



HAL
open science

Présence de Vico

Riccardo Pineri

► **To cite this version:**

Riccardo Pineri (Dir.). Présence de Vico: Actes du colloque “ Giambattista Vico aujourd’hui ”. Presses universitaires de la Méditerranée, 224 p., 1996, Main d’œuvre, 2-84269-014-1. hal-03414129

HAL Id: hal-03414129

<https://hal.science/hal-03414129>

Submitted on 4 Nov 2021

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.

PRÉSENCE DE VICO

Actes du colloque

“Giambattista Vico aujourd’hui”

Sous la direction de Riccardo Pineri

“Main d’œuvre”



PRÉSENCE DE VICO

Actes du colloque

“Giambattista Vico aujourd’hui”

Sous la direction de Riccardo Pineri

Montpellier, Université Paul-Valéry

Mai 1994

Copyright © 1996, *Prevue*, Montpellier
Centre de recherche sur le poétique
Université Paul-Valéry, Montpellier III

Table des Matières

Riccardo PINERI <i>Présentation</i>	5
Alain PONS <i>Ernesto Grassi lecteur de Vico</i>	13
André TOSEL <i>Gramsci face à Vico ou Vico dans Gramsci ?</i>	33
Bruno PINCHARD <i>Vico, critique des gnoses ?</i>	67
Henri CRÉTELLA <i>La Science de la Providence</i>	91
Maurizio FERRARIS <i>Monogramme et hologramme à l'époque de Vico</i>	123
Riccardo PINERI <i>La philosophie de Vico entre rhétorique et herméneutique</i> ..	155
Paolo CRISTOFOLINI <i>La Providence comme universel fantastique</i>	183
Pascal GABELLONE <i>Vico et Leopardi : de la nature poétique à la poétique de l'illusion</i>	199
Alain PONS <i>Vico en français</i>	219

Présentation

Dans le numéro de juillet-novembre 1968 des *Études philosophiques* consacré à Giambattista Vico, Alain Pons posait la question : «Vico retrouvera-t-il, ou plutôt la culture française retrouvera-t-elle la chance qu'elle avait manquée il y a plus de deux siècles?» Force est de constater que cette chance demeure encore à l'horizon de la recherche actuelle, malgré la passion et la rigueur d'Alain Pons et de quelques autres lecteurs qui ont attiré à nouveau l'attention de la culture française sur l'importance de la philosophie vichienne. Un appel à la présence, plus qu'une certitude quant au rôle effectif de la pensée de Vico dans l'interrogation philosophique contemporaine en France, caractérise également le présent recueil de contributions au colloque «Giambattista Vico, aujourd'hui» qui s'est tenu à l'Université Paul-Valéry de Montpellier le 14 et 15 mai 1994.

Pourquoi «Vico aujourd'hui»? Tandis que la philosophie vichienne connaît depuis de nombreuses années une écoute attentive de la part de la culture américaine, résultat des multiples activités de l'«Institute for Vico Studies» et de la revue *New Vico Studies* de New York, et que, grâce notamment à Ernst Cassirer, la philosophie allemande contemporaine n'a cessé d'entretenir un dialogue fécond avec Vico, à travers les écrits d'Erich Auerbach, Karl Löwith, Hans-Georg Gadamer, Karl Otto Apel et Isaiah Berlin, l'influence de Vico en France semble s'être arrêtée aux années 1825-1850, au moment où la question de la légitimité de la Révolution de 1789 dessine un

paysage intellectuel contrasté qui trouve justement chez Vico ses références théoriques majeures. Dans ce contexte a lieu une double appropriation de la pensée vichienne de la part de la philosophie française : d'une part avec Jules Michelet et l'historiographie démocratique, qui relie la pensée de Vico aux philosophies du XVIII^e siècle et fait de lui l'*Altwater*; selon la définition de Goethe, l'ancêtre fondateur de l'anthropologie historique, à travers le principe de l'humanité «qui est son œuvre à elle-même»; d'autre part, la pensée de Vico est assimilée, comme chez Joseph de Maistre, au refus de la conception progressiste de l'histoire, ainsi que de la conception idéalisée de la nature humaine fondamentale, avec un appel aux faits empiriques de l'histoire, de la zoologie et de l'observation commune, sur le fond d'une conception irrémédiablement mauvaise et corrompue de l'homme. L'œuvre de Vico inspire également, dans ces mêmes années, une fascination vis-à-vis du «plébéianisme», qui prend une tonalité esthétisante dans la *Palingénésie Sociale* de Pierre-Simon Ballanche, tandis qu'Augustin Thierry essaie de remonter, *via Vico*, au conflit originaire dans la constitution de la nation française entre «race conquérante» et «race conquise», à une différence raciale entre une plèbe issue d'un fond indigène et une noblesse descendant des conquérants, ce qui expliquerait, selon lui, la revanche plébéienne de 1789.

Ce double héritage de la pensée vichienne semble s'être arrêté, tout au moins en France, au XIX^e siècle, faisant place à de vagues références à cette œuvre dans le cadre d'une méthodologie générale des sciences humaines et sociales. Il se peut qu'aujourd'hui la nécessité de penser à nouveau l'invention démocratique soit la «chance» qui nous est donnée de questionner la pensée de Vico laquelle a toujours mis au centre de ses préoccupations la possibilité que l'humanité et

PRÉSENTATION

ses institutions fassent retour à une «nouvelle barbarie», à l'intérêt particulier et à la constitution de centres d'intérêts singuliers en conflit permanent entre eux comme seules dimensions de la vie civile, à l'instar de ce que Vico écrit à la fin de la *Science nouvelle* : «Ravalés au rang des bêtes, ces hommes se sont accoutumés à ne penser qu'à leurs intérêts particuliers; dans leur vie de raffinement ou, pour mieux dire, d'orgueil, un rien les emporte et les met dans une fureur folle; la multitude qu'il composent n'est en réalité qu'une masse de corps et dans l'extrême solitude de leur âme, ils vivent livrés à leur propre désirs, chacun ne songeant qu'à satisfaire ses caprices, incapable par là de parvenir à quelque accord avec son voisin. Telles sont les raisons qui, jointes aux factions et aux guerres civiles, transforment les cités en forêts servant de repaire à ces hommes; de longs siècles de barbarie suivent, recouvrant de leur rouille des esprits devenus pervers à force de subtilité et de malice et que la barbarie née de la réflexion avait rendus plus cruels que l'antique barbarie, œuvre des sens».

Ce constat de Vico porte sur la situation de Naples asservie du XVII^e et du XVIII^e siècle, ville où la réalité plébéienne n'a cessé de montrer, jusqu'aux années récentes, toute sa réalité ambiguë, entre la révolte et le désir de servitude, dans cet entrelacs de tolérance, de cynisme et de piété primitive qui fait l'histoire charnelle de l'Italie et que Vico nous apprend à regarder sans aucune complaisance esthétique. Il y a, chez lui, la volonté de questionner le fondement sur lequel repose le savoir, non pas dans ses modalités pratiques, en fonction d'une nécessité contingente, mais dans sa provenance essentielle, l'exposant aux puissances de l'existence humaine et historique : la nature, l'histoire, la langue, l'État et la poésie, le travail, la croyance. La nouvelle barbarie, la «barbarie de la

réflexion», consiste, selon Vico, dans l'oubli de ces modes essentiels de manifestations du monde, de l'existence et de l'être en commun, considérés comme étrangers au progrès de la Raison ou comme de purs objets d'investigation, dans l'assimilation hâtive de la «plèbe» au *demos*, de l'élément «barbare» et «sauvage» institué en Principe à ce qui participe, selon des modes hétérogènes, à l'être-avec; elle concerne également et au premier chef la crise de l'institution universitaire aujourd'hui, incapable d'apporter des réponses qui ne soient pas moulées sur le même élément technique et économiciste qui est au cœur de la notion de «crise». L'appel à la philosophie de Vico pourrait nous permettre de penser à nouveau des notions qui semblaient obsolètes il n'y a pas si longtemps, comme celle de l'historicité fondamentale, la question du mal dans la réalité humaine, le courage de la pensée (la «mente eroica» comme la nomme Vico), le lien effectif de la rigueur philologique et de l'imagination créatrice qui puisse revendiquer sans honte le rôle du questionnement du monde et son lien profond avec la véritable tradition. Comme le rappelle Hans-Georg Gadamer dans *Vérité et méthode*, «il appartient à l'essence générale de la tradition que la connaissance historique ne soit rendue possible que par ce qui, du passé, se conserve en tant que non passé», ce qui implique, pour nous, la nécessité de repenser à travers Vico le lien essentiel du passé à l'avenir, le rapport de la raison comme *principe de justice* à la Raison comme puissance et oubli, qui caractérise, selon Vico, la voie dominante des modernes. Face au relativisme contemporain et au «néo-tribalisme» qui prônent la seule réalité des cultures sectorielles, chacune avec ses propres modes d'existence, libres dans leur enfermement, qui semblent relayer la conception progressiste et téléologique de l'histoire, la conception cyclique de Vico de

PRÉSENTATION

l'existence pour chaque civilisation d'un essor, d'un épanouissement et d'une décadence, est une des grandes tentatives de notre modernité de poser la question de la liberté dans son fond abyssal, de garder un sens de l'événement qui ne dépendrait pas uniquement de la permanente et aléatoire auto-affirmation de la subjectivité, de donner à penser l'impossibilité d'une clôture de l'Histoire et de sa divinisation, puisque les problèmes qu'elle engendre ne donnent pas lieu à une solution définitive, mais à un déplacement de leur configuration. L'idée que les conquêtes de l'humanité sont définitives et que les traces frayées peuvent être poursuivies indéfiniment, caractérise pour Vico l'illusion majeure de la raison des Modernes.

Comme l'écrit Bruno Pinchard : «Nul doute que l'attrait formidable de Vico tient à cette fascination, au-delà de toutes les problématiques véhiculées par cette œuvre aussi riche et aussi méconnue : elle nous enseigne ce que nous sommes devenus, mieux encore que Hegel, car elle nous parle d'un passé plus lointain que la nostalgie luthérienne et retrouve instinctivement le langage mythique de la souffrance.» Dialogue croisé de la recherche philosophique en Italie et en France, les contributions ici proposées marquent à la fois la continuité, dans la philosophie italienne, de l'héritage de Vico, notamment avec la communication de Paolo Cristofolini, l'analyse de la reprise vichienne par la poésie pensante de Leopardi dans celle de Pascal Gabellone, et l'esprit de renouveau à l'œuvre chez Vico dans la communication de Maurizio Ferraris, qui insère le philosophe napolitain dans le projet «constructionniste», modèle fondamental de toute la philosophie européenne. Si André Tosel interroge le rapport fécond de Vico à Gramsci, pour qui il s'agit de retrouver «une autre voie d'accès à Vico, qui se présente alors comme un

auxiliaire puissant pour repenser la philosophie de la praxis par delà la réforme conservatrice de l'idéalisme italien», la communication d'Henri Crétella essaie d'abord de dégager un des obstacles majeurs pour la compréhension de Vico : « Il s'agit de la trop fameuse équation du *vrai* et du *fait* qui a masqué totalement ce qui la sous-tend. À savoir, ce qui définit l'esprit : soit, une action irréductible fût-ce à une création. Un engendrement, autrement dit, qui ne produit rien si ce n'est le sens de ce qui, ultérieurement, pourra être fait ou non. Avant le vrai comme le fait, il y a, en un mot, la *pensée*. Ou plutôt — de manière précisément articulée — avant le vrai en tant que fait, il y a la vérité en tant que pensée : ce qu'il convient théologiquement de désigner comme le Verbe — par lequel tout a commencé. Tel est le premier et le plus étonnant enseignement de Vico — qui sera resté entièrement fermé à la postérité. » La diversité des contributions est la preuve de la richesse de la pensée vichienne, qui relève d'une *autre voix* de la raison, dont l'écoute nous est donnée en partage aujourd'hui.

Aujourd'hui où la philosophie répète, sur des modes multiples, le rejet de tout principe de vérité au profit de procédures d'invention, l'*ars inveniendi* que Vico reprend de la tradition rhétorique classique en opposition à la méthodologie des sciences et qu'il transforme profondément, pourrait également nous donner à penser l'héritage rhétorique en tant qu'il ne se borne pas à une *euristique* qui congédie la question du sens au profit de ses interprétations, mais essaie d'articuler les « procédures argumentatives » aux « principes premiers » dont Vico ne cesse de montrer la persistance et la transformation dans l'histoire effective. Le *principio grande* que la *Scienza nuova* réinvente est que la parole ne naît pas du besoin de communication mais de l'écoute de la manifes-

PRÉSENTATION

tation de l'être qui fait monde, il est dans l'affirmation que l'homme ne parle pas parce qu'il pense mais qu'il pense dans l'élément de la parole. Cet héritage donne son sens à l'œuvre pluriforme de Vico, tendue vers la nécessité de garder le souvenir vivant de la puissance originaire de la parole et de répondre au besoin des hommes contemporains de penser comme les premiers hommes, tout simplement grandement.

Riccardo PINERI

Ernesto Grassi lecteur de Vico

S'il y a une idée chère à Ernesto Grassi, c'est celle selon laquelle le discours philosophique ne jouit d'aucun privilège d'extratemporalité et d'extraterritorialité. La parole, qui est d'abord écoute de l'Être, n'a de signification que dans l'histoire, dans l'ici et maintenant, ce que la rhétorique appelle les «circonstances». Aussi faut-il reprendre avec lui les circonstances de sa vie et de son œuvre, sur lesquelles il est revenu dans plusieurs textes ¹.

Né à Milan, en 1902, Grassi y a fait ses études de philosophie au début des années 1920, c'est-à-dire en un temps où la pensée italienne était dominée par Croce et Gentile. Cependant l'enseignement de Martinetti, à Milan, puis celui de Maurice Blondel à Aix-en-Provence, élargirent son horizon, et une visite qu'il fit, en 1924, à Husserl, qui enseignait alors à Fribourg, eut sur lui un effet déterminant. L'anecdote vaut la peine d'être contée. Après avoir été reçu par Madame Husserl, qui faisait subir aux visiteurs une sorte d'examen préliminaire, Grassi s'entendit dire par le maître qu'en tant qu'Italien il était prédestiné à faire de la philosophie.

«Vous autres, Italiens, vous n'êtes pas alourdis, comme le sont les Allemands, par le poids de l'histoire de la philosophie, vous pouvez aller directement aux phénomènes.» À quoi Grassi répondit que ce n'était pas malheureusement le cas pour lui, qui avait été éduqué dans le cadre du néo-kantisme de Martinetti et surtout du néo-hégélianisme de Croce et de

Gentile. «Alors, s'exclama Husserl, sincèrement consterné, mon pauvre garçon, c'est sans espoir, vous êtes perdu pour la philosophie!»

En 1928, Grassi quitta l'Italie pour l'Allemagne, où il écouta les leçons de Scheler, Nicolai Hartmann, Jaspers, et Heidegger, encore peu connu. L'enseignement de ce dernier, à Marbourg, produisit sur lui une impression considérable, et il suivit son maître à Fribourg quand il y succéda à Husserl. Il resta près de lui près de dix ans, comme lecteur, puis comme chargé de cours et professeur honoraire. C'est avec émotion qu'il parle de ce qu'il appelle les «années mythiques» de Fribourg, en 1933. Il raconte en particulier comment, à l'issue d'une fête donnée en 1929 en l'honneur d'un nouveau doyen, Husserl le prit à part pour lui dire : «Vous êtes jeune et étranger; rappelez-vous l'image de cette vie universitaire. Peut-être un jour tout cela disparaîtra-t-il, et seul un témoin oculaire pourra en évoquer le souvenir.» Était-ce une allusion au triomphe prochain du national-socialisme? Grassi ne le croit pas, et se souvient d'avoir dîné chez Heidegger, en 1930, avec Husserl et Szilasi, sans que personne eût évoqué un succès possible de Hitler.

L'engagement national-socialiste de Heidegger a été évoqué par Grassi, qui se souvient d'avoir assisté au fameux «discours du rectorat» «à la lumière des bougies, dans une atmosphère pseudo-mystique», dans un article publié à l'occasion de la sortie du livre de Farias². Qu'il suffise de dire qu'il s'éloigna peu à peu de l'homme Heidegger, en particulier à cause de son attitude peu courageuse et mesquine à l'égard de ses collègues et étudiants juifs, sans renier jamais le philosophe, dont l'influence sur sa propre pensée resta capitale. En 1938, il fonda à Berlin, avec l'appui d'Enrico Castelli qui dirigeait

l'«Istituto di Studi Storici» de Rome, l'Institut «Studia Humanitatis» pour l'étude de la tradition latine et humaniste. Cet Institut, qui eut pour collaborateurs, entre autres, Romano Guardini, à qui venait d'être enlevée sa chaire à l'Université de Berlin, ainsi que les philologues K. Reichart et W.F. Otto, et son activité, consacrée à l'étude de l'Humanisme de la Renaissance italienne, prit la signification d'une résistance à l'idéologie germanique.

Le *Jahrbuch der geistigen Ueberlieferung*, volume annuel dirigé par Grassi et Otto, publia alors la première œuvre importante de Grassi, *Das Problem des modernen Denkens*, dans laquelle il esquissait sa conception de l'histoire de la pensée moderne et sa critique de l'interprétation heideggérienne de l'humanisme. Le deuxième volume contenait le texte de Heidegger *Platon Lehre von der Wahrheit* (toute mention ou citation de ce texte dans les journaux fut interdite, Heidegger étant alors en disgrâce auprès des autorités nazies, qui interdirent la publication du troisième volume du *Jahrbuch*). C'est alors que Grassi renonça à ses fonctions pour se réfugier en Suisse, où il retrouva son ami Szilasi et enseigna à l'Université de Zurich.

Deux mois après la fin de la guerre, avec l'autorisation des autorités françaises et américaines, il se rendit, en compagnie de Castelli, auprès de Heidegger qui lui remit, pour qu'il la fit publier, la *Lettre sur l'humanisme* (lettre à Jean Beaufret). Le texte parut dans la collection que Grassi dirigeait en Suisse avec Szilasi (qui allait succéder à Heidegger à Fribourg), en même temps que la *Doctrine de Platon sur la vérité*³. Ensuite, pendant vingt-sept ans, Grassi fut titulaire de la chaire « *Philosophie und Gristesgeschichte des Humanismus* » à l'Université de Munich, dirigeant aussi le «Centre international d'Études Humanistes» de Rome, éditant l'*Humanistische*

Bibliothek, chez Fink, la *Rowohlt'sdeutsche Enzyklopädie* et les *Rowohlt Klassiker*, et poursuivant, jusqu'à sa mort, en décembre 1991, une inlassable activité intellectuelle ⁴.

Ces quelques indications biographiques étaient nécessaires pour présenter l'auteur. Elles éclairent aussi une époque particulièrement troublée, ce que Karl Löwith, autre disciple de Heidegger, appelle un « temps de détresse ». Elles feront mieux comprendre les enjeux non seulement philosophiques, mais aussi historiques et politiques de la question à laquelle Grassi a consacré sa vie, celle de l'humanisme. La question autour de laquelle il n'a cessé de tourner, pendant plus de cinquante ans, est celle de la signification philosophique de l'humanisme et de la rhétorique, ou mieux, de l'« humanisme rhétorique », en entendant par là une tradition de pensée, vieille comme l'Occident, plus ou moins offusquée par une autre tradition plus puissante, celle de la pensée logique et rationnelle, mais cependant jamais oubliée, toujours présente dans la poésie et la littérature, et exposée dans toute sa force dans les textes « humanistes » de la Renaissance italienne en particulier.

C'est ici qu'il faut souligner l'originalité de sa démarche. En exhumant, en soumettant à une relecture très neuve les textes plus ou moins oubliés des humanistes italiens, en travaillant à rendre à la rhétorique sa dignité, Grassi, en effet, ne fait pas seulement acte de « philologue » et d'« historien des idées », il remet en cause les conceptions dominantes de l'histoire de la pensée occidentale et en propose une interprétation qui, pour être largement inspirée de celle de Heidegger, n'en est pas moins très personnelle, et qui, en s'opposant sur des points essentiels à celle de l'auteur de la *Lettre sur l'humanisme*, la redresse et, peut-être, la complète.

Pour le kantisme et l'hégélianisme, c'est-à-dire pour l'idéa-

lisme qui, depuis Platon et en passant par Descartes, est le courant dominant de la métaphysique occidentale, la rhétorique, et avec elle le type d'humanisme qu'elle suppose, est ostracisée de la cité des philosophes. Le discours «pathétique», la métaphore, l'«invention», l'*ingenium*, ne représentent que des ornements, sinon des obstacles à la rigueur et à l'efficacité de la pensée conceptuelle. Pour Croce et Gentile, les humanistes italiens des XIV^e, XV^e et XVI^e siècles, les Salutati, Bruni, Nifo, Landino, Nizolio, Valla, Pontano, ne relèvent pas de la philosophie, et nous verrons que celui qui est considéré par Grassi comme leur plus grand continuateur, à savoir Vico, n'est «récupéré» que dans la mesure où on peut voir en lui le précurseur de l'Idéalisme allemand.

Mais Heidegger lui-même, qui, selon Grassi, aurait dû comprendre la profondeur spéculative de la conception que la rhétorique se fait du langage, à l'opposé de la conception logico-rationnelle sur laquelle repose la métaphysique occidentale, la méconnaît totalement, méconnaissant du même coup la signification authentique de l'humanisme, et cela par ignorance, mais aussi en vertu du préjugé gréco-germanique que trahit toute son œuvre.

De cette méconnaissance et de ce préjugé témoigne clairement la *Lettre sur l'humanisme*. Pour Heidegger, c'est à Rome que l'on rencontre le premier humanisme, qui est «une manifestation spécifiquement romaine résultant d'une rencontre de la romanité avec la culture de l'humanisme tardif»⁵. La Renaissance des XIV^e et XV^e siècles n'est donc pas une *renascentia romanitatis*, et cet humanisme, comme tout humanisme qui s'en réclame, se fonde sur une métaphysique ou s'en fait lui-même le fondement. «Toute détermination de l'essence de l'homme qui présuppose déjà, qu'elle le sache ou non, l'interprétation de l'étant sans poser la question portant

sur la vérité de l'Être, est métaphysique. C'est pourquoi, si l'on considère la manière dont est déterminée l'essence de l'homme, le propre de toute métaphysique se révèle en ce qu'elle est "humaniste". De la même façon, tout humanisme reste métaphysique. ⁶ »

On peut dire, sans simplification outrancière, que l'œuvre entière d'Ernesto Grassi est une protestation contre ce qui est affirmé dans ce passage. Loin de se fonder sur une métaphysique, sur *la* métaphysique, c'est-à-dire en termes heideggériens, sur l'ignorance de la «différence ontologique», de la différence de l'Être et de l'étant, l'approche «rhétorique» du problème du langage suppose au contraire un rapport à l'Être tout à fait différent de ce qu'il est dans le cadre du discours logico-rationnel, qui, par définition, n'a de validité que dans le monde des étants.

Le discours logique, en effet, qui se veut démonstratif, «apodictique», suppose que nous ne connaissons une chose que lorsque nous pouvons la «prouver», c'est-à-dire la définir en la ramenant à des principes premiers, déjà connus. Or ces principes, que les Grecs appelaient *archai* (ce qui est au commencement, et aussi ce qui commande), et qui sont le point de départ de toute preuve, de toute déduction, ne peuvent être prouvés ni déduits d'autre chose, sans quoi il ne seraient pas des «principes». Ce n'est donc pas le langage rationnel, dialectique, procédant par médiation, qui peut exprimer les principes premiers, l'originel, mais seulement un langage purement indicatif, sémantique, directement «pathétique». C'est le langage de l'oracle de Delphes, qui, selon Héraclite, «ne dit rien, ne cache rien, mais indique, signifie (*semainet*) ». Il donne à voir (*theorein*), et par cela même est figuratif, imagé. Il est «métaphorique», dit Grassi, c'est-à-dire qu'il montre quelque chose qui a un sens, en transférant à ce qui

est montré, à la figure, une signification.

Nous comprenons pourquoi la métaphore occupe une place centrale dans toutes les analyses que la rhétorique classique, depuis Aristote, consacre au langage rhétorique et poétique, alors qu'elle est exclue du langage rationnel. C'est qu'elle n'est pas un simple ornement stylistique, mais marque l'impuissance de la pensée logique à rendre compte de ses principes. Le langage, dont l'instrument principal est la métaphore, est «archaïque», et en ce sens il est plus ancien, plus originel que le langage rationnel, plus proche de l'Être, ou de ce que Grassi appelle l'«abyssal». Il est également «pathétique», «émouvant», dans la mesure où en lui s'expriment les éléments émotionnels qui, autant sinon plus que les éléments logiques, déterminent l'essence de l'homme. En lui, de façon spécifiquement humaine, au-delà du cri animal, parlent la joie et la douleur qui sont les modalités premières de l'être-au-monde.

