

**Désordres du sujet et ordre des échanges :
spinozisme et scepticisme au siècle des Lumières.**

L'Ordre des échanges, œuvre majeure de Francine Markovits, est ancrée dans les débats sur le structuralisme. Son ambition est d'établir une analogie entre les théories du discours et les théories de l'économie politique naissante. Alors que le discours est traité comme une production et comme une dépense, l'économie est envisagée comme une langue et la valeur comme une traduction. À la croisée d'une mécanique des langues et d'une physique sociale, la physique ou plutôt *les* physiques, cartésienne et leibnizienne, fournissent un dénominateur commun. Ainsi se trouve congédié le cloisonnement des savoirs et des disciplines. F. Markovits récuse l'approche positiviste qui tente de mettre en lumière l'invention, au dix-huitième siècle, de « sciences nouvelles » – linguistique, économie politique. La rupture est revendiquée avec l'approche biographique, la sacralisation auctoriale et l'isolement disciplinaire. Il s'agit d'étudier des écrits plutôt que des auteurs, d'identifier des processus et des déplacements plutôt que des thèses et des doctrines.

Le projet est qualifié de sceptique au sens où il entend pratiquer le « repérage des positions réciproques et des enjeux »¹, mais il pourrait également être qualifié de spinoziste, en un sens qu'il conviendra d'éclaircir. Car le grand perdant de cette recherche, c'est à l'évidence le *sujet*. Toute l'œuvre de F. Markovits tend à le montrer : dans la philosophie du XVIII^e siècle, ce qui advient n'est rien d'autre qu'une nouvelle *pensée du sensible*, qui conduit à la remise en cause du « dualisme » cartésien. Désormais, une nouvelle théorie de l'expérience

¹ F. Markovits, *L'Ordre des échanges*, Paris, P.U.F., 1995, p. 10.

intègre l'histoire des extravagances de la raison et conduit à une critique des modèles dominants de la rationalité (mathématique, optique, logique). Désormais, la souveraineté, qu'elle soit individuelle ou politique, « se trouve redéfinie en termes de fonction »².

Ce sont donc trois moments fondateurs (destitution du sujet, rôle du spinozisme, statut du scepticisme) que je souhaiterais aborder ici, en tentant de mettre à jour la trame de Pénélope qui sous-tend l'œuvre de F. Markovits – Pénélope dont Naudé ou Boureau-Deslandes faisaient la représentation de la philosophie, Pénélope à laquelle Francine a toujours voulu rendre un malicieux et voluptueux hommage³.

I. **La destitution de la subjectivité**

L'œuvre de F. Markovits constitue le socle d'une véritable relecture des Lumières. Aborder les Lumières par leur versant nominaliste – sachant que le nominalisme, selon Marx, est la première forme du matérialisme – revient à rompre avec une vision humaniste et progressiste. Les Lumières ne sont plus ce grand moment de victoire de la vérité sur le préjugé, de la raison sur la superstition, de la science sur le pyrrhonisme, l'ère du triomphe de la subjectivité dont la philosophie cartésienne avait posé les fondements⁴. Relire les Lumières sous le signe de Leibniz et de Spinoza conduit à en infléchir le sens. Loin de se contenter de prolonger l'esprit analytique de Descartes, Leibniz n'a-t-il pas jeté le soupçon sur la transparence du sujet cartésien, jusqu'à douter de l'immédiateté des données de la conscience, jusqu'à récuser l'unité substantielle du moi saisie par le *cogito* ? S'il existe des pensées sourdes, infinitésimales, insensibles, et si la pensée n'est que le résultat d'un processus en partie inaccessible à

² *Ibid.*, p. 18.

³ F. Markovits, « L'ouvrage de Pénélope ou Machiavel en médecine », *Corpus*, n° 31, 1997, p. 207-236.

