n'osa-t-il s'expliquer clairement à ce sujet, et il aima mieux alléguer une raison purement métaphysique. *La terre restait, disait-il, au centre, parce qu'il n'y avait aucune raison pour qu'elle s'en écartât* : raisonnement de la même espèce que le principe fondamental du leibnizianisme, ou que celui de la raison suffisante,

auquel les disciples de Leibniz veulent tout rapporter. Ils ont fait de ce principe une des bases de leur système ; au lieu que Platon ne l'employait que pour déguiser le sien aux yeux d'une populace redoutable, dont il craignait avec raison les emportements ».

Il faudrait commenter longuement ce passage extrêmement dense, sur lequel un lecteur pourrait passer sans s'apercevoir de quoi que ce soit ; mais je me contenterai de relever deux détails : d'abord, tout simplement la gratuité et l'incongruité de cette allusion à Leibniz, que rien ne prépare ni ne nécessite dans le raisonnement de Fréret ; ensuite, la portée considérable de cette analogie, qui assimile le « principe fondamental de Leibniz » au principe fantaisiste que Platon aurait formulé pour divertir les Athéniens. Elle implique, si on la développe, que le principe de raison suffisante serait un leurre comparable au leurre platonicien, dont Leibniz se servirait pour dissimuler une idée hétérodoxe ; et, du même coup, que les disciples de Leibniz en seraient aussi dupes que les Athéniens l'ont été de Platon. Fréret opère donc là deux choses, qu'on avait déjà vu réalisées dans les *Theophrastus* : il rend un philosophe ancien à sa modernité, en divulguant explicitement son hérésie, et il rend un philosophe moderne à sa clandestinité, en taisant, ou ne faisant que suggérer son hérésie entre les lignes. L'un, Platon, passe au-delà, et l'autre, Leibniz, passe en deça du point d'hérésie, c'est-à-dire du seuil de la modernité. De là vient sans doute que Fréret, bien qu'informé des plus récentes découvertes scientifiques, et y œuvrant à sa manière, propose le contraire d'une vision progressiste, linéaire et téléologique de l'histoire des idées : l'histoire, pour lui, n'avance pas, car il se fait du savoir une idée non cumulative, mais bien itérative et alternative. « Les opinions anciennes, écrivait-il à la suite du passage cité plus haut, sont venues *de nouveau* se présenter aux modernes, après avoir été adoptées et abandonnées, *peut-être plusieurs fois* ». Dans ce cadre, si l'histoire est capable de révolution, ce ne sera jamais qu'au sens d'un renversement cyclique, d'une alternance d'ombre et de lumière, d'un retournement, ou d'une transformation réciproque et réversible, de l'un en l'autre. La première modernité, en somme, ne serait pas *toujours plus lumineuse*, elle n'irait pas vers les Lumières comme vers un accomplissement inéluctable, mais alternativement lumineuse et clandestine. En jouant un peu sur les mots, on parlerait, moins d'une altermodernité des Lumières, que d'une alterluminosité des modernes.

Avant de m'acheminer vers ma conclusion, je voudrais maintenant, en deux mots, faire un petit pas en arrière pour insister sur un point. Selon le modèle *alternatif* que je viens d'indiquer, chaque texte se clandestine en révélant la modernité du précédent, et il attend du suivant qu'il révèle sa modernité, en se clandestinant lui-même. Cela veut dire deux choses : d'abord, que le geste inaugural de la modernité n'est justement jamais un geste inaugural, mais le fait d'une répétition, ou d'une réinterprétation ; ensuite, mais c'est la même chose, que la modernité d'un texte lui vient toujours d'un autre. Autrement dit, la modernité consiste dans ce rapport renversant et altérant qu'un texte entretient avec celui qu'il répète ou réinterprète. J'espère avoir montré en quel sens aussi bien le Fréret académicien en 1744, que le clandestin Guy Patin, en 1669, relevait d'une telle forme de modernité ; mais le modèle ne satisfera que s'il se trouve pouvoir rendre compte de la modernité de tous les textes de l'âge classique, y compris de celui qu'on tient pour son acte inaugural : à savoir les *Méditations métaphysiques* de Descartes. Or, et cette question est si complexe que je ne ferai que l'effleurer, il se trouve que la conception de la modernité comme franchissement de « points d'hérésie indéfiniment mobiles », celle donc de Balibar, est précisément issue de sa lecture, elle-même renversante, de Descartes. C'est le premier chapitre de la première partie de *Citoyen Sujet*, auquel je vous