L'appel que l'Être adresse à tout ce qui «paraît» se manifeste toujours dans le temps. C'est dire que ces appels sont toujours nouveaux, et que la signification des étants comme participants de l'Être se transforme sans cesse selon les réponses. La grande règle de la rhétorique selon laquelle le discours doit toujours s'accorder au temps et au lieu, aux circonstances contingentes toujours changeantes, trouve ainsi sa justification ontologique et acquiert sa valeur herméneutique. Alors que la logique ne se déploie que dans l'intemporel et l'universel, la rhétorique sait que le langage humain n'a de sens qu'en fonction d'un «code» en fonction duquel ce qui se manifeste prend une signification, code qui n'a rien de subjectif ni d'arbitraire, qui est «subi» par nous, et à travers lequel notre expérience ontologique et historique se déploie. C'est ainsi qu'advient le monde.

Cette conviction de Grassi selon laquelle on peut considérer «la rhétorique comme philosophie» (c'est le titre d'un de ses ouvrages) donne sa portée à la lecture qu'il fait des textes les plus variés, des plus connus aux plus inconnus, qu'ils soient empruntés aux philosophes ou aux poètes, à la Bible, à Euripide, Ovide, Novalis, Mallarmé ou Proust.

Mais, on s'en doute, Vico, l'auteur du *De nostri temporis studiorum ratione* et de la *Scienza nuova*, occupe une place privilégiée dans cette tentative de repenser l'histoire de la philosophie occidentale⁷. Et en premier lieu Grassi détache Vico de la tradition à laquelle, depuis Spaventa, Croce et Gentile, on avait l'habitude de le lier, à savoir celle de l'Idéalisme allemand, et de Hegel en particulier. Mais il va plus loin, en faisant de l'hégélianisme la manifestation ultime de la philosophie rationaliste, logocisante et déductive fondée sur le *cogito* cartésien, il exclut toute possibilité d'interpréter Vico dans le cadre d'une «philosophie de l'esprit» ou de la «conscience». Il montre bien comment la «récupération» idéaliste repose sur une interprétation discutable du principe *verum et factum convertuntur* énoncé dans le *De antiquissima*. Cette interprétation fait de la vérité le résultat du processus rationnel et considère Vico comme un théoricien de l'activité créatrice de la pensée, par conséquent comme un continuateur de Descartes, alors que l'on voit clairement, dans la *Scienza nuova*, que la dualité proprement vichienne n'est pas celle du *verum* et du *factum*, mais celle du *verum* et du *certum*, le vrai étant une abstraction anhistorique, et le certain étant la révélation *bic et nunc* du réel dans l'histoire.

Mais si Grassi détache Vico de l'idéalisme moderne, ce n'est pas pour l'isoler, mais au contraire pour le rapprocher d'une tradition beaucoup plus ancienne, dont il serait à la fois le dernier et le plus grand représentant. Cette tradition est

celle de l'humanisme italien, qui s'enracine lui-même dans l'humanisme rhétorique latin, celui de Cicéron, d'Horace, de Quintilien, et qui a eu en Espagne des prolongements avec Vivès, Huarte et Gracián. On sait que cette tradition humaniste italienne, Grassi l'a en quelque sorte «inventée», dans la mesure où il lui a donné, par son interprétation (esquissée dès 1940 dans l'article «Le début du monde moderne»), une unité, une cohérence, et une dignité proprement philosophiques qui lui étaient refusées jusque-là. Les humanistes, en effet, étaient considérés comme n'ayant d'intérêt que purement littéraire et historique, en tant que témoins d'une nouvelle image de l'homme, d'une émancipation de la société par rapport aux contraintes de la théologie médiévale. Sur le plan philosophique, seuls étaient considérés par Cassirer comme relevant de la philosophie ceux chez qui on pouvait trouver une ébauche de «théorie de la connaissance», cependant que Kristeller attache surtout son intérêt aux néo-platoniciens comme Marsile Ficin. Grassi montre, au contraire, que le souci «philologique» (la philologie étant l'«amour des mots») qui caractérise les humanistes italiens, les Bruni, Salutati, Alberti, Valla, Guarino, Landini, Poliziano, Pontano, et certains de leurs précurseurs médiévaux, comme Dante et Pétrarque, l'importance qu'ils accordent à l'union des *res* et des *verba*, l'insistance avec laquelle ils cherchent à montrer que l'humanité, en ce qu'elle a de spécifique, est fondée sur la parole poétique (avec ce que cette parole, contrairement à la parole rationnelle, a de concret, de pathique et d'historiquement situé), sont les expressions originales d'une authentique philosophie, dont la richesse a été méconnue parce qu'elle refusait les postulats du logicisme et du formalisme qui caractérisaient la scolastique médiévale, et, plus largement encore, toute la métaphysique occidentale depuis ses débuts.

Un aspect singulier de cette réhabilitation philosophique de l'humanisme latin est celle qui est largement inspirée par les thèses de Heidegger sur la métaphysique et l'onto-théologie occidentales, sur la vérité comme dévoilement de l'Être, sur l'historicité de l'existence humaine et le primat de la parole poétique. Or Heidegger, et c'est ce que Grassi lui reproche, privilégie la source grecque, méconnaît la tradition latine, et englobe de façon expéditive l'humanisme cicéronien et renaissant dans sa condamnation de ce qu'il appelle «humanisme». La tâche de Grassi est en quelque sorte d'aller, au nom de Heidegger, plus loin que Heidegger lui-même, et d'apprendre à son maître et ami qu'il n'y a pas que chez les présocratiques et chez les poètes allemands qu'une conception non métaphysique et non rationaliste de la pensée a été défendue et illustrée.

Mais si l'influence de Heidegger a été prépondérante dans la lecture grassienne de Vico, il ne faut pas sous-estimer celle de Marx, d'un Marx très librement interprété, qui fournit, avec le concept de travail comme humanisation de la nature, une des clés herméneutiques qui permettent, selon Grassi, de pénétrer dans l'univers de la *Scienza nuova*, la seconde, nous le verrons, étant l'imagination⁸.

On comprend pourquoi Grassi donne une particulière importance au *De nostri temporis studiorum ratione*, une œuvre de Vico que l'on peut dire «de jeunesse», dans laquelle, jusqu'à lui, on ne voyait en général qu'un simple témoignage d'hostilité envers le cartésianisme et une défense de la rhétorique et des *studia humanitatis*, contre le mépris des «modernes». Il montre en effet, dans deux études particulièrement importantes, «Critical Philosophy or Topical Philosophy» et «The Priority of Common Sense and Imagination : Vico's Philosophical Relevance Today», publiées dans *Vico*

and Humanism, comment Vico, en affirmant la primauté de la pensée «topique» par rapport à la pensée «critique», met en cause non seulement le rationalisme moderne fondé par Descartes, non seulement la tentation de dériver la science d'un *primum verum* lui-même non dérivé, mais plus généralement encore tout le courant logiciste et formaliste qui domine, depuis Platon et Aristote, la pensée occidentale. Il montre aussi comment, du même coup, Vico réactive le courant de l'humanisme rhétorique qui met au premier plan l'activité inventive (et non déductive) de l'*ingenium*. C'est l'*ingenium*, analysé par Cicéron, qui, se fondant sur la *similitudo*, découvre, en rapport avec nos besoins, les caractères communs des choses. C'est lui qui donne aux choses leur signification, et leur permet de se manifester de façon humaine dans un monde qui est celui des hommes.

La faculté qui permet à l'*ingenium* de «trouver», d'«inventer», est l'imagination. L'imagination, dit Vico, est «l'œil de l'*ingenium* ». Cela veut dire que la puissance par laquelle le monde apparaît (*phainestai*) n'est autre que la capacité de former des images et de leur donner des significations en les déplaçant et en les rapprochant par l'acte de la métaphore. La métaphore, précise Grassi, est la forme originaire de l'acte interprétatif, elle va du particulier au général, par la représentation dans une image, et non dans un concept, et cela toujours en référence aux besoins des êtres humains. En effet l'*ingenium*, comme le montre très bien Cicéron, ne peut fonctionner *sine rerum usu*, son ingéniosité ne peut se manifester que dans le contexte humain, celui de la communauté sociale et politique aux besoins de laquelle il répond, et qui forme son horizon originel. Vico l'a compris, qui, dans le *De ratione*, insiste sur le rôle de l'*ingenium*, dans l'activité judiciaire et dans l'activité politique, dans le champ général de la

praxis où il se manifeste sous la forme de «prudence». Cette prudence généralisée de l'*ingenium* mène à la constitution du «sens commun», si méprisé par les rationalistes, et qui pourtant est la condition d'existence de la communauté humaine.

Le primat de la philosophie «topique» sur la philosophie rationnelle ou «critique» suppose le primat du langage rhétorique, de la parole imagée, pathétique, métaphorique, de la parole qui «montre», qui «touche», sur le langage rationnel qui démontre et qui déduit. Le langage rhétorique n'est pas, comme le croient les rationalistes, un simple embellissement littéraire surajouté. En lui se manifeste la socialité et l'historicité de l'homme. Il n'énonce pas des propositions ayant un caractère apodictique de la vérité et qui prétendraient à une validité universelle et éternelle. Les propositions du langage rhétorique émergent toujours dans des situations spatio-temporelles données. Elles ne sont que «probables» et «vraisemblables», ce pourquoi Descartes les condamne, mais il ne comprend pas que c'est dans ce probable et ce vraisemblable que se manifeste la vérité humaine, qui n'apparaît que dans le *hic et nunc* des problèmes humains, en un mot qui n'apparaît que dans l'histoire.

Nous comprenons mieux maintenant le rapport étroit qui unit la critique du cartésianisme et la défense de la rhétorique contenue dans le *De ratione*, et, d'autre part les objectifs poursuivis par Vico dans la *Scienza nuova*. Grassi insiste beaucoup sur la fait que l'originalité de la *Scienza nuova* ne réside pas principalement dans le fait d'avoir pris l'histoire, et non plus la nature, comme objet de son étude. S'en tenir là, dit-il, c'est opérer une simplification inadmissible qui empêche de comprendre la révolution philosophique beaucoup plus importante opérée par Vico. Cette révolution, il la

voit dans la tentative vichienne de rendre compte de l'origine de l'histoire, de comprendre l'historicité de l'homme et du «monde des nations», faisant du même coup de l'histoire le milieu «nouveau» de la recherche philosophique, un milieu dans lequel la métaphysique traditionnelle, par ses présupposés mêmes, s'était interdit de pénétrer.

Le problème de Vico, selon Grassi, est de mettre à jour la structure de l'existence humaine qui est au fondement de l'«humanisation de la nature». Comment l'homme s'est-il «créé» en tant qu'homme en s'arrachant à la nature intemporelle, en entrant dans le temps de l'histoire, et en se donnant des institutions religieuses, sociales, politiques? Ces questions nous paraissent éminemment modernes, et il nous semble que pour pouvoir y répondre, et même pour se les poser, il est indispensable d'avoir recours aux sciences «modernes» de l'histoire, de la préhistoire, de la sociologie, de l'anthropologie. Or Grassi nous montre que ces questions étaient déjà présentes, bien plus radicalement, dans la poésie grecque et latine, dans la pensée rhétorique, chez Cicéron (*De inventione*), chez Horace (*Épître aux Pisons*), et chez les humanistes italiens, comme Salutati et bien d'autres, qui interprètent la mythologie grecque, avec les figures d'Hercule, d'Orphée, de Cadmos, d'Amphion, des Muses, pour y trouver l'expression allégorique de la puissance civilisatrice contenue dans la parole poétique, la parole du poète *orator*.

Vico se situe, pour Grassi, dans le droit fil de cette tradition humaniste qui attribue au langage figuratif, où s'exprime l'imagination et son activité métaphorique, la responsabilité d'avoir fondé l'existence humaine dans sa dimension historique. Le livre II de la *Scienza nuova*, le plus important, est intitulé, ce n'est pas par hasard, *Della sapienza poetica*, et Vico y montre comment les hommes des âges «divins» et

«héroïques» pensaient, parlaient et agissaient en fonction d'une «logique» et d'une métaphysique qu'il nomme «poétique», et qui n'ont rien à voir avec la logique et la métaphysique rationnelles des temps «humains». C'est poétiquement, par la puissance créatrice de leur imagination, par la capacité que possède leur *ingegno* de faire des métaphores, que les premiers hommes se sont arrachés à la nature, à l'*ingens sylva*, et ont créé un monde à eux, un monde proprement humain, qu'ils ont rendu visible à travers la métaphore.

Grassi insiste particulièrement, et il faut le souligner, sur le fait que le monde humain a été créé, selon Vico, pour répondre aux besoins, aux «nécessités et utilités» des hommes, de la même manière que le discours rhétorique pose des questions et donne des réponses en fonction des besoins d'une situation donnée. Cela ne veut pas dire que Vico accorde une quelconque prépondérance aux facteurs matériels, biologiques ou économiques, et d'ailleurs Grassi précise à plusieurs reprises qu'il s'agit de «besoins matériels et spirituels». L'animal voit ses besoins satisfaits directement par la nature. L'homme, quand il est arraché à l'unité de la nature, se trouve placé devant elle comme un sujet face à un objet, et il est en quelque sorte condamné au travail, au travail sur la nature qui lui est devenue extérieure, et au travail sur la nature qui est en lui, sur ses passions. Ce travail se manifeste par la création des institutions, qui sont au départ proprement «religieuses», le mot religion étant pris ici dans le sens de l'établissement d'un lien (*religare*). Grassi donne ainsi, à juste titre, une importance centrale à la figure d'Hercule, le héros vichien par excellence. Les travaux d'Hercule sont bien plus spirituels que matériels. Hercule défriche par le feu la grande forêt originale pour y créer des clairières, et Grassi, sur ce point, fait un rapprochement suggestif entre les *luci* vichiennes et la

Lichtung heideggérienne dont il est question dans *La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée*⁹. La tâche herculéenne de l'«éclaircissement» n'a pas pour but premier de permettre la pratique de l'agriculture, mais de permettre aux hommes d'observer le ciel et de scruter les volontés de la puissance numineuse par excellence qui s'est manifestée à eux par les premiers coups de tonnerre, les volontés de ce Jupiter qui a été, dit Vico, la «première pensée humaine», il faudrait dire la première métaphore, née de la peur, réponse à la peur, au besoin créé par l'arrachement de l'homme à la nature.

Quelle est la signification, dans cette perspective, de la notion de Providence divine, qui, on le sait, joue un rôle central dans la *Scienza nuova* ? Pour les *bestioni*, désespérant du secours de la nature, le seul recours est l'histoire. Mais d'où vient alors cette séparation, cette aliénation par rapport à la nature, qui déclenche le processus historique, qui donne naissance à la chronologie, dit Vico, c'est-à-dire au temps de l'histoire ? Est-ce de la volonté divine, de la Providence qui se sert des nécessités et besoins naturels comme autant d'«occasions» pour parvenir à ses fins surnaturelles ? Ou bien, n'est-ce pas plutôt, comme semble le suggérer Grassi, de la capacité de l'homme de former des images, donc de s'aliéner du réel, cette séparation étant génératrice d'angoisse, d'une angoisse fructueuse puisque la fondation du monde humain en est le résultat ?

L'opposition rigoureuse qu'opère Grassi tout au long de son œuvre entre la pensée «topique» et la pensée rationnelle, opposition qui lui permet de rendre compte du destin de la philosophie occidentale, se retrouve, selon lui, dans la conception vichienne du «corso» historique suivi par les nations. Les nations, dans leur enfance et leur jeunesse, sont «topiques», elles inventent leurs institutions, elles créent le

monde des «choses humaines». Dans leur maturité et leur vieillesse, elles deviennent «critiques»: c'est l'âge de la raison «tutta spiegata». Mais cette raison pleinement développée ne prend pas, selon Grassi, la relève des sens et de l'imagination, comme certaines formulations de Vico pourraient le laisser supposer, elle ne recueille pas, en l'améliorant par la conceptualisation et la rationalisation, l'héritage de la pensée «poétique». Bien au contraire, en se rationalisant, la pensée s'isole du monde, elle ne répond plus aux besoins pressants que l'actualité historique ne cesse d'imposer à l'homme, elle se retire de l'*hic et nunc* de la nécessité historique pour se réfugier dans un univers d'abstractions qui ne correspondent à aucune urgence réelle. C'est ce moment que Vico a magnifiquement défini comme celui de la «barbarie de la réflexion», et sur lequel Grassi revient à de nombreuses reprises. Les institutions humaines, coupées des besoins qu'elles avaient pour tâche de satisfaire, ne sont plus que des coquilles vides, le «sens commun» disparaît, la parole, de dialogique qu'elle est par essence, se réduit à un simple monologue, il n'y a plus de «monde» mais seulement une foule solitaire.

On voit que si l'on entend par «humanisme» une vision optimiste et rassurante de l'homme, Grassi est un anti-humaniste, et qu'en ce sens il a retenu la leçon de Heidegger. Son humanisme, l'humanisme rhétorique des Latins et des Italiens du Quattrocento, celui de Vico, repose sur une compréhension beaucoup plus profonde de l'homme et de sa condition. Dans quelques lignes, brèves mais denses, d'une étude intitulée *G. B. Vico filosofo «epocale»*, il n'hésite pas à parler, à propos de l'auteur de la *Scienza nuova*, d'une conception «tragique» de l'existence humaine, conception que l'on trouvait chez les Grecs, avant Platon. Le platonisme, le néo-platonisme et le christianisme ont eu pour préoccupation de sauver l'indi-

vidu. «Le modèle de la pensée vichienne, écrit-il, contre ses intentions, ne donne pas accès à une telle solution. La “nécessité de nature” qui fait apparaître, fleurir et périr les mondes variés dans l’ordre naturel de l’histoire ne s’intéresse pas à l’individu, mais seulement à sa propre révélation, même dans la destruction : nature alogique abyssale ¹⁰.»

On pourrait même aller plus loin. Ces mondes variés sont eux-mêmes des individus, dont le *corso* est une histoire, au sens de *fabula*, avec un début, un milieu et une fin, une fin qui s’appelle la mort. Les nations, comme les individus, sont des êtres-pour-la-mort. Leurs œuvres pourtant leur survivent. Cette lecture de Vico dans le sens d’un humanisme tragique peut, et doit sans doute être discutée, elle ne saurait être ignorée.

Alain PONS

NOTES

1. Cf. en particulier «The Roots of the Italian Humanistic Tradition», introduction à *Rhetoric as Philosophy, The Humanist Tradition*, The Pennsylvania State University, University Park et Londres, 1980. Cf. également l'introduction à *Einführung in philosophische Probleme des Humanismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1986.
2. «L'antiumanesimo ed il nazional-socialismo di Heidegger: a proposito del libro di Farias», in *Intersezioni*, VIII, 2, 1988.
3. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus*, Francke Verlag, Berne, 1947.
4. Parmi les ouvrages les plus importants de Grassi, il faut citer *Macht des Bildes. Obnmacht der rationalen Sprache. Zur Rettung des Rhetorischen*, DuMont Schauberg, Cologne, 1970; *Humanismus und Marxismus*, Rowohlt, 1973 (trad. française, *Humanisme et Marxisme*, L'Âge d'homme, Lausanne, 1978); *Die Macht des Phantasie*, Athenäum, Königstein/Ts, 1979; *Rhetoric and Philosophy. The Humanist Tradition*, The Pennsylvania State University, University Park et Londres, 1983; *Folly and Insanity in Renaissance Literature* (en collaboration avec Maristella Lorch), University Center of Binghamton, Binghamton et New York, 1986; *Einführung in philosophische Probleme des Humanismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1986; *La metafora inaudita* Aesthetica Edizioni, Palerme, 1990 (trad. française, *La métaphore inouïe*, Quai Voltaire, Paris, 1991); *Il dramma della metafora. Euripide, Eschilo, Sofocle, Ovidio*, L'officina tipografica, Naples, 1992. On trouvera une bibliographie complète des œuvres de Grassi en appendice à *La métaphore inouïe*, op. cit.

ERNESTO GRASSI LECTEUR DE VICO

5. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. par R. Munier, in *Questions III*, Gallimard, Paris, 1966, p. 85.
6. *Ibid.*, p. 87.
7. Les textes les plus significatifs de Grassi sur Vico se trouvent dans *Humanisme et Marxisme*, *op. cit.*; *Rhetoric as Philosophy*, *op. cit.*; *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger and Rhetoric*, Peter Lang, New York, 1990.
8. Sur Vico et Marx, cf. *Humanisme et Marxisme*, *op. cit.*
9. Cf. M. Heidegger, *Questions IV*, trad. J. Beaufret et F. Fédier, Gallimard, 1976. Grassi rapproche le texte de Heidegger de celui de Vico dans *Macht der Phantasie*, *op. cit.*
10. E. Grassi, *Vico e l'Umanesimo*, Guerini e Associati, Naples, 1992.

Gramsci face à Vico ou Vico dans Gramsci?

Les rapports qui lient la pensée de Gramsci et celle de Vico n'ont pas fait l'objet d'analyses spécifiques depuis les remarques topiques de Ernesto Grassi dans son ouvrage de 1978 *Humanisme et marxisme*. La qualification générique d'historicisme ne saurait suffire pour caractériser un trait commun, tout comme le rappel gramscien de la célèbre formule vichienne « *verum factum convertuntur* » ne peut dépasser le stade de l'indication programmatique. La comparaison est difficile en ce que Gramsci lui-même ne l'entreprend pas explicitement. Il faudrait établir quand le jeune étudiant et militant sarde a pris connaissance du penseur napolitain. On peut estimer qu'il a dû recevoir une forte impulsion avec la lecture de l'étude fondatrice des études vichiennes en Italie, l'ouvrage de B. Croce, *La filosofia di G. B. Vico*, publiée en 1911. En tout cas, un repérage rapide permet de constater des occurrences de Vico et des références à *La Scienza nuova* dans quelques articles de journalisme entre 1916 et 1918. Ces références sont peu nombreuses et s'estompent totalement à partir de 1918. La politique militante accapare Gramsci qui devenu communiste ne fait plus allusion explicite à Vico. On assistera à un retour de Vico, cité en confrontation avec Croce, dans les *Quaderni del carcere* (une vingtaine de mentions), mais même dans les *Cahiers de la prison* la présence philologique de Vico demeure malgré tout marginale. La tentation est grande alors de réduire Vico au statut de grand ancêtre dont la

présence effective serait médiatisée par Croce ou Gentile. Mais on sait que la faiblesse numérique des références ne préjuge en rien l'importance d'une influence si ces références sont stratégiques. Or, tel semble être le cas pour Vico.

En effet, si Vico n'apparaît que rarement dans les écrits d'avant la prison, son intervention limitée a toutefois une fonction décisive en ce qu'elle concerne d'abord l'axe de la réinterprétation gramscienne du marxisme de la Seconde Internationale. Le silence qui suit et qui dure jusqu'aux *Cahiers de la prison* s'explique par les urgences de la lutte politique, double lutte que conduit Gramsci pour donner à sa réélaboration fondamentale de Marx toute sa dimension : et contre le marxisme le plus élaboré de la Troisième Internationale, celui de N. Boukharine, et contre Croce. Si ce dernier fournit à Gramsci par sa philosophie des "distinti" le cadre formel de la philosophie de la praxis, cette philosophie se veut un historicisme radical, anti-spéculatif, et c'est paradoxalement Vico qui fournit une instance et une problématique anti-spéculative permettant de renouer le fil brisé de la tentative de Labriola et de produire une philosophie de la praxis qui soit équivalentement une philosophie de la lexis-logos et de la poïésis au sens de la poésie fondamentale du produire intégral. Nous montrerons que, malgré des déclarations contraires du même Gramsci, Vico n'est pas tant le chef de file de la révision italienne du grand idéalisme hégélien, entreprise en des sens différents par Croce et Gentile, que porteur d'une instance dialectique qui combinée au projet labriolien tente une réelle critique et un effectif dépassement de l'idéalisme italien. Vico dans Marx et Labriola, contre Croce et Gentile, et non pas Vico avec Croce et Gentile contre Marx-Labriola.

I. *Vico et le Gramsci d'avant les Cahiers de la prison : une référence pour une théorie marxiste de la culture et une morphologie historique ?*

1. Une des premières références à Vico est aussi singulière qu'essentielle en ce qu'elle concerne le problème «Socialisme et culture» (titre de l'article du 29.01.1916, n°601, « *Il Grido del Popolo* ». Gramsci, 1980, pp. 99-103). Ce texte étonnant est une méditation du célèbre adage grec «Connais-toi toi-même» ou plutôt une reprise de l'interprétation qu'en donne Vico dans *La Scienza nuova* (édition F. Nicolini, citée. 1992. § 414-416. p. 165-167; trad. fr. 1953. p. 142-143). Avant d'être réinterprétée par Socrate, cette maxime a été formulée par le législateur Solon, et c'est dans le même sens politique que Vico la lit. En effet, si «nosce te ipsum» a pris par la suite un sens «méta-physique et moral», originairement Solon en fit une vérité politique enjoignant aux plébéiens de se reconnaître comme les égaux des patriciens, de refuser d'être privés du culte des dieux et du droit des auspices, et donc des droits publics et privés. Se connaître soi-même est connaître sa dignité d'homme, égal à tout autre devant dieu, et exiger la reconnaissance politique, morale et religieuse de cette égale dignité. Réduits «au seul usage de leur liberté», les plébéiens en effet sont exclus de cette triple reconnaissance qui seule donne à leur liberté toute son effectivité. Se connaître soi-même est l'impératif donné au peuple de réclamer sa liberté complète et d'affirmer son égale origine divine contre tout partage de l'humanité en hommes disposant de droits de leur humanité comme un privilège exclusif et en sous-hommes ne disposant que de l'usage libre de leur propriété corporelle ou foncière. «Solon dut donc faire remarquer aux plébéiens, en les incitant

à réfléchir, qu'ils étaient d'une nature identique aux nobles et qu'en conséquence ils devaient s'égaliser à eux en matière de droit civil» (Vico, 1992, p. 166; 1953, p. 142). La connaissance de soi est le moyen de formation qui permet au peuple de se constituer comme tel et de «transformer les républiques aristocratiques en républiques populaires».