⁴ Voir P. Hasard, *La Crise de la conscience européenne*, Paris, Fayard, 1961, p. 295-298 ; E. Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, trad. P. Quillet, Paris, Fayard, 1966, p. 61 sq. (Leibniz est présenté ici comme le continuateur de Descartes).

la conscience attentive ou réflexive, le sujet, désormais, n'est plus maître en sa demeure. L'ego souverain se trouve destitué. Comme l'écrit Leibniz dans les *Nouveaux Essais* : « il n'est pas possible que nous réfléchissions toujours expressément sur toutes nos pensées ; autrement l'esprit ferait réflexion sur chaque réflexion à l'infini sans jamais passer à une nouvelle pensée ». Il faut donc « qu'il y ait enfin quelque pensée qu'on laisse passer sans y penser »⁵. Ce qui vaut pour l'entendement vaut pour la volonté : supposer un *vouloir vouloir* revient à risquer une régression à l'infini ; le libre arbitre est un mythe⁶. La philosophie leibnizienne fournit par conséquent un premier antidote. L'invention du calcul infinitésimal dissout l'unité du sujet, au moment où apparaît le paradigme d'une causalité non transitive – toutes choses étant causées et causantes, aisées et aidantes. À certains égards, l'idée malebranchiste de « jugement naturel » pourra jouer dans le même sens : en nous pense une autre instance que la conscience. Malebranche ne fait-il pas jouer à Dieu, et à la grâce, le rôle de l'inconscient⁷ ?

Mais la subversion de l'image éculée du « rationalisme des Lumières » vient également d'ailleurs. Comment répondre en effet à l'idée des Lumières comme auto-affirmation de la raison ? Comment éviter d'inclure Spinoza, au même titre que Descartes, au fondement de ce processus de rationalisation⁸ ? Comment ne pas se laisser prendre au mirage de l'*Aufklärung* conçu par Cassirer comme avènement du

⁵ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, GF-Flammarion, 1990, II, I, § 19, p. 93-94.

⁶ *Ibid.*, II, XXI, § 24, p. 143.

⁷ F. Markovits, « Le temps et les Lumières », *Autrement*, 125, nov. 1991, p. 167 sq.

⁸ « Son essence [celle de la raison] était d'examiner ; et son premier travail, de s'en prendre au mystérieux, à l'inexpliqué, à l'obscur, pour projeter sa lumière sur le monde. Le monde était plein d'erreurs, créées par des puissances trompeuses de l'âme, garanties par des autorités non contrôlées, répandues à la faveur de la crédulité et de la paresse [...] Les rationaux accouraient à son appel, actifs, zélés, intrépides. Ils étaient Français, Hollandais, Allemands ; un Juif haï par le ghetto, Spinoza, leur prêtait le concours de son génie » (P. Hasard, *La Crise de la conscience européenne*, op. cit., II^e partie, chapitre 1, p. 109-110).

progrès et de la conscience de soi – vision kantienne des Lumières animée par la « force » de la raison⁹ ?

D'article en article, F. Markovits déconstruit cette légende. Spinoza est le penseur des modèles singuliers ou des types d'humanités plutôt que le défenseur de l'universel. Descartes et Spinoza ne sont pas des alliés dans la lutte des « rationaux » contre l'obscurantisme et la scolastique ; les échos de la philosophie spinoziste, au XVIII^e siècle, trahissent le refus du dualisme et du finalisme plutôt que la victoire du dogmatisme. Aussi faudra-t-il déceler, dissimulés derrière les tours et détours de l'art décrire, les énoncés spinozistes – ceux que les jésuites et les jansénistes, bien souvent, ont su identifier. Cette importance accordée à Spinoza, que les travaux de Paul Vernière, et plus récemment de Jonathan Israël ou de Yves Citton, ont rendue manifeste, n'est pourtant pas celle d'une « influence » *stricto sensu* – ce qui serait revenir à une plate lecture en terme de « sources ». Plus profondément, le spinozisme infuse la pensée du XVIII^e siècle comme un dispositif théorique anti-subjectiviste et anti-universaliste.

II. Être spinoziste

Il n'est pas inutile, à cet égard, de revenir au contexte intellectuel d'une telle destitution de la subjectivité. L'importance de Spinoza prend sens dans la continuité de l'enseignement d'Althusser autant que du structuralisme. Ce sont notamment les variations d'Althusser sur les formes du matérialisme qui invitent, fût-ce à son insu, à une relecture des Lumières ; c'est sa critique du spiritualisme et de la philosophie du sujet qui conduit à marquer l'importance de l'héritage spinoziste. Dans ses *Éléments d'autocritique*, Althusser expliquait pourquoi sa génération n'a pas réellement été structuraliste : « Nous avons été

⁹ « Le XVIII^e siècle est pénétré de la foi en l'unité et l'immutabilité de la raison. La raison est une et identique pour tout sujet pensant, pour toute nation, toute époque, toute culture » (E. Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, *op. cit.*, p. 41).