renvoie : « Descartes au point d'hérésie ». En un mot, l'hypothèse de Balibar consiste à reconnaître, au cœur même de la formule apparemment exotérique de la deuxième méditation, *Ego sum, ego existo*, qu'on tient généralement pour le point originaire à partir duquel le philosophe refondrait la métaphysique et romprait avec la tradition scolastique ; Balibar, dis-je, y reconnaît une répétition du *Sum qui sum* divin, puis christique. « Il ne s'agit pas, écrit-il, de citation, mais du retour objectif d'un énoncé », que Descartes ose endosser en première personne, et dont la répétition produit des déplacements massifs – de même que dans nombre de manuscrits clandestins, des énoncés bibliques sont répétés et détournés. Sans aller plus avant dans cette voie, on voit déjà que Balibar signale la possibilité d'un Descartes clandestin, comme Fréret signalait celle d'un Leibniz. Il rappelle également que Descartes ne rompt pas, mais relance une tradition, et qu'en ce sens, son geste inaugural ne diffère pas structurellement de celui du *Theophrastus*, sinon par la nature de la tradition qu'il relance. La modernité de Descartes ne va pas sans sa clandestinité, qui tient au fait d'avoir assumé implicitement un énoncé par lequel Dieu seul est autorisé à se nommer, et que Jésus lui-même n'avait prononcé qu'au risque du blasphème. Sa nouveauté ne va pas sans son antiquité, car c'est là la forme générale de toute inauguration. Comme Derrida le dit de Condillac, dans *L'archéologie du frivole*, « le philosophe qui fraye une voie est celui qui répète [...] le fait d'une rupture antérieure ».

5. Pour finir, et parce que j'ai bien conscience de m'être quelque peu égaré en chemin, je voudrais revenir à quelques considérations concrètes, pour indiquer la manière dont on pourrait réinvestir ces propositions théoriques à même la lecture des textes philosophiques de l'âge classique. Je ne prendrai pour ce faire que deux exemples, tirés de la littérature clandestine : celui de *L'âme matérielle*, et celui d'un court traité intitulé *De la raison. L'âme matérielle* est un manuscrit anonyme, rédigé entre 1724 et 1737, et constitué presque exclusivement de passages empruntés à divers textes imprimés, auquel le scripteur ne prend jamais la peine de renvoyer. Formellement, c'est donc un centon, un discours tout entier répété, fait de discours antérieurs, et réorganisés pour former un tout autonome. « Etrange traité, écrit Alain Niderst en introduction à son édition, où il n'est peut-être pas une ligne qui soit vraiment personnelle ». Son étrangeté, toutefois, ne vient pas tant de sa forme, que de l'apparente incohérence entre certaines sources dans lesquelles il puise, et qu'il recopie longuement, comme François Lamy, Locke, ou indirectement les Pères de l'Eglise, et la position théorique qu'il entend défendre, à savoir, comme son titre l'indique, un monisme matérialiste radical. Il puise si l'on veut ses arguments dans le camp adverse. Ainsi, au chapitre 2 intitulé « La mortalité de l'âme prouvée par des raisons convaincantes », l'une des premières preuves avancée par le scripteur n'est autre qu'un passage, à peine réagencé, des *Eclaircissements sur la recherche de la vérité* de Malebranche. Je cite : « Nous n'avons pas d'idée de notre esprit qui soit telle que nous puissions découvrir en le consultant les modifications dont [l'âme] est capable, et c'est pour cela que tant de gens la confondent avec le corps, ce qui fait voir que nous n'avons point une idée claire de l'âme ; car peut-on confondre deux idées claires entièrement différentes ? A-t-on jamais confondu deux nombres différents ? a-t-on jamais pris le carré pour le cercle ? ». Naturellement, la réflexion de Malebranche n'a pas vocation, chez lui, à remettre en cause l'immortalité de l'âme, mais à montrer, contre les cartésiens, que « nous sommes à nous-mêmes une énigme impénétrable » (*Réflexions morales et métaphysiques*). Ce qui m'importe, c'est

donc de souligner l'opération de détournement auquel le scripteur se livre, au moment même où il répète une démonstration antérieure. Ce n'est pas que l'idée de l'âme matérielle soit particulièrement moderne – au contraire, le scripteur lui reconnaît des sources anciennes. La modernité du scripteur tient donc plutôt en ce qu'il montre que, dans Malebranche, une telle idée était toujours déjà présente, bien qu'inaudible jusqu'alors ; il tire contre Malebranche les conséquences que ce dernier, comme un auteur pré-moderne par crainte des représailles, n'avait pas su porter au jour. Ce qui, dans son texte est « moderne », écrit Alain Niderst, c'est « de faire éclater le diabolisme virtuel des écrits les plus orthodoxes » ; de leur faire, *a posteriori*, atteindre le point d'hérésie. *L'âme matérielle* dote Malebranche de sa propre modernité, par sa simple répétition. On pourrait aller jusqu'à dire, toujours avec Balibar, qu'elle est sa « postmodernité », au sens où elle hérite de ce qui, dans son discours moderne, prépare un avenir en se déconstruisant tout seul. Je cite Balibar : « Les thèses qui visent à déconstruire [...] les discours de la modernité, sont toujours déjà présentes au cœur de ses expressions philosophiques [...], ce qui veut dire que la postmodernité ne *met pas fin* à la modernité, selon le schéma évolutif qu'elle a elle-même privilégié, mais lui confère plutôt une allure critique, qui en permet l'intelligibilité ». Le postmoderne, c'est la réception de la modernité de l'ancien.