Gramsci s'approprie cette interprétation vichienne et invite à son tour le prolétariat à revendiquer l'égalité réelle en affirmant son droit à la culture, c'est-à-dire au savoir et à l'initiative intellectuelle et morale contre la nouvelle classe dominante. Cette revendication ne se borne pas à réclamer les contenus de la connaissance, elle se veut appropriation collective d'une activité formative, d'une «Bildung» permettant de se donner une forme et de sortir de la passivité amorphe, de se constituer en instance subjective, et d'affirmer «sa propre valeur historique». La libération du travail passe par la culture de soi par soi et par l'élaboration des matériaux théoriques, esthétiques et pratiques disponibles, par la mise en forme d'une force brute, par l'actualisation des capacités généralisées de production, de «création historique», par l'universalisation concrète des puissances poétiques inscrites aussi bien dans le travail au sens étroit que dans la réflexion intelligente, dans ce que l'idéalisme nomme l'esprit et dont il faut hériter de manière critique. La culture est le cercle que constituent le travail, les savoirs, l'activité formatrice esthétique ou autre, et la réflexion intelligente. C'est cette idée forte de la culture que le marxisme de la Seconde Internationale doit s'approprier pour devenir l'héritier de la puissance des peuples poétiques en un âge non poétique, et pour libérer la force formatrice de l'esprit du grand nombre, son génie, son «ingenio» encore recouvert par les sédiments de l'arriération et de la domina-

GRAMSCI FACE À VICO OU VICO DANS GRAMSCI ?

tion de classe, encore informé par les formes spirituelles de la classe dominante qui produit certes la culture, mais la dirige aussi à son profit et sous ses conditions. Citons ce texte dont la richesse pardonnera la longueur.

«Il faut se déshabituer et cesser de concevoir la culture comme savoir encyclopédique, où l'homme n'est considéré que sous la forme d'un récipient à remplir et à bourrer de données empiriques, de faits bruts, sans connexion, qu'il devra emmagasiner dans son cerveau comme dans des colonnes de dictionnaire pour pouvoir à toute occasion répondre aux différentes stimulations du monde extérieur. Cette forme de culture est vraiment dangereuse spécialement pour le prolétariat. Elle ne sert qu'à créer des déclassés, des gens qui se croient supérieurs au reste de l'humanité parce qu'ils ont amassé dans leur mémoire une certaine quantité de données et de dates qu'ils débitent à toute occasion pour s'en faire une barrière qui les sépare des autres./.../Mais ce n'est pas là la culture, c'est du pédantisme, ce n'est pas de l'intelligence, mais du pur entendement, et l'on a bien raison de réagir contre.»

«La culture est une chose bien différente. Elle est organisation, discipline du moi intérieur, elle est prise de possession de sa propre personnalité, elle est conquête d'une conscience supérieure, par laquelle on réussit à comprendre sa propre valeur historique, sa propre fonction dans la vie, ses propres droits, ses propres devoirs. Mais tout cela ne peut arriver par évolution spontanée, par des actions et des réactions indépendantes de la volonté propre, comme cela s'est produit dans la nature végétale et animale où chaque individu voit se sélectionner et spécifier de manière inconsciente ses propres organes, selon une loi fatale des choses.

L'homme est surtout esprit, c'est-à-dire création historique, et non pas nature./.../ Ce n'est qu'un degré après l'autre, couche sur couche, que l'humanité a pris conscience de sa propre valeur, et a conquis le droit de vivre indépendamment des schémas et des droits propres aux minorités qui se sont affirmées historiquement les premières. Et cette conscience s'est formée non pas sous la poigne brutale des nécessités physiologiques, mais par l'œuvre de la réflexion intelligente, d'abord de quelques-uns, et puis de toute une classe, sur les raisons de certains faits et sur les moyens les meilleurs pour transformer ces occasions de vasselage en marques de rébellion et de reconstruction sociale» (Gramsci, 1980, p. 100).

Ce texte étonnant opère une reprise de la critique vichienne de l'intellectualisme, mais il en déplace le sens en ce que les Lumières, cible du *De antiquissima Italorum sapientia* de Vico, sont interprétées comme l'exemple même d'une création culturelle réussie, et que le socialisme est invité à les prolonger en radicalisant leur universalité à partir de la puissance du travail moderne. Reprise d'abord. La formation de l'individu comme celle de l'espèce ne peut être réduite à une méthode unique, suspendue à des principes obtenus par analyse et se clôturant dans une somme morte de savoirs. Elle est création historique où l'esprit, «l'ingenio» (ou «ingenium») se révèle comme «faculté de conjoindre dans une unité des choses séparées et opposées», de manière à «apercevoir les proportions des choses, de saisir ce qui est approprié, convenable, noble, vil» (Vico, 1987, p. 49). Les relations que saisit l'«ingenio» vichien, ou qu'il produit plutôt, incluent les relations des hommes à la nature et aux hommes eux-mêmes, et ont pour norme ce qui est «bien adapté». Elles sont toutes des moments d'un même processus qui est culture. L'«ingenium»

de l'homme «constitue sa nature» et il a pour produit la constitution d'un réseau de liens de convenances entre hommes et hommes, hommes et choses. Déplacement ensuite. Gramsci se sert en quelque sorte de la doctrine de l'«ingenio» pour faire apparaître la force culturelle des Lumières et de la nouvelle classe bourgeoise. Il donne une version révolutionnaire de l'ingéniosité humaine et il en escompte l'achèvement dans la révolution socialiste. Le processus de formation de l'«ingenio» qui inclut travail et culture, politique et religion, n'est pas passage où les «corsi» sont menacés d'involuer en «ricorsi». Il est procès de la crise révolutionnaire et seuil critique pour le procès de l'ingéniosité. Mais il reste acquis que la révolution est travail du «nosce te ipsum» de l'humanité, travail qui est à la fois élaboration culturelle et critique des formes de vie et d'activités. «Ceci veut dire que toute révolution a été précédée d'un travail intense de critique, de pénétration culturelle, heure après heure, de pénétration d'idées en des agrégations d'hommes, d'abord récalcitrants, tout pris par le souci de résoudre jour après jour leur propre problème économique et politique, sans aucun lien de solidarité avec ceux qui se trouvaient dans les mêmes conditions» (Gramsci, 1980, p. 100). Le socialisme est confronté à la même tâche, de développement par formation de l'«ingenio». La doctrine du «nosce te ipsum» comprend mieux les Lumières qu'elles ne se comprennent elles-mêmes. Vico ou l'herméneutique de la création historique comme création de culture; ou comme invitation faite aux Lumières à renoncer au modèle encyclopédique séparé de sa dimension formative ou «ingénieuse», comme appel au socialisme pour unir ré- ou réforme permanente de l'esprit et production de la solidarité humaine. Vico pour penser le socialisme comme culture et esprit. «Le même phénomène», poursuit Gramsci, «se répète

aujourd'hui pour le socialisme. C'est par la critique de la civilisation capitaliste que s'est formée ou va se formant la conscience unitaire du prolétariat, et critique veut dire culture, et non pas évolution spontanée et naturaliste» (Gramsci, 1980, p. 102).

On le voit : Gramsci ne sépare pas critique, culture, élargissement des droits des hommes, mise en action de la multitude, formation d'une conscience et connaissance de soi qui est simultanément conscience et connaissance des autres, des divers produits de leur ingéniosité théorique et pratique, appropriation transformatrice de ces produits, création de nouvelles formes. Ne dit-il pas en effet en conclusion de son article de 1916 : «Se connaître soi-même veut dire être soi-même, être maître de soi-même, sortir du chaos, être un élément d'ordre, mais de son propre ordre et de sa propre discipline en vue d'un idéal. Et l'on ne peut obtenir cela que si l'on connaît aussi les autres hommes, leur histoire, la succession de ce qu'ils ont fait pour être ce qu'ils sont, pour créer la civilisation qu'ils ont créée et que nous voulons remplacer par la nôtre. Cela veut dire avoir des notions de ce qu'est la nature et de ce que sont les lois pour connaître les lois qui gouvernent l'esprit. Et tout apprendre sans perdre de vue le but qui est de mieux se connaître soi-même par les autres et les autres par soi-même» (idem). La culture est donc réflexion intelligente des acteurs historiques sur leur propre pratique, sur leur praxis-poïésis, et ce savoir réfléchi, pour ne pas dire spéculatif, mais selon une spéculation immanente, est lui-même une instance formatrice, pratique et poïétique. Par delà Croce ou Gentile, Gramsci ne retrouve-t-il pas la «degnità» initiale de *La Scienza nuova*, celle qui identifie poésie fondamentale et histoire idéale et éternelle, cette «vérité qu'on ne peut révoquer

en doute : le monde civil a été certainement fait par les hommes, et qu'en conséquence ils peuvent, parce qu'ils le doivent, en retrouver les principes dans les modifications de ce même esprit humain»? (Vico, 1992, § 331, p. 121; 1953, p. 101, traduction modifiée). Le «novum» socialiste n'est pas pensable dans le cadre de la seule économie, mais il exige le principe de *La scienza nuova* qui égalise les formes de l'activité humaine comme autant d'œuvres-actions de l'«ingenio» humain et qui ouvre le processus de constitution du monde humain dans son être relationnel irréductible, dans sa créativité en acte, comme ouverture du monde des humains sur le monde lui-même.

2. Les écrits des années 1917-1922 — mais il faudrait une étude systématique dont cette analyse n'est que la préparation lacunaire — ne présentent pas de référence à Vico aussi topique que le texte «Socialisme et culture» de 1916. Vico est cité de loin en loin dans le contexte d'une réélaboration volontariste de la théorie de l'histoire. Gramsci use surtout de l'idéalisme actualiste de Gentile et de certains thèmes crociens pour critiquer le matérialisme économiste défendu par les socialistes italiens et dépasser leur positivisme évolutionniste. Son problème est celui de la causalité historique en tant qu'elle peut être comprise et agie par des sujets conscients, en tant qu'elle peut prendre la forme de l'action d'une subjectivité collective unifiée en son vouloir. C'est l'idéalisme italien qui prétendait avoir réformé la dialectique de Hegel que le militant socialiste et bientôt communiste sollicite pour penser l'expérience bouleversante des conseils ouvriers, pour retrouver le vrai Marx, et pour assumer l'activisme idéaliste dans le matérialisme historique. Vico semble n'être alors qu'un précurseur dans la réforme italienne de l'idéalisme, cette condi-

tion préalable pour une réforme du marxisme réformiste et économiste des socialistes italiens. Telle est la ligne d'analyse développée dans un article célèbre, «La critique critique», publié dans « *Il Grido del Popolo* », n°703, du 12.01.1918. «Il (le socialiste réformiste et positiviste Claudio Treves) a réduit la doctrine de Marx à un schéma extérieur, à une loi naturelle, qui se vérifiera fatalement sans intervention de la volonté des hommes, de leur activité associative, des forces sociales que cette activité développe, en devenant elle-même un déterminant du progrès, un motif nécessaire de nouvelles formes de production» (Gramsci, 1982, p. 555). Et Gramsci de revendiquer hautement l'originalité et la mission qui incombe à «la nouvelle génération» qui redécouvre Marx par la médiation de Gentile et de la philosophie de la praxis. Il poursuit en effet : «La nouvelle génération semble vouloir retourner à la doctrine authentique de Marx, selon laquelle l'homme et la réalité, l'instrument de travail et la volonté ne sont pas dissociés, mais s'identifient l'un à l'autre dans l'acte historique» (idem, p. 556). La guerre et la révolution bolchévique montrent comment modification des conditions objectives et émergence d'une volonté collective font cercle, comment la volonté sociale acquiert en situation de crise une importance qu'elle n'avait pas dans «les conditions du milieu historique normal».

Et c'est ici que la thématique idéaliste de la volonté croise un grand «topos» vichien, celui de la Providence. Le même article précise : «Giambattista Vico a dit avant Marx que la croyance en la divine providence a aussi opéré de manière bénéfique dans l'histoire en devenant une stimulation pour l'action consciente.» Cette croyance aujourd'hui revit dans le déterminisme et en son efficace. On remarquera que ce n'est pas la providence catholique en sa littéralité orthodoxe que

GRAMSCI FACE À VICO OU VICO DANS GRAMSCI ?

Gramsci impute à Vico, mais bien «la croyance» en cette providence. Qu'est-ce à dire? Il semblerait qu'ici Gramsci reprenne à son compte l'interprétation de la providence vichienne donnée par Croce dans son étude de 1911. La Providence c'est le sentiment assuré que le cours de l'histoire n'est pas dépourvu de sens, ni de signification, que les actions humaines dans leur apparent chaos et leurs effets contre-productifs réalisent un ordre intelligible où l'agir humain délivre ses puissances, pour autant que cet ordre intelligible est objet de foi, de créance et de confiance dans la fin salvifique ou heureuse, promise ou espérée. Le fait de croire en ce sens et en cette finalité nécessaire permet aux acteurs historiques d'œuvrer à sa réalisation; la croyance est performative de ses objets et elle est un puissant déterminant de l'action historique. En particulier la foi en un déterminisme historique permet de faire face aux échecs, aux démentis de l'histoire, d'espérer encore, et de réagir au sens strict.

Plus profondément Vico est convoqué pour repenser la dialectique historique en donnant un sens immanent à la téléologie objective des formes de production et de leurs contradictions internes. Mais en ce cas, Gramsci sort de l'immanence crocienne qui ne connaît que l'histoire comme histoire de la liberté éthico-politique, tout comme il excède la téléologie actualiste de Gentile qui ne connaît d'autre fin que l'acte de vouloir se voulant et se donnant comme structure unique l'État «totalitaire» au sens de total. En fait, comme le précise en une note Sergio Caprioglio, curateur du volume cité (Gramsci, 1982, p. 558), la référence cursive à Vico renvoie à la fois à la *Scienza nuova*, livre I, section IV, «De la méthode» (Vico, 1992, p. 126 sqq; 1953, p. 106 sqq) et au commentaire qu'en donne A. Labriola dans le premier de ses

essais sur la conception matérialiste de l'histoire, «In memoria del Manifesto dei Comunisti» (A. Labriola, 1969, p. 46) La *scienza nuova* se veut «une théologie civile et raisonnée de la providence divine» en ce qu'elle opère une «démonstration, pour ainsi dire, du fait historique de la providence, parce qu'elle doit être une histoire des ordres que celle-ci, sans recourir à la prévoyance ou au conseil humain, et souvent même en allant à l'encontre des projets des hommes, a donné à cette grande cité du genre humain ; car, bien que ce monde ait été créé dans un temps et sous un mode particulier, les ordres ainsi établis pour le régir sont universels et éternels» (Vico, 1992, § 342, p. 129 et 1953, p. 103). Le fait que les hommes aient toujours réussi à interpréter en des pensées sensées leur nature d'êtres de besoins et les conditions de l'utilité sociale suffit à lui seul à s'assurer de cette providence comme ordre intelligible se réalisant dans la concaténation des besoins et de leurs interprétations (idem, § 347). Labriola, avant Croce donc, en 1895, commente ce texte pour élucider le concept structural de complexe social élaboré par Marx, en évitant le réductionnisme économiste et en donnant toute sa place à l'ordre des idées, des valeurs, et des normes qui réalisent et spécifient tout mode de production. Il interroge en effet : «Vico n'aurait-il pas découvert que la Providence n'opère pas *ab extra* dans l'histoire, mais œuvre au contraire en tant que conviction que les hommes ont de son existence propre ? Et le même Vico, déjà un siècle avant Morgan, n'avait-il pas réduit l'histoire tout entière à un processus que l'homme accomplit par soi, comme si en quelque sorte il s'agissait d'une expérimentation continue qui enchaîne la découverte du langage à celle des religions, des mœurs et du droit?» (A. Labriola, 1969, p. 46).

GRAMSCI FACE À VICO OU VICO DANS GRAMSCI ?

La providence vichienne doit donc être réinterprétée dans un sens non catholique, comme rationalité immanente du processus producteur des formes complexes de la vie associée où les besoins économiques et leurs modes de satisfaction sont inséparables des significations et des institutions morales, religieuses, juridiques et politiques qui à la fois en assurent la diction et les recouvrent. Ce n'est pas seulement une lecture laïque de la providence vichienne qui intéresse le jeune Gramsci, et qui pourrait se rapporter à Croce, mais plus lointainement c'est une lecture morphologique issue de Labriola.

II. *Vico dans les Cahiers de la prison : un précurseur de l'idéalisme italien et de la révision de la dialectique ou un moment constitutif de la philosophie de la praxis ?*

1. Vico, on l'a dit, disparaît de l'horizon gramscien de 1918 à 1926. Mais il réapparaît dans les *Cahiers de la prison*. Toutefois cette réapparition semble à première vue inverser la perspective à peine esquissée par les quelques références antérieures. En effet, Gramsci réinscrit Vico dans la lignée proprement italienne de la réforme de la dialectique hégélienne, qu'il utilise comme instrument pour critiquer alors le matérialisme économique et mécaniste du marxisme soviétique, mais dont il souligne aussi l'ambiguïté. Vico est souvent associé à Croce et à l'interprétation crocienne de sa pensée. L'idéalisme italien a eu le grand mérite de souligner la dimension active, voire éthico-politique, de la praxis, et Croce en particulier a su éviter la dérivéation des moments de l'esprit à partir de la seule structure économique, en élaborant sa dialectique des distincts et en distinguant le moment théorétique logique, le moment théorétique, d'une part, et, de l'autre, le moment pratique économique et le moment pratique moral. Ainsi a-t-on pu éviter de

faire du moment économique une sorte de dieu caché dont on tirerait les autres. Mais le prix de cette rectification de la causalité historique a été très lourd : Croce a oublié au profit des seuls distincts les oppositions réelles qui existent «entre le moment économique-politique et les autres activités historiques» (Gramsci, 1975, 10, II, § 41, X, p. 1316). Croce a tant poussé l'autonomie des distincts et hypertrophié le moment éthico-politique, seul apte à définir la «vraie» histoire, qu'il a fini par rendre impensables les contradictions du bloc historique. Il ne peut penser qu'une histoire incomplètement immanente, qui absolutise la phase de l'hégémonie éthico-politique, en passant sous silence la phase de la lutte, de la force, de la rupture violente.

Dès lors, il faut se demander si la réforme de la dialectique hégélienne, et a fortiori l'assimilation de la dialectique marxienne dont se prévaut l'idéalisme italien, ne sont pas une fausse réforme, une réaction, qui trouverait dans le Vico (de Croce) son ancêtre. «Il faut voir si le mouvement qui va de Hegel à Croce-Gentile n'a pas été un pas en arrière, une réforme "réactionnaire". N'ont-ils pas rendu Hegel plus abstrait? N'en ont-ils pas amputé la partie la plus réaliste, la plus historiciste? Et n'est-ce pas au contraire de cette part que seule la philosophie de la praxis, en certaines limites, est précisément une réforme et un dépassement? /.../ Entre Croce-Gentile et Hegel s'est formé un anneau constitué par la tradition Vico-Spaventa (-Gioberti). Mais n'est-ce pas cela qui a signifié un pas en arrière par rapport à Hegel?» (Gramsci, *idem*, p. 1317). L'idéalisme italien en ce point ne peut plus ouvrir la voie vers Marx, et son recul devant les contradictions, devant la «concordia discors», présentes à la fois en chaque moment distinct et dans leurs rapports, le transforme en

GRAMSCI FACE À VICO OU VICO DANS GRAMSCI ?

téléologie spéculative, inapte à affronter les révolutions qui ont fait et feront époque, mais apte à fonctionner en théorie de la révolution passive. Vico apparaît alors comme un restaurateur, génial certes, mais effectif du providentialisme catholique qui ne peut voir dans le mouvement de l'historicité et de ses révolutions le «mouvement» même qui meut la totalité sociale et tout le genre humain concevable, tout «l'esprit» (idem). Hegel excède le provincialisme historique et conceptuel de l'idéalisme dont Vico est le premier moment. La dialectique est la logique de la Révolution française et de l'action cosmique de Napoléon. Vico reste lié à son petit monde et de ce point de vue il ne pouvait pas donner l'organon de la causalité historique. Son providentialisme reflète le cours du monde non encore parvenu au moment de sa crise et de son bouleversement. Marx seul, et avec lui A. Labriola, continuent Hegel en ce qu'ils pensent la nouvelle figure, la forme nouvelle du monde qui suit le grand bouleversement du monde civil de la modernité, et reformant la «scienza nuova» comme dialectique des opposés. «À quel mouvement historique de grande portée participe Vico?» se demande Gramsci, et il répond :

«Son génie consiste précisément à avoir conçu un vaste monde depuis un angle mort de "l'histoire", avec l'aide de la conception unitaire et cosmopolite du catholicisme... C'est là que réside la différence essentielle entre Vico et Hegel, entre Dieu de la providence, d'une part, et, de l'autre, Napoléon-esprit du monde, entre une abstraction éloignée et l'histoire de la philosophie conçue comme la seule philosophie, qui conduira à l'identification, fût-elle spéculative, de l'histoire et de la philosophie, du faire et du penser, jusqu'au prolétariat allemand comme seul héritier de la philosophie classique allemande» (idem).

Comme l'a remarqué A. Pons (1988), cette dure critique frappe par son injustice : pourquoi tout d'abord, en bon historiciste, reprocher à Vico de ne pas avoir été le contemporain de la Révolution française? Et si ce reproche doit être reformulé de manière à faire apparaître la supériorité d'une dialectique des opposés sur une logique des distincts, est-il légitime de dénier à Vico le mérite d'avoir identifié philosophie et histoire, alors que dans le texte de la Méthode de la *Scienza Nuova*, connu de Gramsci et cité, il affirme que cette "scienza nuova" est «une histoire des idées humaines d'après laquelle procède la métaphysique de l'esprit humain» (Vico, 1992, § 349). Mais Gramsci n'en reste pas là. Il retrouve une autre voie d'accès à Vico, qui se présente alors comme un auxiliaire puissant pour repenser la philosophie de la praxis par delà la réforme conservatrice de l'idéalisme italien. Le fil ténu qui reliait Vico à Labriola est retissé en même temps que celui qui passe par la lecture de Croce est distendu.

On peut regrouper autour de trois thématiques ce travail de tissage : l'interprétation de l'axiome du «verum factum» en un sens non idéaliste, la reprise de la distinction entre «verum» et «certum», entre philosophie et philologie, et enfin la rectification de la providence en un sens non catholique orthodoxe.

a) *L'interprétation non idéaliste de l'axiome « verum factum convertuntur »*

Gramsci revient sur ce thème imposé par Croce et il doute que la lecture idéaliste de Croce soit celle de Vico lui-même. Il crédite ce dernier d'une conception plus concrète. «La propo-

sition de G. B. Vico “*verum factum convertuntur*”, si discutée et objet d’interprétations si différentes (cfr. le livre de Croce sur Vico et ses autres textes polémiques), et que Croce développe dans la thèse idéaliste que le connaître est un faire et que l’on ne connaît que ce que l’on fait, où “faire” a un sens particulier, si particulier qu’il finit par ne plus rien signifier que “connaître”, et se résout en une tautologie (conception qui néanmoins doit être mise en rapport avec la conception propre de la philosophie de la praxis)» (Gramsci, 1975, 11, § 54. p. 1482). Texte difficile. Comment, en effet, reprendre une tautologie énonçant l’identité de la connaissance et de la production, faisant de la pensée une pratique spécifique et opératoire ? En quoi Vico ne peut-il être réduit à la vulgate idéaliste de la pensée-faire ou acte, et en quoi cette réserve de sens importe-t-elle pour la philosophie de la praxis en tant qu’elle repose sur «l’unité de la théorie et de la pratique» (titre de la note 54) ? Ce texte ne donne pas la réponse, et il se borne à exclure la lecture de l’axiome en un sens simplement gnoséologique : il ne s’agit pas d’une question de théorie de la connaissance comme le pense Croce. La tautologie ne devient pertinente que si l’axiome ne se borne pas à souligner la dimension opératoire ou constructiviste de la connaissance humaine et que si on lui donne sa portée anthropologique, ou plutôt ontologique.

L’homme est un être-pour-la-praxis-et-pour-la-lexis-de-cette-praxis. La pensée même est une forme de cet être, au même titre que l’activité productive, que l’activité éthico-politique, ou l’activité linguistico-esthétique. Contre un catholicisme prisonnier d’une conception fixiste d’une nature humaine fixée une fois pour toutes, le catholique hétérodoxe Vico a su reformuler «la question principale de la philoso-

phie» : «qu'est-ce que l'homme» et il a indiqué la réponse juste que Gramsci énonce en ces termes, sans citer Vico mais en présupposant la «scienza nuova». Gramsci donc :

«Disons donc que l'homme est un processus et précisément le processus de ses actes. Si nous y pensons, la même question qu'est-ce que l'homme n'est pas une question "abstraite" et "objective". Elle est née de ce que nous avons réfléchi sur nous-mêmes /et on retrouve le "nosce te ipsum" initial/ et sur les autres, et de ce que nous voulons savoir, en fonction de nos réflexions et de ce que nous avons vu, /ce que nous sommes, et/ce que nous pouvons devenir si réellement, et à l'intérieur de quelles limites, nous sommes les "ouvriers de nous-mêmes", de notre vie, de notre destin. Et cela, nous voulons le savoir "aujourd'hui", dans les conditions qui sont données aujourd'hui, de la vie d'aujourd'hui", et non de n'importe quelle vie, de n'importe quel homme» (Gramsci, 1975, 10, II, § 54, p. 1343-44).