coupables d'une passion autrement forte et compromettante : *nous avons été spinozistes* »¹⁰. Pourquoi se rapporter à la figure tutélaire de Spinoza, quand il s'agissait d'être marxistes ? Selon Althusser, le détour par Spinoza était destiné à y voir plus clair dans la philosophie de Marx. Il s'agissait de discerner à quelles conditions une philosophie pouvait produire des effets propres à « servir le matérialisme »¹¹. Le détour par Spinoza découvre une radicalité qui fait défaut à Hegel dès lors que l'*Aufhebung* et la catégorie de fin sont les lieux privilégiés de la mystification dialectique. Dans ses *Éléments d'autocritique*, Althusser marque l'importance de la critique du finalisme et de l'illusion du sujet : « En critiquant radicalement dans *le Sujet* la catégorie centrale de l'illusion imaginaire, elle [la philosophie de Spinoza] atteignait au cœur la philosophie bourgeoise, qui se construisait depuis le XIV^e siècle sur le fond de l'idée juridique du Sujet. L'anticartésianisme résolu de Spinoza se joue consciemment sur ce point »¹².

Il reste que F. Markovits dénonce chez L. Althusser le retour d'un refoulé essentialiste, que celui-ci voulait précisément conjurer. Ceci apparaît notamment dans l'interprétation althussérienne de Montesquieu, dont F. Markovits propose à son tour une lecture du soupçon¹³. Certes, le petit chef d'œuvre d'Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, marque une rupture à l'égard de l'histoire biographique. L'ouvrage s'engage dans la recherche d'une histoire souterraine, examinant ce qui s'énonce dans le texte sans l'aveu de l'auteur. Mais en assignant à Montesquieu la place d'héritier de la

¹⁰ L. Althusser, « Sur Spinoza », in *Éléments d'autocritique*, Paris, Hachette, 1974, p. 65-83, ici p. 65.

¹¹ *Ibid.*, p. 70.

¹² *Ibid.*, p. 73.

¹³ L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris, P.U.F., 1959. Voir « Althusser et Montesquieu : l'histoire comme philosophie expérimentale », in *Actuel Marx. Althusser philosophe*, Paris, P.U.F., 1997, p. 31-74 ; Le paradoxe de l'amour des lois », in *L'Amour des lois*, J. Boulad-Ayoub, B. Melkevik et P. Robert éd., Presses Universitaires de Laval, L'Harmattan, 1996, p. 79-102 ; « Montesquieu : l'esprit d'un peuple, Une histoire expérimentale », in *Former un nouveau peuple ?*, J. Boulad-Ayoub éd., Presses Universitaires de Laval, L'Harmattan, 1996, p. 207-236 ; repris dans *Lectures de L'Esprit des lois*, C. Spector et T. Hoquet éd., Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2004, p. 65-99.

féodalité, accusé d'un « parti pris » nobiliaire, Althusser ne se laisse-t-il pas « prendre aux entités », omettant de travailler sur la réduction des formes de la subjectivité dans la médecine ou dans l'histoire naturelle ? N'interprète-t-il pas trop vite *L'Esprit des lois* dans le sens d'une physique sociale sans montrer le double enjeu, dans cette œuvre, d'une critique de la causalité transitive et d'une critique de la subjectivité ? Selon F. Markovits, Althusser a tort de rechercher une causalité universelle de la nature et de l'histoire ; il manque l'échange des méthodes entre histoire naturelle et histoire civile (dont Buffon est l'inspirateur) comme l'identification des normes *singulières* de l'esprit des lois. Aussi le spinozisme ne doit-il pas être déformé au prisme du marxisme, du moins au sens où la question spinoziste de la connaissance du singulier ne suppose pas la recherche d'un principe déterminant en dernière instance. Le spinozisme latent de *L'Esprit des lois* ne doit pas être relu à partir de la téléologie hégélienne¹⁴ ; il doit être pensé dans la continuité du nominalisme et du scepticisme.