Du deuxième exemple, je ne dirai que deux mots, dans la mesure où le phénomène qui y est en jeu, et que j'aurai péniblement essayé de décrire aujourd'hui, est à peu près le même que dans *L'âme matérielle*, quoiqu'il opère en sens inverse. Il s'agit d'un texte intitulé *De la raison*, paru dans le deuxième volume d'un *Recueil philosophique* imprimé à Amsterdam en 1770, et indûment attribué à Du Marsais. En fait, l'on sait aujourd'hui que ce texte est la traduction en français par le baron d'Holbach de quelques passages d'un essai de John Toland, *Christianity not mysterious*, paru en 1696. L'intérêt, ici, vient de ce que d'Holbach traduit fidèlement Toland – excepté aux endroits où ce dernier invoque ou évoque Dieu. Autrement dit, d'Holbach reproduit là l'opération qu'il avait accomplie en remaniant et publiant les *Difficultés sur la religion* de Robert Challe sous le titre *Le militaire philosophe* : il transforme un discours déiste, caractéristique du tournant du siècle, en un discours athée, caractéristique du dernier tiers du siècle. Ainsi, lorsque Toland écrit : « *But God the wise Creator of all (ever to be nam'd and thought upon with reverence), [...] has endu'd us with the power of suspending our judgments* », littéralement : « Mais Dieu le sage Créateur de toutes choses (qu'il faut toujours nommer et considérer avec respect, nous a donné le pouvoir de suspendre nos jugements » ; d'Holbach efface tout à fait la référence à Dieu, et traduit : « Mais nous avons reçu de la nature le pouvoir de suspendre nos jugements ». On se gardera bien, toutefois, de dire que le traducteur trahit le texte source – au contraire. Comme l'écrit Alain Sandrier, « d'Holbach entreprend de *faire traverser* aux philosophes anglais les plus radicaux la frontière ténue séparant leur déisme *apparent* d'un athéisme qui lui apparaît comme la conséquence nécessaire et inéluctable de leurs principes ». Là où le scripteur de *L'âme matérielle* révélait la contradiction interne au discours malebranchiste, d'Holbach entend de réconcilier Toland avec lui-même ; la frontière qu'il lui fait franchir est celle de la modernité, à laquelle il devait appartenir de droit. Dans ces circonstances, la question ne se pose plus de savoir si les modernes s'émancipent des anciens et contredisent les prémodernes, ou s'ils s'en revendiquent plutôt, car un moderne n'est plus rien qu'un pré-moderne conséquent. Par là, la dernière génération des Lumières semble bien rejoindre la première génération du siècle précédent, qui avait, en la personne de Pascal, anticipé la querelle des Anciens et des Modernes. En effet, aussi bien le

scripteur de *L'âme matérielle*, que le traducteur de *De la raison*, pourrait reprendre à leur compte cette phrase de la préface au *Traité du vide*, prononcée au nom des modernes, et à propos des anciens : « Sans les contredire, nous pouvons assurer le contraire de ce qu'ils disaient ».

La structure de ce paradoxe, que l'on peut en définitive tenir pour paradigmatique de la première modernité, condense à peu près tout ce que j'ai essayé de dire ce matin. Parce qu'elle a à voir avec la question de l'imitation – la tâche de la modernité serait, je cite Pascal, de « surpasser les anciens en les imitant » –, elle rappelle que son problème philosophique n'a jamais été dissociable des termes esthétiques dans lesquels il s'est d'abord posé. C'est dans ces termes, écrit Michel Deguy, que la modernité est arrivée « à l'expression de sa nature contradictoire ». Parce qu'enfin elle situe l'instant de la modernité, non dans l'actualité, mais à l'horizon presque impossible d'une *coincidentia oppositorum*, d'un avenir où le présent rencontrerait tout le passé, la « structure spatio-temporelle de son évènement » a bien ce caractère « incalculable » et « anisochrone » que lui reconnaît Peguy Kamuf, et que j'ai tenté de décrire, « celle d'un ailleurs qui à la fois a déjà eu lieu et pourtant n'a pas encore lieu ».