Lisons Vico maintenant.

«Nous nous avançons jusqu'à affirmer que celui qui médite cette Science se fait à lui-même le récit de cette histoire idéale éternelle; dans la mesure où, en effet, étant donné que le monde des nations a été nécessairement fait par les hommes (ce qui est notre premier principe établi) et que l'on doit en retrouver la façon dans les modifications de notre esprit lui-même, dans cette preuve "dut, doit et devra", lui-même l'accomplit; il se trouve qu'il ne peut y avoir d'histoire plus certaine que lorsque celui qui fait les choses est en même temps celui qui en fait le récit» (Vico, 1992, § 349, p. 131; 1953, p. 110, traduction modifiée).

GRAMSCI FACE À VICO OU VICO DANS GRAMSCI ?

La pensée ne peut donc être théorie pure, elle est rapport historique, modification constante d'elle-même et de son milieu, transformation du monde des hommes et de son propre monde. Elle n'est pas une activité *a priori* ne relevant que d'elle-même, capable de se différencier par soi et en ses divers moments (sens commun de masse et mythes, bon sens, philosophie). Elle ne peut se produire en ses différenciations que parce qu'elle est identique à la production, à la poïésis de la vie humaine en ses diverses formes, depuis la satisfaction des besoins jusqu'aux formes du droit institutionnalisant les modes de la reconnaissance réciproque en élargissant son champ à toute l'humanité. Le «*verum factum convertuntur*» implique ainsi une nouvelle conception de la pensée comme forme de la création d'un monde humain et comme instance de socialisation, comme conception génétique d'un monde indissociable de la production économique et de l'agir éthico-politique.

b) *La reprise de la distinction entre « certum » et « verum », entre philologie et philosophie*

C'est dans le même sens que Gramsci revisite un autre principe essentiel de *La Scienza nuova* selon lequel «*il certo si converte nel vero*». Le retour de Vico se confirme dans le même cahier ¹¹. Gramsci précise ce qu'est pour lui la bonne interprétation de ce principe qui fait système avec le précédent. «L'histoire ne peut être que certitude (avec l'approximation inhérente à la recherche de la "certitude"). La conversion du "certain" dans le "vrai" peut donner lieu à des constructions philosophiques (celles de la soi-disant histoire éternelle) qui ont peu de rapport avec l'histoire "effective": mais l'his-

toire doit être "effective" et non romancée : sa certitude doit être avant tout certitude des documents historiques (même si l'histoire ne s'épuise pas tout entière dans les documents historiques, dont la notion est si complexe et étendue qu'elle peut donner lieu à des concepts toujours nouveaux de vérité comme de certitude)» (Gramsci, 1975, 11, § 9, p. 1372).

On sait que pour Vico le vrai ne peut renvoyer à des principes évidents en eux-mêmes et posés comme des fondements de constructions *a priori* supposées déterminer le réel. Si le «verum» est le «factum», celui-ci se donne comme le réel en tant qu'il se manifeste dans le faire humain et peut être objet de certitude. L'histoire idéale éternelle ne constitue en rien un schéma qui prédétermine d'en haut le cours des choses, une construction théorique abstraite, mais elle est la structure immanente des rapports soutenant l'histoire concrète et singulière, et elle présuppose cette histoire comme manifestation de la réalité en tant qu'elle peut devenir objet de certitude par les méthodes de la philologie établissant les documents. Le vrai de l'histoire idéale éternelle n'est que la formalisation ou condensation des résultats certifiés dans l'interprétation de ces documents. Ce certain n'est objet de savoir à son tour que lorsqu'est possible son interprétation seconde dans les règles ou «ordini» qui régissent l'histoire faite et certifiée et qui relèvent de la philosophie. Il n'est de philosophie que de l'histoire certaine et certifiée, que sur la base de la philologie. Et il n'est de vraie philologie que par et pour la philosophie.

«Les hommes qui ne savent pas le vrai des choses s'efforcent de s'en tenir au certain, car lorsque l'entendement ne peut être satisfait par la science la volonté du moins se

GRAMSCI FACE À VICO OU VICO DANS GRAMSCI ?

repose sur la conscience.» «La philosophie contemple la raison, source de la science du vrai; la philologie obéit à l'autorité du libre arbitre, source de la conscience du certain.»

Par philologues il faut comprendre les grammairiens, les historiens, les critiques qui s'occupent de la connaissance des langues et des actions des peuples.

«Philosophes et philologues sont restés à mi-chemin de la vérité intégrale : les premiers pour ne pas avoir assis leurs raisons sur la certitude tirée de l'autorité des philologues, ceux-ci pour ne pas s'être occupés d'avérer leur autorité par la raison des philosophes; si les uns et les autres avaient accompli toute leur tâche, ils auraient été tous davantage utiles aux républiques et ils nous auraient prévenus dans la méditation de cette Science» (Vico, 1992, § 137-140. Axiomes et X, p. 80-81; 1953, p. 64-65).

Tout se passe comme si chemin faisant, en utilisant Croce contre le marxisme soviétique, Gramsci découvrait les limites de l'historicisme encore abstrait et spéculatif de Croce et usait de Vico pour développer son Anti-Croce, pour définir la position de la philosophie de la praxis, et donner suite au projet (brisé) formé par A. Labriola. Un autre texte jalonne ce retour de Vico, où Gramsci qualifie de «philologie» la détermination des rapports sociaux, faisant de ces derniers le certain, base du vrai. Croce prétend avoir développé une conception immanente et historiciste de la réalité, supérieure à la philosophie de la praxis coupable selon lui d'avoir fait de la structure économique un principe transcendant, «un dieu caché». Mais «la philosophie de Croce demeure une philosophie spéculative, et en elle il n'y a pas seulement une trace de transcendance et

de théologie, mais elle est toute la transcendance et la théologie». C'est Croce qui conçoit la structure de manière spéculative en la réduisant au concept de l'économie pure, sans la saisir historiquement. Il n'a pas su faire profit de l'axiome vichien du rapport entre «certum» et «factum». Et Gramsci de formuler en langage vichien — c'est-à-dire dans l'historicisme qui est «pur humanisme» — la thèse de l'historicité de la structure. Il s'agit de la concevoir «comme l'ensemble des rapports sociaux dans lesquels les hommes réels se meuvent ou opèrent, comme un ensemble de conditions objectives qui peuvent et doivent être étudiées avec les méthodes de la «philologie» et non de la «spéculation». Comme un «certain» qui deviendra aussi «vrai», mais qui doit être étudié avant tout en sa «certitude» pour être ensuite étudié comme «vérité» (Gramsci, 1975, 10.I, § 8; p. 1226).

De quoi s'agit-il? L'étude «philologique» des rapports sociaux les fait apparaître comme des données qui sont en fait des produits constituant la prémisse d'une constitution des forces sociales en lutte pour conduire consciemment la société à se former une volonté et une unité morale. Le certain est la condition de la subjectivité de groupes réels qui peuvent convertir la conscience de leur certitude en vérité sur la base et dans les limites de cette certitude même. Vico est bien sollicité contre Croce pour faire de la philosophie de la praxis la «scienza nuova» recherchée. Vico est en ce sens plus avancé et plus profond que Croce, encore prisonnier de la phase théologico-spéculative de l'historicisme. Et il aide la «conception historiciste de la réalité» à achever de se libérer de tout reste de transcendance spéculative. «Non seulement la philosophie de la praxis est en connexion avec l'immanentisme, mais aussi avec la conception subjective de la réalité, en

tant que précisément elle la renverse, en l'expliquant comme fait historique, comme "subjectivité historique d'un groupe social", comme fait réel, qui se présente comme phénomène de "spéculation" philosophique, alors qu'il est simplement un acte pratique, la forme d'un contenu social concret et la manière de conduire l'ensemble de la société à se forger une unité morale» (idem). C'est sur le terrain de cette unité sociale que le vrai pourra être défini comme conscience du groupe social hégémonique, capable de concevoir à tous les sens du terme un monde, donnant pour preuve de vérité sa capacité à satisfaire les besoins des plus grandes masses et à inventer des formes éthico-politiques plus démocratiques, davantage fondées sur le protagonisme des acteurs sociaux, libératrices des forces poétiques les plus diverses. En même temps s'opère le passage du sentir (propre au sens commun des masses subalternes) au comprendre, la transformation de ce sens commun subi et en bon sens et en philosophie. Comment ici encore ne pas évoquer Vico donnant comme exemple de la conversion du «certum» en «verum» la transformation du droit public (vécu par les peuples dans l'obéissance à l'autorité certaine de la tradition) en droit public pensé selon ses principes rationnels par les philosophes modernes du jusnaturalisme ? C'est ce que précise la distinction entre «la certitude des lois» et «la vérité des lois» donnée dans *La Scienza nuova* aux § 321 et 324 : la première est la «raison obscurcie par le recours à l'autorité», mais incarnée pratiquement dans le sens commun de l'obéissance au pouvoir politique traditionnel, la seconde est «une sorte de lumière resplendissante irradiant de la raison naturelle», élucidée par les philosophes modernes, et enfin capable de rectifier la première, mais à la condition de la présupposer.

La thématique du «certum» renvoie indissolublement au langage et au système de représentations et de valeurs populaires, aux éléments mytho-poétiques des traditions sédimentées, et à leurs transformations par le système de représentations propres aux classes dirigeantes, porteuses de la civilisation et d'une nouvelle conception permettant et de penser et de constituer un nouveau monde historico-social. Habituellement on attribue à Croce l'importance donnée à la religion comme conception du monde et au langage comme milieu formateur, et on fait de Gramsci le disciple de Croce. Or, le traitement gramscien de cette dimension symbolique et linguistique de la praxis nous semble plutôt marquer la réémergence de la thématique vichienne de la langue et de l'ordre symbolique propre au premier âge de l'humanité, l'âge «poétique», dont la civilisation doit discipliner la barbarie tout en préservant le dynamisme et l'orientation créatrice. Gramsci ne reproche-t-il pas à Croce d'avoir une attitude trop «aufklärer» à l'égard des classes subalternes et d'avoir laissé au catholicisme la gestion du sens commun des masses? N'apprécie-t-il pas la force du catholicisme dans son aptitude à unifier dans la même conception du monde le sens commun des masses arriérées et la haute culture des élites? Ne tente-t-il pas de donner toute sa fonction humanisante et socialisante à ce sens commun et à son épaisseur langagière pour mieux évaluer les chances de sa transformation par assimilation critique de la haute culture libérale et par invention d'une forme supérieure fondée sur la place des classes subalternes dans la production et sur leur capacité éthico-politique? Le prolétariat moderne représenterait alors en sa barbarie initiale, et de par sa fonction poétique dans la production capitaliste, une force formative, capable à la fois d'hériter et de critiquer la haute culture libérale-bourgeoise, et, d'autre part, de la vivifier, de la régéné-

rer en puisant dans la nouvelle production la force poïétique à même de créer des formes politiques, un sens commun devenu bon sens, en rendant possible le passage du grand nombre à la philosophie.

Toute conception du monde est donc idéo-logique et idéo-pratique, et fait être ses formes dans la dimension du langage et de sa vie métaphorisante. Les hommes communs ne sont pas simplement le lieu et les porteurs des préjugés en ce que ces préjugés ont la fonction positive et substantielle d'un sens commun, lié aux activités assurant la satisfaction des besoins mais l'assurant nécessairement sous certaines représentations et croyances. Ces hommes sont donc en ce sens des barbares, et la question est de savoir si une perspective créatrice et civilisatrice leur est ouverte. Tout rapport social de production ne «prend» qu'informé par des rapports de significations imaginaires et symboliques. La transformation de ces deux rapports ne peut être que convergente, et elle a lieu dans le milieu du langage et d'une langue particulière historique. On sait l'importance donnée par Gramsci à la question de la langue, de la traduisibilité des langues, à la constitution des langues nationales et à leurs transformations. On connaît l'analyse des éléments du sens commun, du continuum qui relie ce sens commun désagrégé à la philosophie comme élaboration d'une conception du monde en prise sur les faits «certains» de la production et de la politique. Tout ceci peut conduire à conclure que Gramsci propose une réforme intellectuelle et morale de masse qui a simultanément pour fonction d'introduire dans le paradigme marxiste-orthodoxe de la science économiste de l'histoire un paradigme topico-linguistico-dialectique d'inspiration plus vichienne que crocienne, même si cette inspiration est davantage agissante que réfléchie. Com-

ment en effet interpréter sans références vichiennes des textes aussi décisifs que les trois suivants sur les rapports entre sens commun, langage, métaphore et philosophie :

«Une fois que l'on a posé la philosophie comme conception du monde et que l'activité philosophique n'est plus seulement conçue comme l'élaboration "individuelle" à partir de concepts systématiquement cohérents, mais d'abord et spécialement comme une lutte culturelle pour transformer la "mentalité" populaire et diffuser les innovations philosophiques qui se démontreront "historiquement vraies" dans la mesure où elles deviendront concrètement, c'est-à-dire historiquement universelles, la question du langage et des langues doit être "techniquement" mise au premier plan» (Gramsci, 1975, 10, II, § 44, p. 1330).

«Habituellement quand une nouvelle conception du monde succède à une autre, le langage précédent continue à être en usage, mais précisément on en use métaphoriquement. Tout le langage est un processus continu de métaphores, et toute l'histoire de la sémantique est un aspect de l'histoire de la culture : le langage est tout à la fois une chose vivante et un musée de fossiles de la vie et des civilisations passées» (Gramsci, 1975, 11, § 28, p. 1438).

«Il faut démontrer au préalable que tous les hommes sont "philosophes", en définissant les limites et les caractères de cette "philosophie spontanée", propre à "tout le monde", c'est-à-dire de la philosophie qui est contenue : 1) dans le langage lui-même, qui est un ensemble de notions et de concepts déterminés, et non pas seulement de mots grammaticalement vides de contenus; 2) dans le sens commun et le bon sens; 3) dans la religion populaire et donc aussi dans tout le système de croyances, superstitions, opinions,

GRAMSCI FACE À VICO OU VICO DANS GRAMSCI ?

manières de voir et d'opérer qui se présentent en ce que généralement on appelle "folklore"» (Gramsci, 1975, 11, § 12, p. 1375).

On ne peut transformer un monde historico-social que sur la base de la reconnaissance et la connaissance de ce qui fait de lui un fait certain, objet de certitude pré-réflexive, conception vécue et consciente, en comprenant sa nécessité génétique, et en testant ses limites et possibilités. Alors il devient possible de l'intérieur de ce monde et de cette conception d'opérer le passage (qui est aussi transformation et traduction) à une autre forme et à une autre conception du monde. Ainsi s'opère le passage que l'on peut dire «éternel», sinon «idéal», du certain au vrai, de la philologie à la philosophie.

«Après avoir démontré que tous sont philosophes, /.../ on passe au second moment, au moment de la critique et de la conscience active, c'est-à-dire à la question : est-il préférable de "penser" sans en avoir une conscience critique, de manière désagrégée et occasionnelle, de "participer" ainsi à une conscience du monde "imposée" mécaniquement par le milieu extérieur, c'est-à-dire par l'un des nombreux groupes sociaux dans lesquels chacun est automatiquement impliqué dès son entrée dans le monde conscient /.../ ou est-il préférable d'élaborer sa propre conception du monde consciemment et critiqueusement, et conséquemment, en connexion avec le travail de son propre cerveau, choisir sa propre sphère d'activité, participer activement à la production de l'histoire du monde, être le guide de soi-même, et non plus accepter passivement et subrepticement de l'extérieur le façonnage de sa propre personnalité?» (Gramsci, idem, p. 1376-76).

c) *La rectification de la théorie de la providence*

Ces éléments vichiens, qui travaillent dans le sens d'un historicisme humaniste et concret, l'historicisme trop spéculatif de Croce, finissent par produire une rectification dans la théorie de la providence dont on a vu qu'elle concerne en fait la théorie de l'histoire, de son sens et de sa causalité. C'est en analysant la structure et la portée de la nouvelle science de la modernité, l'économie politique telle que l'a fondée D. Ricardo, que Gramsci réélabore les catégories de régularité, de nécessité, de rationalité historique, et de providence. Il accuse Croce d'avoir à la fois manqué la nouveauté épistémologique de la fondation ricardienne, et d'avoir simultanément forcé la théorie vichienne de la providence dans un sens spéculatif, manquant aussi la *Scienza nuova* du Napolitain. La tâche de la philosophie de la praxis serait alors de penser ensemble ces deux nouvelles sciences dans une sorte de «nuova scienza nuova». Commençons par la brève remarque concernant l'interprétation crocienne de la providence vichienne. «Concepts de "providence" et de "fortune" pris dans le sens où ils sont utilisés (spéculativement) par les philosophes idéalistes italiens et spécialement par Croce; il faudra voir le livre de Croce sur G. B. Vico, où le concept de "providence" est traduit en termes spéculatifs et où trouve son commencement l'interprétation idéaliste de la philosophie vichienne» (Gramsci, 1975, 11, § 52, p. 1480). Gramsci présuppose ainsi la possibilité d'une interprétation non idéaliste de la philosophie vichienne de la providence, mais il ne la produit pas explicitement. Toutefois on peut considérer que le principe de cette interprétation est donné dans la même note, dans la discussion des concepts de régularité et de nécessité,

tels que la science ricardienne de l'économie politique les construit. Ces concepts seuls permettent de définir l'invention ricardienne, explicitée par Marx, et sa critique de «marché déterminé», c'est-à-dire d'ordre humain devenu naturel, une fois les choix initiaux stabilisés en «automatisme», en organisme autorégulateur, mais aussi automodificateur de soi. Vico est implicitement rapproché de Ricardo comme théoricien des structures régulières devenues automatisme, et aussi de Marx comme théoricien de la transformation de ces automatismes par des forces sociales endogènes nées de et jouant des contradictions internes de cet automatisme même.

«Concept et fait du "marché déterminé", c'est-à-dire relevé scientifique que des forces déterminées, décisives, permanentes sont apparues historiquement, forces dont l'opération se présente comme un certain "automatisme" qui permet une certaine mesure de prévisibilité et de certitude pour le futur des initiatives individuelles qui consentent à ces forces après les avoir senties intuitivement ou relevées scientifiquement» (Gramsci, 1975, 11, § 52, p. 1477). La science économique a tout à la fois conceptualisé et cependant isolé, naturalisé cet automatisme spontané, en oubliant le caractère conditionnel et historique de ses prémisses, transformant une abstraction historique déterminée en genre universel, et absolutisant en un schéma générique une société économique déterminée. La critique de l'économie politique a montré que cet automatisme était structuré à la fois par des lois de tendance se faisant nécessité et des lois de contre-tendance, fondant la résistance de certaines forces sociales subalternes. Le marché déterminé ne se réduit pas à ses régularités, en ce que celles-ci se réalisent contradictoirement dans les résistances qu'elles suscitent ; il est l'unité des régularités visant à se faire nécessité et des résistances fondant

des choix libres et alternatifs, visant à produire «de nouveaux rapports de force, de nouvelles conditions, de nouvelles prémisses», «un nouveau marché déterminé avec son nouvel “automatisme” propre, sa phénoménologie, qui se présente comme quelque chose “d’objectif”, comparable à l’automatisme des faits naturels, mais réalise une liberté supérieure. La “critique” de l’économie politique part de l’historicité du “marché déterminé” et de son “automatisme”, alors que les économistes purs conçoivent ces éléments comme “éternels”, “naturels”; la critique analyse de manière réaliste les rapports de force qui déterminent le marché, en approfondit les contradictions, en évalue les possibilités de modification liées à l’apparition de nouveaux éléments et à leur renforcement, et elle présente la “caducité” et la “substituabilité” de la science critiquée; elle l’étudie comme vie mais aussi comme mort, et trouve en son sein les éléments qui la dissoudront et la dépasseront immanquablement, et présente “l’héritier” qui ne sera que présomptif tant qu’il n’aura pas donné des preuves manifestes de vitalité, etc.» (Gramsci, idem, p. 1478).

La providence n’est rien d’autre que l’unité des automatismes où se stabilisent les systèmes de l’interaction humaine et les résistances internes qu’ils suscitent et qui ouvrent la possibilité de leur transformation interne. C’est ce que Vico aurait en définitive compris, lui qui affirme que les preuves de la divine providence sont les «ordres», ou règles de l’agir déposées dans les «mœurs humaines naturelles». En effet, «on ne peut désirer des preuves plus sublimes que celles-là mêmes que nous donneront la naturalité des choses humaines, leur ordre, et leur fin, qui est la conservation du genre humain. Ces preuves se montreront lumineuses et claires toutes les fois que nous réfléchirons sur la facilité avec

laquelle les choses naissent, sur le fait que les occasions qui sont à leur origine peuvent être très éloignées de leur réalisation et qui quelquefois même peuvent toutes leur être contraires, se réunissent de manière à s'ajuster d'elles-mêmes à cette réalisation» (Vico, 1992, § 344, p. 129; 1953, p. 107-108). Le meilleur exemple de cette providence dont Vico vient d'éclairer la logique concrète n'est-il pas la genèse du droit qui, né comme droit «certain» des nations barbares et marqué par l'obéissance à l'autorité comme telle, se transforme par le mouvement du système des interactions et plus spécifiquement par le moyen de la revendication du peuple contre les nobles en droit vrai, en droit «naturel» des philosophes modernes, en droit de la raison ?

«La providence fut l'ordonnatrice du droit naturel des nations, et bien qu'elles aient dû vivre durant de longs siècles dans l'incapacité à saisir le vrai et l'équité naturelle (éclairée davantage quant à elle par les philosophes), elle permit à ces nations de s'attacher entre temps au certain et à l'équité civile, gardienne scrupuleuse de la parole des ordres et des lois, et de les observer dans la généralité des cas, même si ces lois leur semblaient dures, afin qu'elles se conservassent» (Idem, § 328, p. 120; p. 100).

En guise de conclusion

Vico travaille souterrainement dans les *Cahiers* pour conduire une critique de l'idéalisme italien, d'abord approprié par Gramsci comme antidote contre le marxisme économiste et déterministe. Contrairement aux apparences, il sert à lester d'un contenu concret la thèse idéaliste de l'activité subjective qui, radicalisée, menaçait de dissoudre la consistance des faits

en leur certitude, et il devient un organon permettant d'affiner la dialectique historique en remplaçant à la fois le paradigme objectiviste orthodoxe et le paradigme subjectiviste par le paradigme topico-dialectique. On ne saurait aller plus loin cependant. En effet, Gramsci défend un historicisme humaniste radical qui fait de la praxis un quasi-sujet et qui, tout en préservant la clause de la conditionnalité finie (étant donné telles prémisses, il suit tel automatisme et telle possibilité de modification), fait de l'activité humaine en ses quatre dimensions (économique, éthico-politique, esthétique-linguistique, philosophique) une autopoïésis et une autopraxis. Vico pose bien que l'homme est un étant-pour-la-praxis-et-la-poïésis, mais qu'il ne s'autoproduit que sur la base de la réception ou donation de cet être-pour dont il ne peut être le maître. C'est en ce sens que la différence entre les deux historicismes et les deux providentialismes se joue sur la question de la religion. Vico demeure malgré tout catholique et partisan d'une certaine transcendance en ce que l'humanité ne peut s'humaniser sans maintenir la différence entre l'être, créateur et donateur de la possibilité humaine de la praxis et de la poïésis, et l'étant créé, fût-ce l'étant créé-pour-la-praxis-poïésis. L'immanentisme radical de Gramsci exclut cette transcendance qui est transcendance dans l'immanence. Il demeure lié à la thèse rationaliste absolue venue de Marx et aiguisée par Gentile dans le sens de l'idéalisme actualiste. Vico permet de donner à la praxis définie comme acte son impureté salutaire, celle-là même des déterminations de la pratique, des pratiques, mais cela ne suffit pas pour ébranler l'actualisme impur de Gramsci.

Voilà pourquoi les deux doctrines de la causalité historique et de sa finalité, les deux théories de la providence, ne coïncident pas en définitive. Certes, Gramsci ne partage pas l'idée

GRAMSCI FACE À VICO OU VICO DANS GRAMSCI ?

d'une histoire-nécessité devant déboucher automatiquement sur le communisme. Il fait la part des possibilités et du rôle décisif de l'intervention subjective des forces sociales. Il est conscient de la fragilité et de la caducité des hégémonies, mais il demeure fidèle à la constructibilité d'une forme sociale meilleure, résolutoire de l'histoire du genre humain comme action ouverte. Vico est plus tragique en ce que rien n'assure la stabilisation définitive du passage de la barbarie à la civilisation. La barbarie de la réflexion propre à l'âge des hommes développés risque de tarir la ressource vitale contenue dans l'âge barbare, de couper le lien substantiel à la poésie originnaire dans une modernité devenue autodestructrice ou nihiliste. Il n'exclut pas un retour, «ricorso», à la barbarie en d'effroyables bouleversements. Sa providence ne garantit aucune «happy end», elle ne peut que préserver l'idée d'un recommencement douloureux et incertain de sa fin sous l'horizon d'une fin dernière, d'un jugement de Dieu dont le genre humain a encore moins la maîtrise. Peut-être est-ce dans la pensée d'une finitude active mais délivrée du fantasme de maîtrise qu'il faudrait identifier le point de convergence visé mais manqué, pour des raisons différentes, par l'encore catholique hétérodoxe Vico et par l'encore humaniste absolu Gramsci?