III. Être sceptique

Être sceptique revient au fond à penser *l'histoire expérimentale* qui analyse la production du sujet par les institutions. D'où l'importance cruciale accordée à Bayle, et son rôle pivot dans la relecture des Lumières. Selon Cassirer, Bayle fonde la science historique en établissant une critique rigoureuse des faits : au milieu d'un siècle rigoureusement rationnel et rationaliste, il serait le premier « positiviste » convaincu et conséquent. Plus encore, il serait possible d'établir, entre Bayle et Kant (le Kant de « Qu'est-ce que les Lumières ? ») une filiation profonde : il s'agit bien de sortir de sa

¹⁴ Il faut souligner, au demeurant, que Hegel participe de la critique du droit naturel dans sa critique de l'anthropologie des Lumières, et récuse les théories du contrat autant que la réduction de la personne comme conscience et subjectivité : « le concept vient prendre la place du sujet, les figures du savoir se substituent aux opérations des facultés » (F. Markovits, « Hegel et le droit naturel », *Critique*, n° 314, juillet 1973, p. 636-658, ici p. 638).

minorité et d'avoir le courage de se servir de son entendement¹⁵. Or F. Markovits retourne cette image comme un gant : loin d'avoir voulu sortir du pyrrhonisme, Bayle l'a approfondi. Sa philosophie témoigne des usages modernes de Sextus Empiricus, qui travaille sur l'effet de l'énoncé sur le sujet d'énonciation (« être une partie du différent ») : « Le sujet se voit en effet au centre d'un système de repères. Ce qui lui interdit d'être à la place de la vérité, c'est qu'elle l'aveugle sur sa propre place »¹⁶. La reprise moderne du scepticisme prolonge l'usage des tropes ; mais la question posée est moins celle de la relativité des critères du vrai, que celle de l'inscription du sujet de l'énonciation dans son énoncé. Le sujet se produit dans son propre discours. Or cette argumentation pyrrhonienne rencontre la pièce maîtresse du dispositif cartésien, l'évidence, et son modèle, le *cogito*. Le sujet doit être localisé dans sa situation. Comme le souligne F. Markovits, le *deus ex machina* est *deus in machina*¹⁷, ce qui conduit à une problématisation toujours singulière de l'expérience, à un savoir du local plutôt qu'à une science universelle.

Au-delà de Montesquieu, nombreux sont les auteurs des « Lumières » qui peuvent bénéficier d'une telle modification du point de vue sur l'histoire et d'une telle conception, sceptique, de la « philosophie expérimentale ». La Mettrie, d'abord, puisque l'approche par la médecine réduit l'éthique à la production, par le vivant, de ses normes singulières, au moment même où la technique sceptique de l'énumération des cas affecte en profondeur la normativité (notamment

¹⁵ E. Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, op. cit., p. 176-178. Pas plus que Cassirer, P. Hasard ne conçoit que Bayle soit allé jusqu'au pyrrhonisme métaphysique et historique le plus radical : « il a résisté. Sa vaillance, l'idée qu'il avait d'une mission à remplir, une haine de l'erreur plus forte que les doutes qu'il pouvait avoir sur la vérité, une raison qui n'acceptait pas entièrement ses défaites, et par-dessus tout, un effort conscient de sa volonté, lui permirent de ne pas accomplir le dernier pas. Il n'a jamais voulu perdre l'idée d'un certain bien moral à accomplir, d'un progrès à favoriser » (P. Hasard, *La Crise de la conscience européenne*, op. cit., p. 103).

¹⁶ F. Markovits, « Bayle et le décalogue sceptique », in *Une philosophie dans l'histoire. Hommages à Raymond Klibansky*, B. Melkevik et J.-M. Narbonne éd., Laval, Les Presses de l'Université Laval, 2000, p. 262.

¹⁷ F. Markovits, « Bayle et Naudé : une politique sceptique de l'écriture », *Corpus*, n° 35, 1999, p. 151.

chrétienne) : les normes n'ont plus valeur de modèle mais seulement d'exemple¹⁸. Comme le souligne F. Markovits, l'énumération ne se pense pas ici sur le mode de la rhapsodie. Elle se caractérise plutôt comme un régime d'absence de point fixe pour le sujet, d'absence d'évidence ou de certitude, le sujet n'étant pas *principe* mais *effet* de son discours et de sa pratique : « le discours sceptique apparaît comme celui qui implique l'énonciateur dans la structure de l'énoncé »¹⁹.