André TOSEL

ANDRÉ TOSEL

BIBLIOGRAPHIE

CROCE Benedetto, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1911.

GRAMSCI Antonio, *Cronache torinesi*, 1913-1917, (a cura di Sergio Caprioglio), Torino, Einaudi, 1980.

GRAMSCI Antonio, *La città futura*, 1917-1918, (a cura di Sergio Caprioglio), Torino, Einaudi, 1982.

GRAMSCI Antonio, *Quaderni del carcere*, (a cura di Valentino Gerratana) Torino, Einaudi, 1975.

GRASSI Ernesto, *Humanisme et marxisme*, (trad. de l'allemand par J.-C. Berger), Lausanne-Neuchâtel, L'Âge d'Homme, 1978.

LABRIOLA Antonio, *Saggi sulla concezione materialistica della storia*, (a cura di Eugenio Garin), Bari, Laterza, 1969.

PONS Alain, «De Vico à Labriola» in *Labriola d'un siècle à l'autre*, (sous la direction de G. Labica et J. Texier, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1988.

VICO Giambattista, *De la très ancienne philosophie des peuples italiennes (De antiquissima Italorum Sapientia)*, trad. fr. de G. Mailhos et de G. Granel, Mauvezin, Trans Europ Repress, 1987.

VICO Giambattista, *Principi di Scienza Nuova*, (a cura di Fausto Nicolini), Milano, Mondadori, 1992. Reprise de l'édition de 1953, Milano-Napoli, Ricciardi, trad. fr. *La science nouvelle*, par A. Doubine, Paris, Nagel. Cette traduction a été souvent modifiée.

Remarque : Notre interprétation confirme certaines des intuitions profondes d'Ernesto Grassi, le premier à avoir saisi la parenté de Vico et de Gramsci et à avoir vu dans la philosophie de la praxis une forme moderne de la «scienza nuova», en insistant surtout sur l'importance de la rationalité linguistico-dialectique. Il reste beaucoup à faire pour donner à ces intuitions une forme théorique adéquate.

Vico, critique des gnosés ?

Quelques paradoxes platoniciens

«Quoi qu'il en soit, prenons congé du mythe»

Platon, *Lois*, 636 d

1. *Un traité du désespoir napolitain : la tentation de la barbarie*

Il est plusieurs manières de lire la *Science nouvelle* dans sa dernière version et il faut savoir user de leur alternance. On peut prendre au sérieux l'ordre d'exposition de l'ouvrage et le considérer comme le traité de «Théologie civile» qu'il prétend être. L'œuvre s'offre alors, dès son frontispice, selon une forte architectonique d'origine métaphysique et c'est souvent pour avoir oublié cette référence constante de l'auteur aux vérités spéculatives que son œuvre a pu être assimilée à une forme d'existentialisme livré au relativisme de l'imagination.

Mais il existe aussi, sans aucun doute, un Vico non architectonique, qui n'est plus le Vico des *Degnità* et des analogies entre l'arbre des sciences métaphysiques et l'arbre des sciences poétiques. C'est ce que j'appellerai le Vico du Texte plus que de l'Œuvre, celui qui, au-delà de la pondération voulue du livre de toute une vie, se perd souvent dans le taillis de sa génération des dieux, celui qui, plus d'une fois, semble énoncer, à l'occasion d'une étymologie ou d'une hypothèse historique hardie, une sagesse d'une autre tonalité que celle qui résulte de la forme voulue de l'ensemble. Ce Vico-là n'est

plus celui de la métaphysique et de la logique *poétiques*, il est un Vico, plus encore que mythique, *politique*. C'est à ce second chemin de lecture, qui commence par le milieu de l'œuvre, que je voudrais être attentif, après avoir plutôt travaillé l'autre ¹, car il révèle ce par quoi Vico ne s'adresse pas seulement à notre imagination, mais livre une expérience sociale qui fait de son œuvre un message de fond en comble politique. Il n'est pas injuste en effet d'interroger par ce biais un auteur qui a proposé une politisation intégrale des rapports entre les hommes et la nature, et entre les hommes et le sacré ².

Vico sur notre table, c'est la somme d'un monde passé qui ne reviendra plus, l'Antiquité ou la Féodalité éternelles. Mais ce n'est pas assez dire que de reconnaître en cet auteur celui qui véhicule jusqu'à nous la part la plus profonde du legs antique. Si Vico est la mémoire de l'antique, il en est la mémoire avec une nuance particulière : la mémoire sans espérance, la *dure mémoire* ³. Ne nous y trompons pas : quand nous honorons la *Science nouvelle*, c'est un traité du désespoir napolitain que nous saluons, car la leçon de Vico face à l'histoire des civilisations est amère : un principe de terreur, une logique de l'injustice, une violence quotidienne et originare ⁴, malgré et surtout à travers la régulation religieuse ⁵, y sont secrètement à l'œuvre et la connaissance de l'histoire, selon ce point de vue, revient pour une large part à deviner la souffrance des exclus sous le triomphe des forts. Pourtant cette solidarité vichienne avec les vaincus ne peut faire oublier le triomphe inexorable de la domination. Nulle Jeanne d'Arc, nulle pitié antique ⁶, telles que les célèbre Péguy, nulle vertu acquise ne saura adoucir jamais le constat de l'écrasement total, où l'on retrouve sans doute le sentiment d'un fils de boutiquier, fût-il libraire, face aux porches colossaux des

hôtels aristocratiques de la Via dei Tribunali à Naples.

Vico est grand par l'ascétisme de la bonté auquel il se livre. Il parvient à ce chef-d'œuvre de renoncer à la fois à l'Âge d'Or des païens et au messianisme juif, tout en héritant de leur sentiment partagé de la nécessité historique. Si sa grandeur tient d'ailleurs à cette double soustraction dans le patrimoine humain, elle tient surtout au fait d'avoir nommé cette privation une *providence*. Des païens, il respecte la puissance idolâtrique qui devient poème, mais il n'est pas chez lui jusqu'au culte antique pour la beauté qui ne soit réduit à l'éclat du pouvoir. Quant à la Bible, elle inspire son épopée patriarcale, où cependant Abraham fait défaut ou n'est qu'un Abraham qui ne fera jamais alliance ⁷. Si un autre destin est réservé au peuple juif, il ne sera pas transmis par la *Science Nouvelle* qui est une théologie du paganisme, il est l'apanage d'une Église Romaine que Vico sert, mais dont il ne connaît que la puissance d'humiliation sur le lettré plébéien.

L'issue de notre auteur, qui est moraliste, on le voit, et de la race la plus sombre, avant d'être philosophe de la providence, tiendra cependant dans une figure singulière : le *géant*. Face à la certitude du désespoir, l'individu est appelé à se ressaisir dans sa part non-humaine qui est le géant. Vico passe pour un penseur humaniste. Il connaît plutôt les combats de géants. Si l'homme paraît chez lui, c'est pour subir le joug du héros qui a gardé par sa race le pouvoir des géants ⁸. Celui qui mérite le nom d'homme n'est jamais qu'un géant vaincu par un géant plus fort. Face aux lois d'airain de l'ordre social, Vico libère, ne fût-ce que le temps d'une errance post-diluvienne, un pouvoir dont s'était souvenu Dante déjà dans sa descente aux Enfers, et qui traverse encore la peinture de Michel-Ange à Poussin, avant d'embarrasser Leibniz aux prises avec l'origine des langues.

Vico fascine par les géants, et cette fascination ne trompe pas à condition que l'on mesure ce que signifie dans la culture cette remontée, du fond du désespoir napolitain, de la race de Caïn. Le géant annonce un bouleversement d'ordre que la douceur chrétienne ne médiatise pas et que la souveraineté des Olympiens du paganisme ne maîtrise plus. Le géant est la figure de l'individu après la chute des valeurs initiatiques de la Renaissance. Si les modernes ont dénié leur destin gigantal, que Rabelais pourtant n'avait pas manqué d'évoquer dans une ivresse à la fois bénéfique et menaçante, Vico découvre dans notre mémoire antique, non la promesse d'un humanisme éternel, mais une part gigantesque capable de rivaliser avec la fascination prométhéenne. De là cette phrase célèbre, que les différents éditeurs de la *Scienza nuova prima* désespèrent de ponctuer tant elle mêle l'errance primitive et l'errance de celui qui part à la poursuite de sa propre origine :

«À cause de toutes ces incertitudes, nous voici contraints à imiter ces premiers hommes dont naquirent par la suite les premières nations païennes. Pour se libérer du servage de la religion du Dieu créateur du monde et d'Adam, ils se dispersèrent avec une vie impie dans une errance sauvage en pénétrant à travers la grande forêt extrêmement dense qui croissait sur la terre encore humide des eaux du déluge ; contraints à chercher la nourriture et l'eau et plus encore à fuir les bêtes dont la grande forêt ne devait regorger que trop, abandonnant souvent les hommes, les femmes, les mères, les fils, sans aucun moyen de les retrouver jamais, ils finirent peu à peu au cours de leur descendance par désapprendre la langue d'Adam, et sans langue et ni d'autre idée que de satisfaire leur faim, leur soif et le feu du désir, ils parvinrent à étouffer tout

sens d'humanité. Ainsi nous, en méditant avec les Principes de cette Science, nous devons revêtir pour quelque temps, non sans nous faire subir une violence énorme, une telle nature...⁹»

Lévi-Strauss a su exprimer dans sa langue ce désarroi du chercheur de civilisation disparue ou en voie de disparition¹⁰. Pourtant ces propos sont incomparables en un sens fondamental : l'anthropologue ne réveille pas les géants endormis dans l'humanité moderne; son enquête est un péril individuel, il n'est jamais un péril menaçant le processus même d'humanisation. C'est une ascèse, pas une tentation. La nuit sans doute est la même chez Vico et Lévi-Strauss, même si la lumière fournie par l'anthropologie structurale ne peut être comparée à la lumière de l'agir humain dont Vico va maintenant se recommander. Cependant, de l'antiquité, Vico fait remonter à la surface du savoir la hantise de la guerre des Titans. Ce qui perce dans le géant patriarcal de Vico, c'est le Titan cosmique. Le relativisme culturel aura épargné à Lévi-Strauss cette ultime épreuve dans sa quête de la frontière entre nature et culture. Le pessimisme de Vico en revanche le conduit jusqu'aux lignes de partage qui mettent la guerre à la base de l'équilibre universel.

On peut dans ces conditions faire l'hypothèse que la noirceur de l'anthropologie vichienne ramène jusqu'à nous une hantise fondamentale, celle de la barbarie et de l'inhumain, et parvient à en imposer, de façon intempestive, l'évidence au sein de l'âge des hommes. Vico d'ailleurs a reculé lui-même devant sa propre découverte. C'est dans un passage des CMA³ éliminé lors de la rédaction définitive que nous lisons :

«con la barbarie sta la vera grandezza e sublimità, la quale non è da sperarsi né dalle sottigliezze delle filosofie ne' dalle pulitezze dell'arti» ¹¹.

Ce principe d'espérance-là fait frémir. Vico a cherché à le tenir à distance par un principe de convenance poétique que doit respecter l'histoire elle-même : les héros d'Homère dans leur grandeur sont «sconvenevoli in questa nostra umana civil natura! Ma eglino sono decorosissimi in rapporto alla natura eroica, come si è sopra detto, de' puntigliosi» ¹².

Ne nous y trompons pas, c'est pourtant par son usage du prestige de la barbarie que Vico montre sa puissance de visionnaire et c'est dans une large mesure par la guerre biblique qu'il ranime du fond des origines que son message est parvenu jusqu'à nous. Il l'a dit lui-même : il ne lui a pas fallu moins de vingt ans, non pas pour concevoir un système de la providence, qui fut son intuition initiale, mais pour «rinvénire la guisa di tal primo pensiero umano nato nel mondo della gentilità» ¹³, pour retrouver la forme d'une telle pensée humaine originelle née dans le monde du paganisme. Au cours de cette tâche infernale qui dépasse, selon son aveu, toute imagination et suppose un pur effort de l'esprit ¹⁴, il rompt le consensus de l'âge des hommes et met en péril les gnosés dans lesquelles celui-ci se représente, c'est-à-dire à la fois légitime et limite sa domination.

2. La tentative de dépasser la platonisme

Le fondement de toute la sagesse cachée des doctes est évidemment le platonisme ¹⁵. Pourtant Vico ne cesse de rappeler son attachement à cette philosophie qui se confond avec la constance même de toute philosophie. Si la critique du platonisme était la condition pour que Vico parvienne à la

théorie de l'héroïsme qui fut la sienne, il y a un platonisme inéliminable de la *Science Nouvelle* qui contribue à la complexité du sens de l'œuvre. C'est cette complexité qui fait d'elle une œuvre de transition dans le renversement moderne du platonisme et qui rend urgente une interrogation portant sur la cohérence d'une lecture vichienne de Platon.

Considéré comme l'auteur de la *République*, Platon apparaît clairement comme l'obstacle que Vico devait vaincre pour accéder à sa découverte de la nature héroïque. En revanche, la lecture des *Lois* présente un tout autre visage du platonisme qui peut rivaliser avec la politique de Vico, tout en proposant une synthèse bien distincte des perspectives défendues par la *Science nouvelle*.

Les Lois commencent en effet par une fondation sans nuance de la société par la guerre de tous contre tous. C'est d'abord Clinias qui reconnaît sans peine que la société crétoise est organisée en vue de la guerre :

« Il y a en tout cela une préparation qui vise à la guerre, et c'est, la chose est évidente pour moi, les yeux tournés vers ce but que le législateur a réglé absolument toutes ces choses [...] Car ce que la majorité des hommes appellent « paix », ce n'est rien qu'un mot ; et de fait, selon la nature, il y a toujours, pour tous les États contre tous les États, un état de guerre, non proclamé par la voix du héraut [...] c'est avec les yeux tournés vers la guerre que le législateur de la Crète a réglé, sans exception, tous nos usages privés et publics. ¹⁶ »

Mais l'Athénien ne se contente pas de cet aveu pourtant déjà fort significatif : il veut étendre la guerre aux cités, aux villages, aux familles, aux individus, et finalement à l'intimité de chaque homme :

«Dans la vie publique, tout homme est pour tout homme, un ennemi[...], aussi bien dans la vie privée, chacun, individuellement, en est un pour lui-même. ¹⁷»

Vico connaît ces textes et s'emploie à développer ces thèses qu'il tente même de durcir encore, si c'est possible, en usant du mythe de la naissance de Jupiter :

«Suit alors la Fable selon laquelle les *Prêtres de Cybèle cachent Jupiter*, c'est-à-dire les prêtres d'*Opi*, puisque les premiers Règnes furent partout le fait de Prêtres comme on l'a déjà dit et comme on le redira. Cette dissimulation, les Philologues Latins l'appelèrent avec un don de divination *Latium*. La Langue Latine en conserva l'histoire dans cette expression : *condere regna*, qu'on a déjà citée, car les Pères s'enfermèrent dans un ordre contre les Familiers révoltés. C'est de ce secret qu'a commencé à naître ces autres secrets que les Politiques nomment *arcana imperii*, les arcanes de l'empire. Avec le *bruit des armes ils empêchent Saturne d'entendre les vagissements*, signifie de fait que Jupiter naît au moment de l'union de cet Ordre, et par là ils le *sauvent*. De cette manière on raconte distinctement ce que Platon a pu dire de façon confuse, à savoir que les *républiques sont nées sur un fond d'armes*, à quoi il faut ajouter ce que *Aristote* nous a dit dans une *Dignité*, à savoir que dans les *républiques héroïques les Nobles juraient d'être les ennemis éternels de la plèbe*. Il en resta cette *propriété éternelle* par laquelle nous disons aujourd'hui que les serviteurs sont des ennemis payés par leur patron. Cette histoire, les Grecs nous l'ont conservée dans cette étymologie par laquelle, dans leur langue, la guerre se dit *povlemo* "de *povli* " la *cité*. ¹⁸»

VICO, CRITIQUE DES GNOSES ?

La conjonction d'Aristote et de Platon est brillante et permet de rejoindre les sources présocratiques de la philosophie de la guerre sociale, tout en maintenant l'interprétation intégralement politique du mythe. La guerre est donc au centre des cités comme chez Platon, mais Platon n'a pas su en tirer une véritable genèse de l'organisation sociale. Là où Platon cherchait seulement une norme unilatérale de justice, il convient maintenant de déceler un processus, qui n'est autre que l'organisation immanente de la vie sociale. Mais pour cela, il faut partir à la recherche de la logique même des faits, du *certum*. Le platonisme, conçu comme logique du *verum*, est donc insuffisant par nature et doit être complété par la leçon de Tacite. Vico présente ce résultat capital dans ces termes au cours de son autobiographie :

« il commença à s'éveiller en Vico, sans qu'il en prît conscience, la pensée de méditer un droit idéal éternel qui se pratiquerait dans une cité universelle dans l'idée, ou plan de la Providence, idée sur laquelle par la suite ont été fondées toutes les républiques de tous les temps et de toutes les nations. Il s'agissait de cette république idéale que, en conséquence de sa métaphysique, devait méditer Platon, mais que, par son ignorance de la Chute du premier homme, il ne put faire. ¹⁹ »

Platon a bien pensé à la violence, mais il n'a pas connu la Chute et, en conséquence, il n'a pas su étendre sa république idéale à une providence politique universelle, et c'est pourquoi il faut dépasser le platonisme. Faute de connaître en effet le christianisme, Platon ne s'est pas élevé à une conception providentialiste de l'histoire, qui permet de penser chaque ordre social du point de vue d'une totalité bonne en développement à travers le mal. Là où Platon est encore tributaire

d'une conception cyclique de l'histoire et sacrifie au mythe de l'Âge d'Or, la pensée désenchantée de Vico conjoint Lucrece et la Bible, Tacite et la Chute pour inventer la raison dans l'histoire. Platon, écrit Vico, s'en serait tenu à la diffusion de la sagesse idéale selon une science universelle dans un système des vertus ²⁰. Cette dialectique purement idéale ne pourrait rendre intelligible les fins intéressées des êtres humains et en conséquence fonder la pratique concrète de la sagesse.

Une théorie de la vertu ne suffit pas à la théorie politique, telle est la découverte que Vico, après Augustin et dans la ligne des théodicées, s'est appliqué à répandre : « Cette république que conçut Platon, c'est la providence qui l'a conduite à partir des premiers commencements des nations » ²¹, et ceci grâce à la superstition qui conduit à la liberté à travers la contrainte sociale. Ainsi la pensée désespérée de l'agir humain se convertit-elle en un optimisme providentiel dont la mesure ne peut être cependant que le genre humain dans sa *totalité*, qui n'est autre que la « grande cité des nations fondée et gouvernée par Dieu » ²². Platon n'aurait pensé pour sa part que le point de vue de l'homme. En effet tout cela, que la *Providence* a ordonné pour donner principe et commencement au Genre Humain du Paganisme, Platon a estimé que ce n'était que l'effet de l'habile *prévoyance humaine* des premiers *Fondateurs des Cités* ²³.

Mais il est temps de s'élever au point de vue du tout, c'est même la seule condition pour réellement accéder aux promesses du platonisme :

« On élève alors la métaphysique de l'esprit humain, qui n'a été jusqu'ici contemplée qu'à propos de *l'homme particulier*, pour la reconduire à Dieu conçu comme éternelle Vérité — elle constitue ainsi la partie théorique absolument

universelle de la Philosophie divine — on l'élève donc à la contemplation du *sens commun du genre humain*, en considérant celui-ci comme un certain esprit humain des nations, afin de reconduire cette partie de la métaphysique à Dieu conçu comme Providence éternelle; une telle métaphysique constitue alors la partie pratique absolument universelle de la Philosophie divine. C'est sous cette forme, sans l'usage d'aucune hypothèse car la métaphysique les réfute toutes, qu'on se propose d'aller retrouver dans l'ordre des faits les Principes de cette science au travers des modifications de notre pensée humaine, jusque dans la postérité de Caïn, de Cam et de Japhet après le déluge universel. ²⁴ »

Ce mouvement nous est devenu naturel, non seulement à travers les magnifiques périodes de Vico, mais parce que la ruse de la raison est la philosophie de la modernité et le moteur même du monde dans son âge capitaliste. Pourtant la comparaison du «monde des nations» avec le système de la vertu de Platon ouvre encore d'autres perspectives que ce passage du *privé* au *public*, de l'*individuel* à la *totalité*. La philosophie des idées ne se confond pas avec un pur intellectualisme, et la vertu n'est pas que la simple affection d'une belle âme. On ne saurait en effet négliger le développement par Platon lui-même de sa thèse initiale : il va manifester tous les pouvoirs de sa dernière philosophie, trop méconnue en vérité, mais susceptible cependant de donner toute leur portée spéculative aux gnoses qui s'en réclament ²⁵.

3. De l'ordre olympien à la providence universelle

Dans le livre I des *Lois*, Platon commence par placer les sources de la législation de la Crète et de Sparte sous l'autorité

d'un dieu : la question politique est une question sacrée plus encore que mythique. Si en effet la guerre est universelle, c'est la vertu et non pas la guerre elle-même qui est la fin de l'ordre politique. Seule la vertu complète de l'intelligence permet de déterminer les sources du droit et la fin des constitutions. Ce triple enseignement, obtenu par une régulière remontée au principe (626 d), permet de mettre la politique platonicienne sous son vrai jour.

Ce jour est celui de la justice. La limite et la puissance de l'analyse platonicienne, jusque dans son inspiration religieuse, tiennent à la méditation explicite du Juste. Ici l'inspiration sacrée du paganisme ne peut jamais être séparée de la recherche du juge bon et de la justice qui l'inspire. La guerre universelle appelle certes la victoire, mais le supérieur ne domine effectivement l'inférieur que s'il le fait selon la rectitude et la beauté (627 d).

Pourtant la justice n'est pas première, elle doit être instaurée. Platon imagine alors trois hypothèses d'une importance exceptionnelle pour notre propos. Face à la violence radicale en effet, le juge juste se trouvera devant ces trois alternatives : ou bien il fait tuer les mauvais et encourage les meilleurs à se commander, ou bien il demande qu'on épargne les mauvais tout en laissant l'autorité aux bons, ou bien enfin il réconcilie la communauté et lui donne des lois. Seul ce dernier, qui est à la fois juge et législateur, donne à la cité son harmonie et la prépare par le fait à la guerre extérieure.

Le vrai politique est donc celui qui donne des lois justes. Qu'on retienne bien cet enseignement : Platon ne propose pas ces trois hypothèses comme trois étapes successives dans une genèse, il place son juge devant un choix, et ce choix est absolu. C'est cela une politique platonicienne : elle est fondée sur une norme, et suppose que cette norme est au fondement

de la meilleure constitution possible, pour le juge qui l'établit, comme pour le philosophe qui cherche à remonter au principe organisateur d'une constitution prestigieuse comme celle des Crétois.

C'est pourquoi le juge a les yeux tournés vers «la plus haute vertu», qui est la loyauté dans le péril dans ce qu'il a de plus démonique (*pistotès en tois deinois*) et cette loyauté procède de ce que Platon appelle la «justice parfaite» (630 b). Comment exprimer cette exigence dans un logos fidèle au vrai et au juste, demande alors son interlocuteur? En ayant les yeux fixés sur la «vertu totale» et en sachant la diviser en ses *idées* (630 e). Celles-ci permettent de distinguer les biens humains et les biens divins, et de subordonner les premiers aux seconds. Pensée, sage disposition d'âme accompagnée d'intelligence, justice, courage, et leur mélange mesuré, voilà la hiérarchie *naturelle* de l'ordre légal qui se soumet à l'intelligence souveraine. Il n'est pas de circonstance de la vie sociale qui échappe à cette fin suprême, qui doit régler mariages et sépultures, besoins et passions, contrats et fortunes, jusqu'aux termes de la vie sociale. L'intelligence est le *lien* suprême de toute cette législation et c'est elle qui rend transparent cet ordre pour celui qui a la science des lois. Cette vision souveraine n'étonnera pas le familier du dernier Platon et il serait facile de rapporter cette vision de la vertu totale à la hiérarchie des biens de la fin du *Philèbe* (66 a-66 d) qui distingue la mesure, le beau, l'intelligence, l'âme et enfin les plaisirs, et les Platoniciens ne manquent pas de rapporter à son tour cette hiérarchie entre Bien, intelligence et plaisir aux hypothèses du *Parménide*.

Mais Vico pour sa part n'a pas manqué de prendre position sur ces hiérarchies platoniciennes :

«La métaphysique de Platon conduit à un principe physique, l'idée éternelle, qui tire et crée d'elle-même la matière même, comme un esprit séminal qui se forme lui-même l'œuf : en conformité avec cette métaphysique, il fonde une morale sur une vertu ou une justice idéale architectonique, en conséquence de laquelle il s'est mis à méditer une république idéale à laquelle il donna avec ses lois un droit seulement idéal.²⁶ »

Laissons de côté la formulation néoplatonicienne (et stoïcienne) de l'ontologie de Platon, et remarquons le passage du présent au passé : le présent énonce la vérité éternelle du platonisme, le passé sa forme obsolète²⁷. Mais l'essentiel tient à la compréhension proposée de la législation platonicienne : rien qu'idéale. Pourtant Platon, on l'a vu, n'avait pas économisé sa peine dans le passage examiné, pour montrer comment sa législation *juste* s'étendait à toute la vie effective du corps social. La dénégation par Vico de ce fait indiscutable révèle l'importance de la faille qui sépare les deux auteurs.

D'un côté nous avons une conception hiérarchique du vrai, où l'injuste est à jamais et de toute éternité dépourvu de sens. Le platonisme naturellement ne dénie pas la possibilité de l'erreur, il se contente de l'inscrire dans une procession dont la transgression est simplement non-être. «À la sixième génération, dit Orphée, mettez un terme à l'ordre de votre chant!» lit-on à la fin du *Philèbe*. L'être n'est que du côté de l'intelligence et la connaissance de ce qui est ne consiste qu'en une classification des formes d'intelligibilité. Le platonisme est une philosophie de la profondeur de l'intelligible, car l'intelligible dans sa profusion a son obscurité propre qui doit être éclairée par la connaissance, qui y discerne la guerre encosmique entre l'un et le multiple. Mais sortir de l'effusion

intelligible, c'est s'engager au-delà même de l'Atlantide, dans un océan de dissemblance où l'opposition entre l'être et le non-être perd son sens. À l'issue du platonisme, les Titans n'ont qu'une place : le Tartare. On ne peut suivre en effet les Titans sans un mépris total des dieux :

«On affiche une imitation de ce personnage des Titans, dont l'antique légende dit qu'ils durent retourner aux lieux d'où ils étaient partis, pour passer, sans avoir jamais de répit à leurs maux, une existence éternellement douloureuse. ²⁸ »

Pour Vico au contraire, il s'est agi de réaliser non seulement un système compréhensif du faux, mais d'ordonner sous une loi intelligible le péché comme tel. On connaît le grand texte fondateur de cette idée :

«En sa Providence, Dieu a ordonné et disposé les réalités humaines de la façon suivante : tombés loin de la *justice entière* à cause du péché originel, les hommes cherchent toujours à faire autre chose et même souvent le contraire ; ne poursuivant que leur *utilité*, ils ont vécu dans la *solitude des bêtes*. À travers leurs propres voies indépendantes et mêmes contraires, ils ont été poussés par des *hommes*, dans leur recherche même de *l'utilité*, à vivre dans la *justice* et à se conserver en *société*, et ainsi à célébrer leur nature sociable. Dans cette *Œuvre*, on démontrera que cette nature est la *vraie nature civile de l'homme et qu'il y a* en conséquence *un droit en nature*. Cette science s'occupe principalement de raisonner sur cette nature civile, en tant qu'elle est conduite par la Providence Divine. Par cet aspect elle en vient à être une *Théologie Civile Raisonnée de la Providence Divine*. ²⁹ »

Par cette recherche de l'ordre, Vico, après Malebranche, continue à appartenir à la mouvance platonicienne. Mais déjà il n'y appartient plus en ce que cet ordre n'est pas d'abord l'ordre *du* vrai, mais *engendre* le vrai³⁰. Vico renonce alors à la vision proprement ontologique du savoir pour chercher une vérité dans le devenir. L'intelligence platonicienne nous enseigne la structure absolue de l'«inférieur» et du «supérieur», et leurs rapports tissés à l'infini. En mettant la Chute et la Grâce rédemptrice, quoiqu'immanente, au centre de son entreprise, Vico reproduisait un étrange paradoxe de la civilisation chrétienne que symbolise à merveille le fameux « *etiam peccata* » : la condamnation du péché va de pair avec une certaine reconnaissance de sa puissance créatrice comme acte de la liberté³¹. Pour Platon, il n'y a dans cette liberté fautive que de l'erreur, c'est-à-dire pure infériorité où l'âme s'annule; pour Vico chrétien, il y a un *conatus* de la faute, qui n'est autre que le conatus des géants s'éduquant dans leur errance. La volonté de trouver une métaphysique de l'esprit à la mesure de l'histoire, n'est pas seulement un événement inscrit dans la culture, c'est une conséquence très rigoureuse d'une conception nouvelle de la justice, qui n'est plus seulement souveraine, mais encore providentielle. Le platonisme avait sa providence, mais elle était diffusion du bien; la providence née avec l'augustinisme est l'unité du bien et de ce qui le nie.

Platon tenait par-dessus tout à sa philosophie de l'éducation. Vico appartient à cette pensée qui voit l'homme s'éduquer dans l'histoire à travers une injustice avérée qui l'aurait réduit, dans le platonisme, au pur et simple néant. L'effet de cette pensée généreuse est bien connu après les bouleversements de la modernité : une certaine fascination pour le mal, pour la puissance de la négativité, pour ce que Malraux a

appelé l'«ère de la mort»³² et dont Vico est peut-être le peintre le plus saisissant, jusqu'à en clore la nécessité sur elle-même. Nul doute que l'attrait formidable de Vico tient à cette fascination, au-delà de toutes les problématiques véhiculées par cette œuvre aussi riche et aussi méconnue : elle nous enseigne ce que nous sommes devenus, mieux encore que Hegel, car elle nous parle d'un passé plus lointain que la nostalgie luthérienne et retrouve instinctivement le langage mythique de la souffrance. Pourtant déjà un monde de formes nouvelles s'impose à nous. Nous n'appartenons plus à l'histoire des champs et à l'humanisation des hommes par la terre. Or, quand la pensée de Vico soudain devient silencieuse devant la campagne désertée, Platon continue à nous instruire et trouve encore des mots pour dire la prière à Pan.

Une chose à tout le moins est certaine : *n'accomplit pas qui veut le platonisme*, et l'effort architectonique qui caractérise la dernière exposition de la *Science Nouvelle* ne suffit pas à trancher son appartenance à la métaphysique platonicienne. On peut bien en effet écrire l'épopée de l'homme, il n'est pas certain que cette métaphysique de l'esprit appartienne encore à la souveraineté grecque où l'âme voyage au gré de ses descentes et de ses remontées. Vico a chanté les dieux de la mort plutôt que les dieux du salut qui occupaient la gnose antique. Bien entendu, cent thèmes de cette gnose demeurèrent chez lui : l'idéal de la stabilité des sociétés³³, la centralité du fonds des républiques³⁴, la naturalité des rois comme *Ars Regia*³⁵ sont autant de thèmes hermétiques qui hantent le discours. Mais ces fidélités ne sont plus désormais que des agrégats historiques dont la substance est l'immanence du pouvoir plus que la transcendance de la Mesure. C'est le monde des Chroniques bibliques sans la figure du Temple. Celui qui aura chanté comme personne la vénération des

dieux nous aura, plus que quiconque, paradoxalement éloigné de leur sollicitude. Vico appartient à la prophétie de la déshérence de l'Égypte et sa piété a pillé elle-même les temples où il aurait fallu pouvoir encore sacrifier.

On ne saurait pour finir mieux décrire l'écart entre Platon et Vico qu'en rappelant un texte du *Timée* qui fonde toute forme d'anthropologie platonicienne, non pas en l'inscrivant dans une histoire providentielle, mais en lui assignant sa place dans une genèse mythique du cosmos :

«Il nous a paru que Timée, celui d'entre nous qui est le meilleur astronome et qui a donné le plus de travail à pénétrer la nature de l'Univers, devait prendre la parole le premier, et, partant de la naissance du Monde, terminer par la nature de l'homme. Et moi, après lui, comme si j'avais reçu de lui les hommes nés de sa parole, et, de vous, quelques-uns d'entre eux spécialement instruits par vos soins, je devrai, conformément à la pensée et à la loi de Solon, les faire comparaître devant nous, comme devant des juges, en faire des citoyens de cette cité, supposer que ce sont ces Athéniens d'autrefois, ces aïeux invisibles que nous révéla la tradition des écrits sacrés.³⁶»

De l'«histoire physique» enseignée par Platon, Vico ne voudra retenir que la confirmation du déluge et le primat des nations méditerranéennes sur les nations maritimes³⁷. Privé de philosophie de la nature, ne reconnaissant pour principe de justice que le jurisconsulte romain, ayant dévoilé les prétendues traditions sacrées et ne pratiquant dans la modernité d'autre théurgie que celle qui convertit le vrai en fait, Vico ne pouvait que réécrire dans la langue de la modernité naissante la genèse de l'homme. Il a proposé une interprétation exhaus-

VICO, CRITIQUE DES GNOSES ?

tive du paganisme du point de vue de la culture biblique et chrétienne, même si la figure du Christ en demeure singulièrement absente³⁸. Reste alors cette autre question : que signifierait cette sagesse païenne, cette fois entendue du point de vue des païens eux-mêmes ?

Bruno PINCHARD

NOTES

1. Bruno Pinchard, *La Raison dédoublée*, Aubier 1992; Giambattista Vico, *L'Antique sagesse de l'Italie*, traduction de Jules Michelet, introduction et notes par Bruno Pinchard, Garnier-Flammarion, 1993.
2. Cette version radicale du «Politique d'abord» se résume dans une formule dense : « *Les Poètes Théologiens* contemplèrent *Minerve* avec l'*Idee de l'Ordre civil* », *Scienza nuova*, 1744, éd. Nicolini (SN), § 590 (nous suivons ici la typographie de l'édition originale).
3. C'était d'ailleurs précisément le jugement de Goethe sur Vico.
4. Comme chez Freud, dans *Moïse et le monothéisme*, il y a chez Vico un crime au fondement de la socialité : le meurtre dénié de Misène par Énée, SN, § 557. Le meurtre rituel de l'ilote est d'ailleurs une tradition signalée par Platon dans les *Lois* lorsqu'il décrit les épreuves pour la formation du courage des citoyens et parle en particulier de la *cryptie*, *Lois* 633 c.
5. À propos des Républiques héroïques, dont Vico dit explicitement qu'elles sont *sa découverte* (SN, § 980), on lit : «Le second "droit" fut héroïque, c'est-à-dire qu'il fut un droit de la force, quoique prévenue par la religion, là où n'y a pas de lois humaines, ou s'il y en a, où elle n'ont aucun pouvoir pour la réfréner[...]. La providence disposa que les premiers peuples, féroces par nature, fussent persuadés par leur forme de religion, afin de pouvoir se soumettre naturellement à la force», SN, § 923. On connaît cette idée : «ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste», Pascal, *Pensées*, B 298.
6. Tout héros ne travaille que dans l'intérêt de sa propre caste : § 677.
7. SN, § 557, malgré § 526.

VICO, CRITIQUE DES GNOSES ?

8. SN, § 604
9. Giambattista Vico, *Scienza nuova prima*, (SNP) éd. Battistini, § 40.
10. «La dimension des problèmes est telle, les pistes dont nous disposons si fragiles et ténues, le passé — par pans immenses — si irrévocablement anéanti, l'assise de nos spéculations si précaire, que la moindre reconnaissance sur le terrain place l'enquêteur dans un état instable où la résignation la plus humble le dispute à de folles ambitions : il sait que l'essentiel est perdu et que tous ses efforts se réduiront à gratter la surface; et pourtant ne rencontrera-t-il pas un indice, miraculeusement préservé, et d'où la lumière jaillira? Rien n'est sûr, tout est possible donc. La nuit où nous tâtonnons est trop obscure pour que nous osions rien affirmer à son sujet : pas même qu'elle est destinée à durer», Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, chapitre XXIV, in fine.
11. «C'est avec la barbarie qu'on trouve les vraies grandeurs et sublimités, qui ne sont à espérer ni dans les subtilités des philosophies ni dans les raffinements de l'art», conclusion de SN, § 956.
12. SN, § 782. Dans l'âge des hommes, il n'y a de héros que philosophique, § 515.
13. SN, § 338.
14. *Ibid.*
15. C'est un lieu commun de l'analyse par Vico de la culture alexandrine et de ses gnosés : ainsi pour le *Pimandre*, où Vico après Casaubon ne trouve que la doctrine platonicienne, formulée avec les mêmes phrases (SN, § 47), ou pour *Les Mystères des Égyptiens* de Jamblique, où l'auteur a introduit à force la «sagesse platonicienne» dans une tradition de sagesse vulgaire (SN, § 412).
16. Platon, *Les Lois*, 625 e-626 a; nous suivons la traduction de Léon Robin.

BRUNO PINCHARD

17. *Ibid.*, 626 e.
18. SN, § 588 (nous suivons la typographie originale).
19. Giambattista Vico, *Vita*, éd. Riccardo Ricciardi, p. 15.
20. *Ibid.*, p. 32.
21. SN, § 1097.
22. SN, § 1107.
23. SN, 525 (nous suivons la typographie originale).
24. SNP, § 40.
25. Comme l'a montré le P. Festugière; cf. en particulier les analyses des *Lois* et du *Timée*, et de leur relation avec le dialogue apocryphe l'*Epinomis*, in *La Révélation d'Hermès Trismégiste, Le Dieu cosmique*, Paris, 1949, I, V; II, VII.
26. *Vita*, p. 14-15.
27. Le verdict pourtant ne laisse pas d'être étrange : l'idée chez Platon créerait la matière, mais la justice platonicienne resterait purement idéale. Ainsi le platonisme, selon Vico, ne sortirait-il pas des apories de la matière intelligible. C'est sans doute la raison pour laquelle la *Science nouvelle* restera marquée par des formulations ouvertement hylémorphiques : «au moment même où ces républiques devaient naître, s'étaient déjà préparées et étaient toutes prêtes les matières pour recevoir la forme, et il en résulta l'information des républiques composées d'âme et de corps. Les matières préparées furent les religions particulières, les langues particulières...», SN, § 630.
28. *Lois*, III, 701 c.
29. SN, § 2 (nous suivons la typographie originale).
30. Malgré tout un appareillage de thèses théologiques, ce point était déjà sensible dans le *Droit universel*. Vico y définit en effet le vrai comme le résultat d'un engendrement : «la conformation de l'es-

prit avec l'ordre des choses engendre le vrai[...] C'est pourquoi, si l'ordre des choses est éternel, la raison est éternelle, à partir de quoi le vrai est éternel», § 31, éd. Cristofolini, p. 35; ce reproche avait déjà été formulé à Vico à propos du *De antiquissima* ; cf. Bruno Pinchard, *La Raison dédoublée*, p. 281-82, 352.

31. De fait toutes les thèses théologiques de Vico sur le péché sont d'abord des thèses sur la liberté : cf. SN, § 310, 136.
32. André Malraux, *L'Homme précaire et la littérature*, Paris, 1977, p. 330 : «Liée ou non à l'aléatoire, une civilisation qui ferait de celles qui nous précèdent, celles d'une vaste époque métaphysique, d'une ère de la mort, imposerait une métamorphose comparable en profondeur à celle qui substitua l'imaginaire-de-fiction à l'imaginaire-de-vérité[...]. Une autre métamorphose spirituelle est aussi concevable — ou aussi peu. Mais assez pour que notre civilisation ne reste pas inéluctablement prisonnière, soit d'une aventure cohérente de l'humanité, soit d'un retour éternel nietzschéen, spenglerien ou encore inconnu», p. 330. Vico pourrait bien incarner cette figure inconnue, tandis que le platonisme, pour nous, est la trace de l'ouverture nécessaire à la métamorphose.
33. SNP, § 11.
34. SN, 602-603.
35. SN, 584.
36. Platon, *Timée*, traduction Rivaud, 27 a-27 b.
37. SN, § 296 et 298, qui cite *Lois* III., 677 a-e.
38. Malgré SN, § 948, où le Christ cependant est confiné dans l'Âge des dieux. Je remercie Henri Cretella qui m'a rappelé le § IX du *De nostri temporis...*, qui définit en 1708 la théologie dogmatique du christianisme comme *nova scientia* et peut annoncer la *Scienza nuova* qui interprétera le paganisme à partir de ces principes *certaines*.

La science de la Providence

Une providentielle unité

Deux cent cinquante ans après sa mort, l'heure est pour Vico peut-être venue d'être enfin lu. Jusqu'ici en effet, il a fécondé la compréhension — sinon l'élaboration — des plus grandes pensées plutôt qu'il n'a été lui-même étudié. Cela dit sans exception, fût-ce à un moindre degré celle de Michelet. De sorte qu'aujourd'hui, inversement, la tâche s'impose — strictement — d'en *reconstituer* l'enseignement... Lequel apparaît providentiellement ordonné sous le signe d'une triple unité. Unité, d'abord, d'une vie : à l'étude entièrement consacrée. Unité, ensuite, d'objet de cette étude : constituée par la connaissance de soi de l'humanité. Unité, enfin, de développement de cette connaissance que l'expression de *Science Nouvelle* permet de justement désigner. Que cette triple unité, cependant, n'en fasse qu'une singulièrement : que l'unité de la vie englobe, autrement dit, celle de l'objet auquel elle fut consacrée, et que celui-ci explique le développement auquel il fut soumis, — c'est là précisément ce que Vico lui-même, dans son *Autobiographie*, nous a laissé la possibilité de triplement vérifier.

La *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même* ¹ fut, en effet, rédigée en trois étapes. La première le conduisit jusqu'au terme de son œuvre en latin : jusqu'au *Droit universel* ² qui est bien la première — et sans doute la plus claire — exposition du «sujet» de la *Science nouvelle* dont Vico fait, dans l'*Autobiographie*, remonter «l'ébauche» originelle à son pre-

mier *Discours* publié : le *De nostri temporis studiorum ratione*. Ce qui était loin d'en dire assez comme nous allons bientôt le préciser. Mais il convient auparavant de remarquer que l'*Autobiographie*, dans son état premier, ne comporte aucune mention de l'œuvre en italien. C'est à elle pourtant — qui ne l'aurait juré? — que Vico semble devoir l'hommage de la postérité. Or, l'*Autobiographie* aurait pu être publiée sans même avoir à la mentionner. Et pour cause. L'œuvre en italien ne débute, en effet, qu'avec l'*Autobiographie* dont le premier état démontre silencieusement que l'ensemble de ce qui la suit doit être considéré comme *premier relais italien* d'une œuvre d'abord accomplie en latin. Double relais : le premier réalisé par les deux premières *Science nouvelle*, et le second poursuivi — au delà du dernier complément de l'*Autobiographie* — par les versions ultérieures de la *Scienza nuova* : jusqu'à l'ultime, abusivement dite «seconde», alors qu'elle constitue la troisième édition, et, pour le moins, la sixième rédaction.

Vico a donc eu une conscience aiguë des trois temps de son développement. Le premier se termine en 1708 — il a déjà quarante ans — par «l'ébauche» d'une idée dont la première mise en œuvre lui prendra les treize ans qui constituent le deuxième temps de son développement, le troisième étant celui du second accomplissement qui nécessitera, également, de nouveau treize ans. Accomplissement italien second, donc, seulement pour cette science caractéristique de l'Italie dont l'idée s'est présentée et fut d'abord réalisée en latin.

C'est, par conséquent, dans l'œuvre en latin qu'il faut déchiffrer le sens du projet auquel Vico s'est consacré. Il consiste en une «idée» notée en 1708 dont la modification inaperçue — par son auteur tout le premier — constituera l'originalité méconnue du *Droit universel* qui fonde celle de

«la» *Science nouvelle*. Entre les deux termes de l'œuvre en latin se situe cependant ce qui provient doublement de l'italien. Le titre de la *Scienza nuova* suffit à l'annoncer qui renvoie à Dante d'un côté et de l'autre à Galilée. Voici donc tracé le chemin que nous suivrons dans cette communication. Nous commencerons par analyser ce qui fait la véritable nouveauté de la science *retrovée* par Vico. À savoir, cette *relation de principe à conséquence entre croyance et science* que la postérité a superbement ignorée, fautive, sans doute, d'en avoir repéré la nécessité dans le *De nostri temporis studiorum ratione*. Dans un second temps, nous consacrerons notre effort à scruter le développement «galiléen» : moderne et cartésien ⁴, de cette relation tel que le *De antiquissima* et les deux «réponses» en italien permettent de le préciser grâce à la détermination de la notion de *science* par celle d'*efficience*. Laquelle, soit dit dès à présent, doit être distinguée — rigoureusement — de ce qu'on appelle «faire» habituellement. *Efficience*, en effet, n'est pas synonyme d'*effectivité*. L'engendrement de la pensée doit, ainsi, être dissocié de la production de la réalité. Toute la compréhension de Vico est suspendue à cette disjonction. Ce n'est, par conséquent, qu'après l'avoir élucidée suffisamment que nous pourrons — dans un troisième temps — examiner les successives transformations de la *nova scientia* originelle dans les différentes élaborations de «la *Science nouvelle*», à commencer par celle sur laquelle s'achève le *Droit universel*. Nous y observerons, en particulier, comment Vico a progressivement décelé les diverses façons dont l'efficience s'est concrètement ordonnée à la Providence, déterminant ainsi les différentes manières dont la *piété* s'est trouvée constituer l'histoire de l'humanité. Après quoi, pour terminer, nous essaierons de nous mettre à interroger la relation entre *piété et pensée* dont, sans doute,

dépend le renouveau de ce qui s'est appelé philosophie. Finir voudra dire, par conséquent, ne pas conclure autrement que par, *de nouveau*, le commencement. Tout comme Vico au demeurant.

À cette différence près, cependant, que nous devons nous efforcer de ne pas «sacrifier» à la providence comme il l'a fait en succombant à la loi d'inconscience qu'il a lui-même décelée. Car, ainsi que nous l'avons annoncé, Vico s'est trouvé transformer à son *insu* l'objet et le statut de la *nova scientia* qu'il avait inauguralement caractérisée : de manière telle qu'il n'aurait jamais dû prétendre y contribuer. Afin d'éviter d'être à notre tour, fût-ce providentiellement, joués par cet inconscient changement, nous ordonnerons notre lecture à ce que l'œuvre de Vico nous offre à devoir risquer à nos propres frais. Ce dont, autrement dit, il devra s'agir ici, ce sera : non point de proposer un commencement nouveau, mais remonter plus haut dans celui hérité par Vico.

I - *Croyance et science : la nouveauté*

Dans l'ordre du commencement — et du nouveau — Vico savait, en effet, pertinemment qu'il n'était pas le premier. Il s'est, même, expressément situé dans cette «tradition du nouveau» dont l'origine nous est rappelée dans le *De nostri temporum studiorum ratione*. Elle y fonde, qui plus est, l'idée de *nova scientia* qui soudainement y apparaît telle que Vico vient de la déceler : sans avoir eu encore l'occasion d'en modifier la définition.

Il importe d'observer que la découverte est effectuée dès avant le *De antiquissima* auquel on fait communément remonter «le début de l'œuvre»⁵ : sans doute parce qu'il s'agit de cet *unique* «livre métaphysique» de Vico qui marque son

entrée en lice dans le champ proprement philosophique. Comme s'il avait pu jamais envisager de s'y risquer sans s'y être préparé! Méthodiquement, s'entend. Évoquer la *préparation* de Vico ne revient pas, en effet, à vaguement renvoyer à ses «années d'écolier» mais à celles, au contraire, où le maître de rhétorique parfaitement formé qu'il était a commencé à enseigner. Car l'œuvre de Vico est dans son unité ordonnée strictement à son objet d'enseignement. Elle l'est, même doublement : consciemment autant qu'inconsciemment. Qu'on lise, en effet, ses sept premiers *Discours inauguraux*, et l'on s'apercevra qu'ils sont comme aimantés par ce dont le renouvellement fera l'originalité de la *Scienza nuova* : à savoir, la formation de la connaissance de soi de l'humanité. Celle-ci a d'abord été pédagogiquement élaborée avant d'être historiquement renouvelée. Or l'articulation entre ces deux temps se situe dans le dernier précisément de ces sept *Discours inauguraux* : à l'endroit exactement où apparaît — dans le *De nostri temporis studiorum ratione* — l'originelle idée de *nova scientia*⁶.

Ce passage, curieusement médian dans ce septième *Discours*, nécessite d'être scruté attentivement car l'intelligence de l'œuvre de Vico en dépend entièrement : la *Scienza nuova* en tout premier lieu, bien évidemment. Car, ainsi que nous l'avons annoncé, *nova scientia* et *Scienza nuova* ne sont pas synonymes et, faut-il ajouter, ne doivent pas être placées sur un pied d'égalité. Celle-ci, en effet, résulte de celle-là, alors que l'inverse relèverait de l'impossibilité. La *nova scientia*, autrement dit, est la condition de possibilité de la *Scienza nuova*, sans réciprocité.

Qu'en est-il, par conséquent, de cette *première* idée de «science nouvelle» dont Vico semble s'être détourné aussitôt après l'avoir décelée ? Il est aussi simple d'y renvoyer que diffi-

cile de la scruter. Ce qui pourrait permettre d'expliquer la négligence de la postérité. La raison en serait l'embarras de Vico lui-même devant ce qu'il faut bien appeler sa découverte oubliée. Oubli d'autant plus frappant que l'objet en est le plus important. C'est qu'aussi bien il s'agit de la mise au jour d'une difficulté que Vico aura inconsciemment «préféré» traiter de biais — par la réalisation d'une *seconde* idée de «Science nouvelle» — plutôt que par la détermination du principe qui le lui a permis. De sorte que la nécessité nous incombe désormais de procéder à l'analyse de ce *principe de nouveauté*.