De ce discours sceptique, on trouvera également une figure chez Rousseau. F. Markovits propose en effet une interprétation originale de Rousseau, à partir du dispositif théorique de « l'œil vivant », incarné en la personne de Wolmar : l'athée vertueux est aussi celui qui dit qu'il faut « être acteur pour se faire spectateur »²⁰. L'auteur de l'*Émile* et de la *Nouvelle Héloïse* doit par conséquent être lu sans céder à l'image d'Épinal véhiculée par les philosophies du sujet et de la conscience. Rousseau conduit à « localiser les savoirs dans des histoires sociales et les sujets dans leur savoir »²¹. Le sujet est formé par des dispositifs de subjectivation. F. Markovits en manifeste toutes les implications : en premier lieu, le savoir sur l'homme ne peut prétendre au statut de science positive ; Rousseau propose une critique du mythe de l'origine, au profit d'une analyse des structures ; en second lieu, la science des lieux et des situations donne lieu à une éthique de l'immanence²². Critique de toute science positive de l'homme, réduction de toute éthique transcendante, mais aussi place de l'observateur dans l'observation : au-delà de sa polémique avec les matérialistes,

¹⁸ F. Markovits, « L'ouvrage de Pénélope ou Machiavel en médecine », *Corpus*, n° 31, 1997, p. 217-236, ici p. 217.

¹⁹ *Ibid.*, p. 234. Voir aussi « La Mettrie, l'anonyme et le sceptique », *Corpus*, n° 5/6, 1987.

²⁰ Sur ce thème, voir la postface de F. Markovits à l'édition de J. B. Mérian, *Sur le problème de Molyneux*, Paris, Flammarion, 1984.

²¹ F. Markovits, « La science du bon vicair », dans *Rousseau et les sciences*, sous la direction de B. Bensaude-Vincent et B. Bernardi, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 215-235, ici p. 216.

²² Voir F. Markovits, « Rousseau et l'éthique de Clarens : une économie des relations humaines », *Stanford French Review*, n° 15.3, 1991, p. 323-348.

« Rousseau déplace, avec les sceptiques, le point fixe archimédien du *cogito* »²³.

Ainsi se comprend le scepticisme des Lumières, en tant qu'il pense les conditions institutionnelles et structurelles du savoir. Le paradigme scientifique en est désormais l'*histoire naturelle*, dont Diderot affirme dans *L'Interprétation de la nature* qu'elle va supplanter les mathématiques dans le rôle de paradigme pour les autres sciences. Désormais, une histoire de l'homme passe par la description des normes, par l'analyse de leurs processus de production ; l'histoire naturelle de l'homme dévoile la constitution de sa sensibilité.

F. Markovits conçoit cette histoire naturelle comme une machine de guerre : c'est parce que les normes de la religion, de la morale et du droit ne sont pas naturelles que l'histoire naturelle doit penser les conditions de leur émergence. Mais cette machine de guerre récuse la platitude d'un certain matérialisme. Plutôt que de penser la façon dont le matérialisme dogmatique surmonte les épreuves des dispositifs sceptiques, il faut redéfinir les rapports de la philosophie expérimentale et de « *la sceptique* », comme la nomment Bayle ou La Mothe le Vayer, en disciples de Sextus Empiricus : voir comment la méthode des variations s'étend de la physique à l'éthique et à la politique, et comment cette méthode engendre une théorie de l'invention des normes dans le cadre d'une histoire du *sujet sensible* conçu comme effet de situation²⁴.

*

Plus qu'Althusser, c'est donc en dernière instance Foucault – le Foucault des *Mots et [d]es choses* – qui peut peut-être faire figure de

²³ F. Markovits, « La science du bon vicair », art. cit., p. 220.

²⁴ F. Markovits, « L'aveugle, une figure de la philosophie sceptique », in *Voir*, Braille, Bruxelles, n° 29, 1999, p. 2-19.

véritable maître à penser²⁵. Mais là où Foucault soutient que la possibilité de l'histoire naturelle est contemporaine du cartésianisme plutôt que de son échec²⁶, F. Markovits amène en un sens l'histoire naturelle au statut de nouveau paradigme et de véritable *épistémè*. À l'heure où les Lumières tentent toujours davantage d'éprouver leur radicalité dans un paradigme factice – celui des « Lumières radicales » opposées à l'épouvantail des Lumières modérées ou consensuelles²⁷ – cette profonde analyse du paradigme de l'histoire naturelle et du sujet sensible doit demeurer notre horizon aujourd'hui.

²⁵ Voir la brève allusion à M. Foucault dans F. Markovits, « Bayle et le décalogue sceptique », art. cit., p. 274.

²⁶ M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 140.

²⁷ Je me permets de renvoyer à mon article : « Une cause perdue ? Spinozisme et féminisme au siècle des Lumières. Le cas Montesquieu », *Lumières*, n° 13, premier semestre 2009, p. 65-93.