Le plus certain que nous en puissions dire, pour commencer, c'est qu'il ne fait qu'un avec la difficulté. Celle-ci résulte de l'union dans l'idée de *nova scientia* des deux traditions dont l'antagonisme a dû être surmonté par le christianisme. Le nouveau associe, en effet, à l'idée *hellénique* de science, la notion *bébraïque* d'alliance. La nouveauté, en l'occurrence, a du reste consisté à renouveler l'une par l'autre ces deux traditions : de croyance d'un côté, et, de l'autre, de science. Mais non sans observer un ordre dans cette double unité. La croyance y a le pas sur la science, car le nouveau concerne l'alliance avant de pouvoir déterminer la connaissance. Ce qui nous conduit à la racine de la difficulté dont il faut, dans la lecture de Vico, s'étonner que la postérité l'ait si constamment éludée. La plus grande originalité de ses *Science nouvelle*, n'est-elle pas, en effet, d'avoir ordonné la compréhension de l'histoire de l'humanité à celle, non de la chrétienté, mais du peuple qui en a constitué la condition de possibilité? À l'origine de la *Science nouvelle* se trouve, ainsi, *l'exception bébraïque*. Tout comme elle se trouve à l'origine de l'humanité renouvelée que le christianisme s'est donné pour mission d'annoncer. Or, cette exception aura été — si l'on peut dire — régulièrement négligée par la postérité. D'où l'aveuglement

qui l'a caractérisée devant ce que l'œuvre de Vico apporte de plus étonnamment nouveau. Aveuglement fort aisément compréhensible au demeurant.

L'exception en question nous contraint, en effet, non seulement d'un côté à préciser la relation entre les deux traditions : hébraïque et hellénique, mais à en ordonner, d'autre part et surtout, la compréhension à cette autre relation entre chrétienté et judéité qu'il suffit d'évoquer pour spécifier quelle est la véritable difficulté. Celle-ci n'est pas — essentiellement — abstraite ou «philosophique» mais très concrètement humaine et historique. Comment l'humanité doit-elle être universellement ordonnée afin d'échapper à la seulement apparente nécessité de «l'histoire idéale éternelle» découverte dans la *Science nouvelle* ? L'exception effectivement réalisée par le peuple hébreu constitue l'exemple, non point à imiter, mais dont s'inspirer afin d'étendre l'exception à l'ensemble de l'humanité. Telle était la mission de la chrétienté : inventer la *nouvelle* façon — généralisée — d'échapper à la série des «morts et successions» des civilisations dont l'histoire passée semble — faussement — indiquer qu'elle constitue une fatalité.

Voilà donc quelle était la *double* difficulté à affronter. On aperçoit, dans ces conditions, ce qu'il manquait au *De nostri temporis studiorum ratione* : cela même, précisément, que devait apporter la *Scienza nuova* à la *nova scientia*. Or, l'étonnant est que le raccordement entre les deux projets n'a jamais été articulé par Vico comme il le fallait. La faute en est demeurée — jamais corrigée — que la *nova scientia* a été, en 1708, unilatéralement définie par opposition à l'ancienne *science*, sans considération, par conséquent, pour le principe de renouvellement constituant l'initiale *alliance*. L'exception hébraïque n'était, alors, sans doute pas aperçue. Encore

moins pouvait-elle être devenue la *règle exceptionnelle* de quelque *science nouvelle*. D'où la détermination de la *nova scientia* comme «théologie dogmatique» dont, assurément, une théologie «morale» a pu découler, mais qu'aucune «théologie civile raisonnée de la Providence divine» n'est venue préalablement compléter: comme ce ne sera, du reste, formellement le cas qu'avec la seconde *Scienza nuova* ⁷. Dans les premiers temps de son développement, Vico, au contraire, associe étroitement métaphysique et théologie comme le confirmera le *De antiquissima*. Il ne parviendra, d'ailleurs, jamais à véritablement libérer celle-ci de celle-là. Ce qui constitue, certes, sa limite historique, mais fait, d'abord, son mérite philosophique.

Mérite essentiellement méthodique, qu'on devrait qualifier de *cartésienement catholique* ⁸. Il éclate — littéralement — dans les quelques lignes de son septième *Discours* consacrées à opposer le christianisme au paganisme. Ce qui établit la supériorité de la religion chrétienne sur celle des païens, affirme-t-il, c'est qu'elle se fonde sur des «dogmes parfaitement certains», alors que sa rivale ne savait qu'imposer des «cérémonies» dont elle était incapable de certifier quelles croyances elles impliquaient ⁹. L'importance et la *détermination* de la croyance constituent, ainsi, l'inapparente originalité de la religion chrétienne et lui confèrent la supériorité sur toutes celles qui se bornent à une simple conformité à des rituels sans véritable soutien intellectuel. En dernière analyse, le christianisme est une religion où *la pensée a le rôle essentiel* alors que le paganisme en ignore tout à fait la nécessité. La conséquence de cette différence est le fait que la science antique a dû se développer en dehors, sinon contre la religion païenne alors que la «science nouvelle» doit se fonder sur les dogmes chrétiens. L'essence, toutefois, de ces derniers

consiste en leur *certitude*. Laquelle est à comprendre de deux manières différentes. Ce sont d'une part, en effet, des dogmes strictement déterminés : touchant, par exemple, la Trinité. Mais ce sont d'autre part, surtout, des croyances auxquelles on peut adhérer parce qu'elles comportent plus qu'un noyau : une exigence d'intelligibilité. D'où la possibilité, constamment, d'opposer le besoin d'intelligence aux absurdités résultant de formulations dépassées. Il s'agit, ainsi, d'une religion dont la nouveauté constitue, en quelque sorte, la spécificité. En résumé, le christianisme est cette religion où la norme du dogme est la nouveauté et l'intelligibilité le signe auquel on la reconnaît.

Rien d'étonnant, par conséquent, si une telle religion a pacifiquement conquis les intelligences et leur a permis de renouveler les sciences. Cela s'explique par son principe de la préséance de l'esprit sur la puissance. Le Dieu auquel, en effet, ici, on se confie est, non tant celui qui crée ou qui produit que : « *Celui qui est* » : en tant qu'esprit. Nous rejoignons ainsi la citation de la Bible que Vico aura opposée sans se lasser à l'ensemble de la philosophie, tant ancienne que moderne. Il affirmera, en effet, à partir du *De antiquissima*, qu'il vaut incomparablement mieux se fonder sur ce qu'on a justement appelé « la métaphysique de l'*Exode* »¹⁰ que sur toute autre philosophique conception : fût-elle de Descartes ou bien de Platon. Ce qui doit, maintenant, retenir notre attention.

II - *Science et efficacité : la vérité*

Nul dogmatisme, en réalité, n'a présidé à ce choix de métaphysique, mais le sens d'une distinction que la postérité n'a pas su observer. Ce qui a constitué le plus grave sans doute

des obstacles à la compréhension de Vico. Il s'agit de la trop fameuse équation du *vrai* et du *fait* qui a masqué totalement ce qui la sous-tend. À savoir, ce qui définit l'esprit : soit, une action irréductible fût-ce à une création. Un engendrement, autrement dit, qui ne produit rien si ce n'est le *sens* de ce qui, *ultérieurement*, pourra être *fait ou non*. Avant le vrai comme le fait, il y a, en un mot, la *pensée*. Ou plutôt — de manière précisément articulée — avant le *vrai* en tant que *fait*, il y a la *vérité en tant que pensée* : ce qu'il convient théologiquement de désigner comme le Verbe — par lequel tout a commencé. Tel est le premier et le plus étonnant enseignement de Vico — qui sera resté entièrement fermé à la postérité.

Il se trouve, pourtant, au cœur du *De antiquissima* : soit, du livre qui passe généralement — pour être celui dont l'intelligence régit celle de tout ce qui l'a suivi. Or, curieusement, on a constamment négligé de l'ordonner à l'élément qui en est le facteur-clé... et qui constitue tout autant celui de l'œuvre entier. Le christianisme, en effet, n'y joue pas le rôle d'un négligeable préjugé, mais, dans ce qu'il a de mieux caractérisé — la doctrine du Verbe incréé — il en est le principe de vérité. Rien ne saurait mieux le montrer que la mise en évidence de la *métaphysique de la pensée* qui fonde l'intelligibilité du *De antiquissima* avant de l'apporter aux différentes *Scienza nuova*.

Il importe, cependant, de souligner auparavant que cette métaphysique relève intrinsèquement de la *nova scientia* telle que l'avait spécifiée le *De nostri temporis studiorum ratione*. Dans celui-ci, en effet, le contenu de la « théologie dogmatique » qui définit la *nova scientia* se trouve opportunément précisé par le titre *De summa Trinitate et fide catholica* sur lequel s'ouvre le Code de Justinien. Or, justement, la métaphysique de la pensée du *De antiquissima* doit être

expressément référée au «Verbe» ou «Sagesse divine», soit à la seconde personne de la Trinité «consubstantielle» à la première : car il s'agit du «Fils» que le «Père» a «engendré» mais «non créé». Telle est la doctrine de l'Église depuis le premier concile de Nicée qui marque le début de la constitution de la *nova scientia* originelle telle que Vico l'a caractérisée dans son *Discours* de 1708 ¹¹. Voilà qui devrait suffisamment démontrer que l'œuvre de Vico ne commence pas «philosophiquement» tout à coup avec le *De antiquissima*, mais qu'il faut le faire remonter — pédagogiquement — bien avant : jusqu'en 1699, avec le premier de ses *Discours inauguraux*. Le septième de la série — le *De nostri temporis studiorum ratione* — recueille, en effet, l'enseignement des précédents et procède à son renouvellement. Il s'agit déjà d'une première réalisation de ce qui deviendra la *Scienza nuova*. Ainsi, du moins, Vico, dans l'*Autobiographie*, invitera-t-il rétrospectivement à considérer son septième *Discours inaugural*. Ce qui ne devrait plus désormais faire négliger l'essentiel. À savoir qu'on y trouve sans doute la seule définition — par «la foi catholique» — de la *science nouvelle originelle* dont celles que Vico a élaborées ne seront jamais — au fond — que la défense et illustration par *extension*. Mais encore fallait-il, d'abord, que celle-ci fût fondée. Ce que devait, dans un premier temps, assurer la *théologie* du *De antiquissima*, ainsi qu'il faut en désigner la portée : de manière *soulignée*.

Ce sera fautive, en effet, de l'avoir considérée ¹² de cette manière proprement nommée : comme une *théologie de l'esprit*, que la postérité a manqué de saisir le principe d'intelligibilité de l'œuvre entier de Vico. Ce n'est pas le lieu, ici, d'examiner «les causes historiquement déterminées» de cette incapacité ; elles sont, au demeurant, suffisamment évidentes : du moins, du côté du camp des «Lumières» ou du «Progrès». Et,

quant au côté opposé, elles ne sont pas bien difficiles à imaginer. Il vaut donc bien mieux continuer à directement nous opposer à leur dogmatique action conjuguée. Ce qui ne requiert que de *lire*, tout simplement. Lire comme les deux camps... l'auront interdit assez longtemps. Lire, en l'occurrence, ce que Vico nous apprend, grâce à la lecture justement, dans le tout premier alinéa du *De antiquissima*.

L'*activité* de la lecture s'y présente, en effet, comme le modèle de l'intelligibilité. Lire, qui consiste à «lier les éléments de l'écriture», révèle la structure de l'action dont la simple effectuation explique la pensée (*cogitare*) et dont l'accomplissement parfait constitue la compréhension (*intelligere*) comme, sans doute aussi, la raison (*ratio*) : à laquelle l'homme ne fait que «participer». Mais de même que la lecture ne va pas sans supposer «les éléments de l'écriture», l'action en général de lier ne saurait se dérouler sans qu'auparavant existent les éléments dont elle effectue la mise en relation. Qu'en est-il donc de ceux-ci qui sont la préalable condition de leur ultérieure relation ? La réponse de Vico à cette question consiste en une double distinction. Il s'impose, d'abord, de séparer le domaine de la réalité de celui de la pensée, puis, à l'intérieur de ce dernier, d'opposer fiction et vérité. Rien de tout cela, cependant, ne saurait jamais avoir eu lieu : ni les distinctions, ni les êtres à devoir distinguer, si, à l'origine de leur commune possibilité, il n'y avait, précisément, un pouvoir d'effectuation dont ce qu'on appelle création n'est qu'une manifestation : non point première ou absolue, mais bien *conditionnée*.

Nous atteignons, ainsi, le *fond différencié* qui donne à l'œuvre de Vico sa cohérente et inventive unité. Cohérente unité, puisqu'il s'agit d'y suivre la logique présidant à la différenciation ordonnée des manifestations d'un unique pouvoir

d'effectuation. Mais unité inventive, tout autant, car l'histoire en est la preuve diversifiée. Ou, plutôt, en sera cette preuve que fournira «la» *Scienza nuova*. Il s'impose, en effet, d'expliquer le retard mis à l'apporter. Ainsi, entre le *De antiquissima* et la première «Science nouvelle» du *Droit universel* onze ans s'écouleront, au cours desquels la découverte de l'œuvre du protestant Grotius constituera sans doute le fait intellectuel marquant. Vico n'ira-t-il pas jusqu'à annoter «œcuméniquement» — bien avant l'heure — et, semble-t-il, préfacier anonymement une édition du *De jure belli ac pacis* du jurisconsulte hollandais? Ce qu'il en écrit, en tout cas, dans l'*Autobiographie*, ne permet pas de douter de l'influence déterminante de cet ouvrage sur sa première «tentative» délibérée — aussi «nouvelle», dons, que «réformée» — de *Nova scientia* dans le *Droit universel*¹³. De sorte qu'il ne faut pas hésiter à affirmer que, sans l'influente rivalité protestante, la *Scienza nuova* que nous connaissons n'aurait jamais été élaborée par le très catholique Vico. Mais l'influence ne saurait expliquer que la contingence de l'événement et non sa substance. Celle-ci se trouve dans la ressource que la théologie du *De antiquissima* ménageait à Vico, lequel, cependant, n'aura pas manqué, d'abord, de s'y tromper.

Il y commet l'erreur, en effet, dont il s'étonnera au début de la seconde *Scienza nuova*. Il y néglige l'histoire au profit des «fictions» de la géométrie sur le modèle desquelles — étrangement — il établit la base des «points métaphysiques» que «Zénon» aurait justement procurée à la physique. Or, que ce Zénon-là soit ou non un pur et simple prête-nom, les «points métaphysiques» qui lui sont attribués ne pouvaient que demeurer suspendus entre fiction et vérité aussi longtemps que l'histoire de l'humanité capable de les penser n'aurait pas été préalablement déterminée¹⁴. Telle est, en

tout cas, la leçon à tirer de la *Scienza nuova* dans sa dernière élaboration. Ce qui signifie que Vico aura dû, lui tout le premier, apprendre à reconnaître — péniblement et lentement — que l'histoire est la *science première humainement*, dont la compréhension de la géométrie elle-même dépend. Et, faut-il ajouter, non point extérieurement, mais jusque dans ce qui lui a valu la plus légitime admiration : à savoir, la démonstration.

Qu'est-ce, en effet, que démontrer selon Vico dans le *De antiquissima* ? Cela ne consiste pas à conformer la pensée à une préalable réalité mais à en engendrer les éléments dont la combinaison constituera, précisément, la démonstration. Démontrer revient, ainsi, à doublement effectuer : à être, autrement dit, la cause efficiente unique de ces deux effets que sont : l'engendrement — initialement — des éléments, puis, en second lieu seulement, leur agencement. Pas de démonstration, par conséquent, sans la succession — à ne pas concevoir dans le temps — de ces deux actions. De sorte que la démonstration apparaît structurellement constituée à l'imitation de la divine opération. Toutes les deux, en effet, observent le même ordre de priorité logiquement articulé entre des activités indépendantes de la temporalité. Pour les deux, ainsi, il y a, d'abord, l'acte de l'engendrement : celui, en Dieu — consubstantiellement — des possibles éléments de la création ; et celui, pour l'homme — par abstraction — des possibles éléments de la démonstration. Après quoi, peut être effectué l'acte second : à la création divinement déterminée par la *vue* de la bonté des éléments qui y deviendront vrais correspond, humainement, la mise en relation des éléments dont la mutuelle convenance constituera la démonstration. Il y a, toutefois, deux différences à souligner qui font, évidemment, la supériorité du modèle sur l'imitation. La pre-

mière concerne l'acte d'engendrement : Dieu n'y sort pas de soi; alors que l'homme doit emprunter au dehors ce qu'il en abstrait. Mais, quant à l'acte second, inversement, Dieu y procède à une création : il produit, autrement dit, des êtres *vrais, existant réellement* en dehors de lui; alors que l'homme, dans la démonstration, n'effectue qu'en pensée la réunion d'éléments strictement fictifs — qui plus est — abstraitement imités qu'ils sont de la réalité.

Tels étaient donc les deux points de déficience sur lesquels devait s'arrêter la pensée de la démonstration dans le *De antiquissima*¹⁵. Il pouvait, même, sembler que l'arrêt en fût définitif. Or, cela ne sera pas du tout le cas. Sur les deux points de déficience soulignés interviendra, en effet, le progrès réalisé par la *Scienza nuova*. Car le *De antiquissima* avait négligé la plus humaine des activités : celle que l'homme exerce sur lui-même et qui lui permet, précisément, d'accéder à l'humanité. «La» *Science nouvelle*, au contraire, y sera¹⁶ de plus en plus exclusivement consacrée. Ce qui permettra à Vico de découvrir la véritable nature de ce dont la géométrie n'avait pu lui présenter que l'abstraite figure. De sorte que, dans la dernière *Scienza nuova*, Vico finit par exposer une conception renouvelée de la démonstration. Les éléments en sont reconsidérés aussi bien que la discipline d'élection. Celle-ci ne pouvait plus être la géométrie puisque la démonstration n'y concerne que des fictions nées de l'abstraction. Il fallait, au contraire, que les éléments liés démonstrativement fussent des *éléments de compréhension* et non de fiction pour que, de leur réunion, naisse effectivement une *science nouvelle* en ceci que la *vérité* historique y a remplacé la fiction géométrique. En d'autres termes, avec la *Scienza nuova*, Vico a historiquement levé la condition d'impossibilité qui était géométriquement opposée à la

démonstration dans le *De antiquissima*. La distance entre compréhension et pensée s'y présentait comme infranchissable, en effet. L'action avait beau être *identiquement* une réunion d'éléments dans la pensée *humaine* comme dans la compréhension *divine*, le fait que, dans celle-ci, l'*ensemble* des éléments des choses soit rassemblé et, dans celle-là les «extrêmes» seulement le soient, suffisait à indiquer la différence fondamentale entre les deux opérations. Car, dans le premier cas, les éléments étaient consubstantiellement produits *à l'intérieur* de la compréhension et, dans le second, fictivement abstraits d'une réalité physiquement *extérieure* à la pensée. Or c'est cela, précisément, qui changera avec la *Scienza nuova*. Les éléments humainement rassemblés ne seront plus abstraitement prélevés sur une *nature* — que l'homme n'a pas créée — mais spirituellement formés dans leur intégralité au cours de l'histoire que l'humanité a elle-même constituée. La pensée, dans ces conditions, peut s'égaliser à la compréhension puisque ce dont elle effectue scientifiquement la réunion, elle a dû, d'abord, intégralement le former à partir de son propre fond, *consubstantiellement* donc. En d'autres termes, l'engendrement humain est devenu un auto-engendrement à l'instar de l'engendrement divin. L'imitation de Dieu par l'homme grâce à la démonstration peut atteindre ainsi la perfection. D'où le «plaisir», qualifié par Vico de «divin», que l'homme en obtient ¹⁷. Ce plaisir est déterminé par le fait que l'*efficience* à l'œuvre dans la *science* où elle produit la *vérité* est, désormais, exactement à l'image et stricte ressemblance de celle qui a créé divinement le *vrai*, autrement dit la *réalité*. Aussi bien cela est-il la condition permettant de penser la relation de l'humain au divin à laquelle nous avons promis de consacrer la troisième partie de cet exposé.

III - *Efficiencia et Providence : la piété*

Il faut bien apercevoir, pour commencer, qu'à cette distinction du *vrai* et de la *vérité* se trouve suspendue la seule compréhension justifiée de ce titre de *Science nouvelle* qui se sera imposé à Vico d'une manière... *providentielle*. Ce n'est qu'*après-coup* en effet, alors que son œuvre en latin était achevée, qu'il aura ainsi intitulé son œuvre en italien. Œuvre tardive, donc, que cette «œuvre-relais» : la première édition de la *Scienza nuova* paraît alors que Vico vient de dépasser sa cinquante-septième année. Mais œuvre, également, remise en chantier inlassablement : Vico y consacra ses vingt dernières années. De sorte que ce n'est que l'année de sa mort que fut éditée, posthume de six mois, la définitive *Scienza nuova*. Pour n'être pas immédiatement évident, le sens de cette «longueur de temps» n'en est que plus important. Il permet d'établir, en effet, que la *Science nouvelle* n'a pas été précipitamment inspirée à son auteur comme, à ses auteurs, le *péché originel*. Car celui-ci, comme Vico le spécifie au tout début de la première *Science nouvelle*¹⁸, consiste en cet illégitime désir de connaissance de l'avenir dont l'homme voudrait ravir l'exclusivité à la divinité. Mais sa condition fait qu'il n'y saurait participer... qu'une fois l'avenir réalisé. Ce n'est qu'*après-coup* qu'il peut lui être accordé d'apprendre ce qu'il a véritablement effectué. Sa connaissance est *historique* donc, et, pour génétiques qu'en soient les démonstrations, elle demeure strictement limitée à ce qui aura été, qu'on appelle habituellement le passé. Or, à cette loi, ne saurait nullement échapper la connaissance — même personnelle — de soi et de ses projets. Ce n'est qu'une fois écoulé le premier temps de leur accomplissement qu'on en

peut connaître les véritables déterminants. Il n'est donc pas fortuit que, pour Vico, le temps de l'*Autobiographie* se soit situé juste après la fin de son œuvre en latin. Encore faut-il le rappeler : qu'en son premier état, son récit ne connaît pas la *Scienza nuova*. Ce qui vérifie le caractère effectivement toujours second de la *vérité* par rapport au *vrai*. Car le *vrai*, quant à lui, est connu par Dieu *avant* de s'être produit alors que la *vérité* n'en est accordée à l'homme qu'*après* qu'il ait été effectué. Cette différence de temps correspond rigoureusement à celle à observer entre l'humain et le divin. Savoir, pour l'homme, ce n'est aucunement prévoir. La plupart du temps, au contraire, c'est revoir : corriger ce dont on se croyait parfaitement assuré. Quant au reste du temps, c'est — tout à fait négativement — éviter de se tromper sur ce dont Dieu seul pourrait avoir *vu* auparavant «que cela serait bon» — ainsi que l'affirmait déjà le *De antiquissima*.

Avec cette deuxième mention de la vision créatrice de Dieu évoquée vers la fin de son passage-clé, nous pouvons mesurer — après-coup, comme il se doit — à quel point le *De antiquissima* conditionne de loin «la» *Scienza nuova*. En une phrase de pas plus de cinq mots, en effet : «vidit Deus, quo essent bona», s'y trouve par anticipation fondée — dans sa précision comme dans sa généralité — cette *Science de la Providence* dont l'œuvre de Vico nous apparaît constituer la proposition à méditer¹⁹. À charge, naturellement, d'en spécifier les traits comme nous venons de le faire pour le tout premier. Ainsi, pour commencer, en aurons-nous aperçu le danger. Car la science en question est à double portée : il faut rigoureusement y distinguer ce qui est accordé à l'humanité de ce qui doit être réservé à la divinité. D'une part, en effet, elle a pour objet de démontrer comment les hommes ont dû effectuer cette *expérience* de la Providence qui — seule —

pouvait les faire accéder à l'humanité. Mais elle a aussi — corrélativement — pour fonction de préciser qu'il n'y a, de l'essence de la Pro-vidence qu'un savoir inhérent à la divinité : auquel l'homme, donc, ne peut que demeurer étranger. Ainsi, selon que le génitif en est compris comme objectif ou subjectif, «la Science de la providence» signifie : d'un côté, que l'humanité peut apprendre comment elle a pu devenir ce qu'elle est, mais, de l'autre côté, qu'elle *doit savoir ignorer* de quoi son futur sera fait. En bref, science n'est pas prescience, du moins pour l'être humain. La connaissance de l'avenir ne saurait lui appartenir car il est nécessaire que cela demeure ouvert. Par contre, celle de son «passé» ne lui est pas fermée. De sorte que, se fondant sur celle-ci, il peut s'ordonner à son avenir de la façon dont les religions lui ont diversement administré la leçon.

Leçon multipliée, mais délivrant un seul et même enseignement. Cela signifie qu'il faut distinguer entre plusieurs *sortes* de religions : quatre exactement. Mais cela veut dire aussi — d'abord ²⁰ — qu'il ne faut pas assimiler religion et piété. Car la piété est ce dont les religions ne sont, en quelque sorte, que les succédanés. D'où l'étonnante liberté que Vico nous a laissée quant à leur appréciation. Il a beau lui-même confesser la plus énergique «foi catholique», celle-ci ne l'aveugle pas au sujet de l'essentielle subordination de *toute* religion à l'égard de ce à quoi chacune a pour fonction de ramener : à savoir, la piété originelle. De sorte qu'il faut, pour bien comprendre Vico, concevoir les religions comme autant de chemins tracés afin de retrouver le sens de cette piété perdue à cause d'un péché moins originel qu'elle. Ou, plutôt, il faut considérer chacune des quatre sortes de religions comme un type différent de chemin rapprochant *plus ou moins* de la piété à retrouver. Il n'y a, ainsi, nulle intolé-

rance chez Vico, mais pas avantage d'égalité d'indifférence.

Ce qui permet d'expliquer *l'exception hébraïque* à laquelle nous nous sommes référés dans la première partie de cet exposé. Car, il faut *s'étonner* que cela n'ait pas été sérieusement considéré par la postérité, la *Science nouvelle* n'a pas uniformément pour objet «l'histoire générale de l'humanité», mais plus spécialement celle de l'ensemble des *premières nations* : à la stricte et unique exception d'Israël donc ²¹. La raison en est, paradoxalement, que l'exception fournira la règle de ce dont, dans le second temps de l'humanité seulement, la chrétienté aura pour mission de généraliser la singularité. Singularité, en effet, que cette croyance en l'esprit : conçu comme aussi libre et infini qu'exempt de toute corporéité. Singularité que cette «religion vraie» confessée par le seul «peuple de Dieu» pendant tout le premier temps de formation de l'humanité. religion, toutefois, alors confessée, mais non pour autant communiquée. Car le peuple hébreu est jalousement demeuré séparé de l'ensemble des nations qui l'entouraient. De sorte qu'il a fallu, pour que l'humanité commune en fût saisie, que le christianisme constitue le type second de religion de l'esprit. Type universel quant à lui parce que capable d'intégrer les leçons subordonnées de «la sagesse des nations» — grecque et romaine notamment — auxquelles il s'est imposé pacifiquement. Celles-ci se confiaient jusque-là à la religion-type des «Gentils» : celle qui s'en remet à une multiplicité indéfinie de divinités, chacune composée d'un libre esprit et d'un corps limité. Il ne restait plus ainsi à constituer qu'un dernier type de religion : celle qui se confie à un esprit libre et infini situé dans un corps lui-même infini. Il appartiendra à l'Islam de l'instituer. Vico se contentera de l'évoquer ²² car, comme nous venons de le préciser, «la» *Science nouvelle* est spécia-

lement celle du premier temps de l'humanité, alors que l'Is-lam, lui, a surgi au commencement de son second temps. Sur celui-ci, aussi bien, nous ne trouverons — dans la dernière élaboration de la *Scienza nuova* — que quelques aperçus. À devoir, par conséquent, tout aussi sérieusement réfléchir que... substantiellement «enrichir».

Il n'en demeure pas moins que Vico nous en aura dit assez pour que nous puissions, dès à présent, soutenir que «l'histoire idéale éternelle» qu'il nous a enseignée n'a véritablement rien de commun avec quelque sempiternel «retour éternel». Car il s'est agi, bien plutôt, de démontrer que «le monde des nations» a été aussi *librement* constitué par l'humanité que *providentiellement* ordonné par la divinité. Or, comme nous n'avons aucun savoir de ce qui aura été pré-vu par celle-ci, force nous est de devoir toujours envisager une double possibilité : aussi bien celle d'une historique répétition du passé que celle d'une universalisation de l'exception. Nous avons déjà deux fois précisé en faveur de laquelle de ces deux éventualités Vico inclinerait. Mais, quelle que soit celle qui l'emporterait, il faut maintenant souligner que *nouveauté de toute façon* il y aurait. Cela est évident dans l'hypothèse de l'universalisation de l'exception. Mais cela est à peine plus difficile à démontrer dans l'hypothèse opposée. Répétition, en effet, n'est pas simple reproduction. L'idée des «ricorsi», surgie et précisée dans la dernière *Scienza nuova* ²³, ne constitue pas cette absurdité que serait le «clonage de l'histoire» à quoi l'on n'a pas manqué de l'assimiler. Alors que l'invention perpétuelle est, au contraire, la loi providentielle à laquelle l'humanité ne saurait historiquement se soustraire ! L'esprit est de libre conception, souligne Vico en effet, en quelque religion que ce soit : que les unes l'aperçoivent comme infini et séparé ou que les autres le perçoivent,

infini ou non, comme attaché à la matérialité. L'historicité est, en tout cas, la définition de la nouveauté qu'il ne peut qu'engendrer. La *Science nouvelle* est, ainsi, la démonstration de la diversité toujours renouvelée de son «actualité»... reste qu'il faut ajouter que celle-ci n'est pas assurée comme nous devons maintenant l'analyser.

Car Vico ne nous a pas davantage dissimulé la connaissance du pire que celle du mauvais. Nous ne saurions nous dispenser, donc, d'en considérer l'incidence sur cette *Science de la Providence* qui ne nous est pas du tout proposée comme un conte de fées. Le danger, au contraire, y apparaît à la mesure de l'espérance : c'est-à-dire immense. Cela, même si la postérité ne s'en est guère avisé. On se sera, en effet, jusqu'ici borné à quelques litanies sur la barbarie. Sans s'efforcer, bien sûr, d'analyser les deux *espèces* que Vico en a soigneusement distinguées : «la barbarie des sens» ne devant pas être assimilée à la «barbarie de la réflexion». La raison en est que la première *précède* la civilisation et que la seconde, au contraire, lui *succède*. Dans le premier cas, l'impulsion est à la fois ce qui empêche mais aussi ce qui prépare le développement de l'humanité. «La barbarie des sens» consiste, en effet, en un désir immodéré de la volupté. Elle tient, en un mot, en cet *excès* que l'on désignait encore alors du nom de *libido* ²⁴. Soit : non point le simple appétit sexuellement défini mais le dérèglement de celui-ci. Vico, ainsi, dans la première *Scienza nuova* emploie, une fois, à la place du terme de «barbarie», celui de «*libidine*» : luxure, lascivité. Il n'est pas sans portée de remarquer qu'il s'y trouve associé à la réflexion : «*libidine riflessiva*» ²⁵. Cela permet de démontrer : d'une part, que *l'essence* de la barbarie consiste bien dans le dérèglement de la sexualité ; mais, d'autre part aussi, qu'il faut rigoureusement en distinguer deux *modalités*. Il y

a, d'abord, ce dérèglement antérieur à la régie de la pensée que constitue «la barbarie des sens». Mais il y a ultérieurement, à l'opposé, cet autre dérèglement — aussi volontairement institué qu'intellectuellement élaboré — que Vico désigne par l'expression de «barbarie de la réflexion». Il apparaît ainsi que les deux espèces ou les deux modalités de la barbarie doivent être considérées comme deux degrés de celle-ci. Le premier est susceptible d'être dépassé par la formation de la civilisation laquelle consiste justement dans cette règle des appétits qui permet d'instaurer l'ordre de l'humanité. Alors qu'il en va tout autrement au second degré de la barbarie. On ne s'y contente pas de s'efforcer d'échapper à la règle humainement établie, mais on se sert à cet effet de la faculté qui avait permis de l'instaurer.

Ce second degré dans la barbarie nous révèle ainsi qu'il n'existe pas seulement un excès *passivement subi* par la pensée du fait de l'énergie de la sexualité, mais qu'il y en a un autre *malignement produit* sur celle-ci par la pensée la plus réfléchie. Ce qui nous conduit à considérer la logique à laquelle introduit ce second degré de la barbarie. Logique du pire qui se trouve situé, lui, *au-delà de la barbarie*. Car, comme cela n'a pas été non plus remarqué, il y a chez Vico plus grave à examiner que l'effondrement d'une civilisation de la barbarie. Il s'y présente l'éventualité d'une pure et simple annihilation de l'humanité dans la déraison la plus rationnellement élaborée. La boucle infernale serait ainsi bouclée qui conduit du Déluge universel par lequel Vico a «ouvert» la *Science nouvelle* à la catastrophe définitive programmée qu'il n'a, par contre, jamais envisagée. La raison n'en serait pas un optimisme naïf, ni une timidité de pensée, mais la confiance, plutôt, en ce qui lui a lucidement permis d'envisager l'éventualité du pire... afin de pouvoir justement

l'écarter : de manière démontrée. Pensons à l'histoire du Déluge, en effet : ne signifie-t-elle pas que l'au delà de la barbarie a été déjà, une première fois, dominé? Il y aurait ainsi, dans la pire perversion de la pensée, une force antagoniste qui — finalement — la contraint à se retourner en son opposé. Ce serait même cela, l'*expérience* de la Providence : celle du salut au terme du péché. La pensée, quoi qu'elle en ait, ne serait donc jamais délivrée de l'épreuve de la piété. Ce qui nous autorise, maintenant, à conclure cet exposé comme nous l'avons annoncé.

Piété et pensée

Comment s'effectue donc l'épreuve de la piété par la pensée? Un mot suffira pour l'indiquer : celui de *bonté* qui, de loin avons-nous remarqué ²⁶, fonde l'œuvre de Vico en sa nouveauté. Avant le *vrai* conçu comme *fait*, il faut considérer ce dont, précisément, il devra être fait. Or, cela est strictement déterminé par la *bonté*, pré-vue par Dieu, de ce qui adviendra. Il suffira, pour le démontrer, de spécifier de quelle façon cela s'est historiquement vérifié : *sans aucune intervention de la divinité* mais seulement en adéquation avec sa pré-vision. La *totale* liberté humaine d'action et de pensée est la preuve essentielle de la bonté qui constitue le réel ou le vrai. Preuve essentielle parce qu'éprouvée à tout instant par chacun dans tout ce qui peut lui arriver de faire et, d'abord, de penser. Preuve providentielle parce que la pensée y apparaît ordonnée à une loi qui ne fait qu'un avec ce qu'elle est. De sorte que, pour être, elle doit s'obéir à elle-même car, *seulement ainsi*, elle obéit à l'esprit. Lequel n'est rien d'autre au fond que ce pur pouvoir de penser manifesté par qui doit, de toute façon, en observer la loi. Mais cela ne signifie pas équi-

LA SCIENCE DE LA PROVIDENCE

valence entre les manières ou les façons de vérifier cette *libre nécessité*. Il faut, au contraire, opposer une mauvaise manière et une bonne façon de la faire. Nous avons — doublement — défini la mauvaise manière ; comment caractériserons-nous la bonne façon ? Il suffira, ici, de laisser la question répondre à la question. « Car l'interrogation est la piété de la pensée. ²⁷ » Continuons donc de nous y confier.

Henri CRÉTELLA

NOTES

1. L'édition qu'en a procurée Alain Pons constitue un modèle de correction dans la traduction et de sobre précision dans la présentation et l'annotation. Parue aux éditions Grasset en 1981 — dans la collection «Figures» — elle comporte, outre la traduction de l'*Autobiographie*, celle de sept lettres de Vico datant des années 1720 à 1729 et celle — surtout — du *De nostri temporis studiorum ratione* de 1708. De sorte que le lecteur français dispose désormais, en un volume d'importance raisonnable (286 pages), d'une vue d'ensemble *fiable* de l'œuvre entier de Vico. Cela, en attendant la traduction nouvelle qu'Alain Pons effectue de «l'édition dernière» de la *Scienza nuova* qui devrait — enfin! — ménager au public français un accès aussi justement réfléchi que philologiquement assuré à un livre pour lui demeuré jusqu'ici *fermé*.
2. Voir ce qu'en écrit Vico dans l'*Autobiographie* : cf. Giambattista Vico, *Opere filosofiche*, a cura di Paolo Cristofolini, Florence, Sansoni, 1971, pp. 29-31 et la traduction citée note précédente, pp. 89-94. Il faut signaler, par ailleurs, que le lecteur français peut disposer d'une traduction du second volume du *Droit universel* due à Catherine Henri et Annie Henry et publiée par Café-Clima Éditeur en 1983 sous le titre : *Origine de la poésie et du droit*. Cette édition, qui comporte également la traduction du *Proloquium* à l'ensemble du *Droit universel*, est précédée par un texte d'introduction de Jean-Louis Schefer.
3. Rappelons que Galilée avait réussi à publier — en 1638 — ses *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*. Par son titre, la *Scienza nuova*, y fait clairement référence. Toutefois, la postposition de l'adjectif : «*Scienza nuova*» au lieu de «*Nuova scienza*», renvoie quant à elle à Dante. Ce qui

signifie que la «science nouvelle» n'est pas réductible à une quelconque «nouvelle science» s'ajoutant aux précédentes. Il faut la considérer, plutôt, comme devant renouveler l'essence même de la science : à l'instar de la *Vita nuova* de Dante qui ne désigne pas une «nouvelle vie» indéterminée, mais bien cette vie *renouvelée* à laquelle l'Amour doit initier. *Mutatis mutandis*, la même observation vaudrait pour ce que Machiavel nous propose de penser sous la figure du «principe *nuovo*». Mais, aussi bien, «la tradition du nouveau» commence-t-elle en Italie quasiment en même temps que «la littérature italienne» elle-même : soit, très précisément, avec le «dolce stil *nuovo*».

4. Rien de plus trompeur, en effet, que de simplement opposer Vico à Descartes et à la Modernité. Il en constitue, bien plutôt, le développement le plus étonnamment libre et original. Car si critique il y eut — et combien acérée — de Vico à l'encontre de Descartes et du «temps nouveau», celle-ci ne s'inscrit nullement à l'enseigne d'un passé à devoir conserver, mais à celle — au contraire — d'une Modernité à devoir elle-même renouveler par l'épreuve de l'historicité. Les deux réponses en italien qui complètent le *De antiquissima* permettent de documenter — par leur explicite référence à Galilée — cette inspiration de Vico par la Modernité. Il faut regretter que le public français ne puisse actuellement pas s'y reporter.
5. Bruno Pinchard en est, en France, le récent témoin : voir son livre, *La raison dédoublée*, Éditions Payot, 1992 : en particulier, p. 396.
6. Voir Giambattista Vico, *Opere filosofiche*, édition citée, p. 821 et, en français, la traduction par Alain Pons du *De nostri temporis studiorum ratione*, § 9, p. 249 du volume intitulé : *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même*.
7. La différence entre ces deux dernières sortes de «théologies» : «morale» et «civile» constitue précisément le progrès effectué par

Vico entre le *De nostri temporis studiorum ratione* et la «seconde» *Scienza nuova*. Il faut regretter qu'il ait échappé à Bruno Pinchard dans *La Raison dédoublée*, cf. *op. cit.*, p. 436.

8. L'étonnant préjugé selon lequel Vico serait défini par un anticartésianisme radical oblige ici, au contraire, à souligner la dette qu'il a contractée à l'égard du penseur français. Dette qui l'emporte de très loin sur la critique qu'il en a effectué. Il suffit, pour le montrer, de remarquer que cette critique vichienne de Descartes s'appuie — pour l'essentiel — sur la notion — par excellence cartésienne — de *certitude*. De sorte que c'est précisément lorsque Vico adresse à Descartes ses reproches les plus justifiés qu'il se révèle le continuateur le mieux inspiré... sinon le disciple le plus parfait.
9. Cf. *De nostri temporis studiorum ratione*, § 9, pp. 819 et 821 de l'édition citée des *Opere filosofiche* de Vico; pour la traduction française, voir pp. 248-249 du volume édité par Alain Pons chez Grasset.
10. La formule est, comme on sait, d'Étienne Gilson, dans *L'esprit de la philosophie médiévale* (cf. deuxième édition revue, Vrin, 1989, p. 50, note 1). Elle a ceci d'*heureux* que s'y référer n'oblige aucunement à se ranger à l'interprétation qu'Étienne Gilson en a donnée. Ainsi, plutôt que d'y trouver en quelque sorte le principe premier d'une «philosophie chrétienne», y découvrons-nous plutôt la *question* que doit nous poser l'articulation historiquement effectuée entre, d'un côté la philosophie *proprement dite*, et, de l'autre, chacune des *trois* «religions du Livre»: christianisme, judaïsme et islam.
11. Cf. *De nostri temporis studiorum ratione*, § 9: voir référence ci-dessus, note 9.
12. Le *De antiquissima* a, certes, été considéré comme «livre métaphysique», mais en un sens largement indéterminé. Alors qu'il aurait fallu très précisément l'étudier comme la plus étonnante

- interprétation *moderne* qu'on puisse trouver du dogme de la Trinité.
13. Cf. Vico, *Opere filosofiche*, édition citée, pp. 28-31 et *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même*, pp. 89-92.
 14. Il ne devrait pas être sans intérêt, en l'occurrence, de signaler que le dernier Merleau-Ponty aura au moins par deux fois arrêté sa pensée sur la notion de «point métaphysique» : de manière, semble-t-il, tout à fait indépendante de Vico; voir dans les «Notes de travail» du *Visible et l'invisible*, Gallimard, les pages 263 et 283.
 15. Cf. *De antiquissima*, chap. I, § 2 *in fine* dans la division traditionnelle du texte. Le lecteur français peut disposer, depuis 1987, d'une édition du texte original accompagnée d'une traduction nouvelle due à Georges Mailhos et Gérard Granel publiée par les éditions T.E.R. sous le titre *De la très ancienne philosophie des peuples italiques* : le texte cité s'y trouve reproduit et traduit, double page 15. On peut se référer également, pour la traduction seulement, à la réédition révisée par Bruno Pinchard de la traduction du *De antiquissima* par Michelet : cf. Vico, *De l'antique sagesse de l'Italie*, traduction de J. Michelet, présentation et notes de B. Pinchard, GF-Flammarion, 1993, pp. 77-78 pour le texte cité.
 16. Rappelons que par «Science nouvelle» il faut entendre ici, non seulement les différentes versions de l'ouvrage de Vico portant ce titre, mais aussi la dernière partie du *Droit universel* intitulée : «Constance de la philologie» (*De constantia philologiae*) qui s'ouvre par le chapitre : «Nova scientia tentatur».
 17. Cf. Vico, *Opere filosofiche*, édition citée, p. 466 et p. 467 de la *Science nouvelle*, traduction d'Ariel Doubine, éditions Nagel, (1953), p. 108 et p. 110.
 18. Cf. Vico, *Opere filosofiche*, édition citée, p. 172.
 19. Cf. *De antiquissima*, passage indiqué ci-dessus, note 15. L'expres-

sion se trouve entre guillemets dans le texte de Vico lui-même. Sans pouvoir être une citation littérale de la traduction du début de la *Genèse* par saint Jérôme (: la «Vulgate»), elle en adopte le style de formules. Il n'en importe que davantage de souligner que la théologie dans laquelle Vico l'inscrit est d'une «inspiration» et d'une portée que ne saurait avoir la lettre de la traduction de saint Jérôme. D'où, sans doute, l'embarras des traducteurs français (Michelet, aussi bien que Mailhos-Granel) qui laissent la formule en latin. En bas de page de sa réédition de la traduction de Michelet, Bruno Pinchard a le mérite de proposer cet équivalent français : «Dieu vit que cela serait bon.» Équivalent, en l'occurrence, parfaitement justifié, mais dont — curieusement — le conditionnel n'est pas davantage explicité que n'est indiquée la référence — ou l'absence de référence — de la «citation» de Vico.

20. La *définition* des quatre sortes possibles de religions : «hébraïque», «chrétienne», «païenne» et «musulmane» est donnée dans la «seconde» *Scienza nuova* : cf. Vico, *Opere filosofiche*, édition citée, p. 462 et la *Science nouvelle*, traduction citée, p. 103.
21. Ce qui devrait imposer une méditation renouvelée de la notion même de «nation» : aussi bien dans l'œuvre de Vico qu'en référence à «la chose même».
22. Mais avec une rigueur conceptuelle qui lui confère une portée — structurale — qu'on ne saurait négliger : aujourd'hui en particulier ; cf. le texte cité ci-dessus, note 20.
23. En réalité, contrairement à l'usage imposé par la postérité, dans le livre V de la «seconde» *Science nouvelle*, Vico traite *du* «ricorso» et non des «ricorsi».
24. Il importe de ne pas confondre ce sens classique du terme de *libido* avec son sens psychanalytique. Ne serait-ce que pour observer combien le sens classique l'emporte aujourd'hui, dans l'usage

LA SCIENCE DE LA PROVIDENCE

courant, sur le sens psychanalytique qui ne lui sert ordinairement que d'alibi «savant».

25. Cf. Vico, *Opere filosofiche*, édition citée, p. 270.
26. Cf. ci-dessus, fin du premier alinéa et début du second alinéa de notre troisième partie.
27. Cf. Martin Heidegger, «La question de la technique» in *Essais et conférences*, éditions Gallimard, p. 48. Cette phrase est la dernière dans la traduction d'André Préau comme dans l'original allemand. De même, «l'étude de la piété» (lo studio della pietà) constitue-t-elle l'objet de l'ultime phrase de la dernière *Scienza nuova*, mais aussi ce qui permet d'en résumer l'enseignement tout entier. Ces deux remarques devraient suffire à indiquer de quelle manière devoir prolonger le présent exposé.

Monogramme et hologramme à l'époque de Vico

1. Les métaphysiciens allemands sont incompréhensibles, la vision solaire des choses des Italiens ne peut consentir à de telles absurdités ; c'est l'attitude que Melchiorre Gioia résume pour tous, un siècle avant Croce, avec la sentence «l'Italie ne s'enkante pas». En effet, si l'on se réfère aux protologies et aux noologies de l'époque, de Rosmini à Gioberti, elle ne «s'enkanta» pas, et ce même trouble est partagé par Leopardi qui, dans le *Zibaldone* (1857) compatit Leibniz et Kant, inventeurs de fables boréales, leur opposant la faculté concrète d'invention méridionale de Galilée, Descartes, Newton et Locke ¹. Ce qui prouve, si besoin en est, la non totale coïncidence entre philosophie et poésie, puisque son ami napolitain, Ranieri, auteur du monstrueux roman *Guenièvre ou l'orpheline de l'Annonciation*, se montre au courant, dans *L'histoire d'Italie en 1841* ², de l'activité des frères Schlegel et de la grammaire allemande de Jacob Grimm, et se révèle être un fervent admirateur de «l'esprit immense de Schelling». En revanche, la caractérisation géo-philosophique de Leopardi apparaît peu originale, adoptant un paradigme sensualiste qui est celui d'une koiné lockienne et condillacquienne perçue dans tout le XVIII^e siècle, qui postule une homologie entre esprit et climat. Dans sa furie revendicative, il commence à écrire la légende dorée qui sera celle de Spaventa — la philosophie italienne chassée d'Italie par les bûchers de l'Inquisition, et prête à revenir à Rome sans le pape. Dans ce contexte s'insère

la logique, ou plus exactement la paranoïa du précurseur, selon laquelle tout mouvement spirituel européen aurait été accompagné, et même souvent anticipé par des exemples italiens analogues ou supérieurs. La figure du précurseur s'oriente toutefois selon un axe qui ne cessera de nous occuper : celui d'une opposition entre le sensible/figuré, dont Vico est le champion, et l'abstrait/intelligible, patrimoine non italien, et au fond secondaire, dont l'exemple majeur est Kant.

Il est difficile de ne pas éprouver un certain embarras face à cette fièvre, qui naît justement avec le *De antiquissima* de Vico, se poursuit avec le *Platone in Italia* de Vincenzo Cuoco (1806) et avec *Del primato civile e morale degli Italiani* de Vincenzo Gioberti (1843), et se confirme dans le discours inaugural de Spaventa *Della nazionalità in filosofia* 1861 : Pomponazzi, Telesio, Bruno, Vanini, Campanella, Cisalpino «annoncent plus ou moins toutes les issues de la philosophie, depuis Descartes jusqu'à Kant», et «Vico est le véritable précurseur de toute l'Allemagne»³. L'éloquence nationaliste et l'insistance sur les siècles d'or trahissent l'embarras né du constat que la philosophie italienne du XVIII^e siècle, surtout par rapport aux thèmes qui sont également ceux de Vico, brille par sa dépendance : le traité de Muratori sur la force de l'imagination, qui a été traduit en allemand, déçut les lecteurs exigeants qui le trouvèrent, à juste titre, banal ; d'Antonio Conti on met en avant le fait d'avoir été en correspondance avec Bodmer et Breitinger ; de Gravina le fait d'avoir joué le rôle de maître malheureux du poète de cour Métastase. Ajoutons également les vastes pastiches de Cesarotti (Addison, Pope, Temple, Helvétius, Hume), de Beccaria (Condillac), d'Algarotti (Shaftesbury). Dans ce contexte (qui excite la tentation, absurde du point de vue historiographique, de faire de Vico une fleur du désert), son sort est tout à fait conforme à

celui d'autres nations touchées par la Contre-Réforme, comme l'Espagne et l'Autriche, et se reconnaît par contraste avec d'autres situations dans lesquelles la circulation des idées n'empêche pas une élaboration originale, comme par exemple la relecture de Locke de la part de l'Encyclopédie, ou les synthèses encyclopédiques de l'école de Leibniz et de Wolff en Allemagne.

Cette logique est bien perçue par Gentile qui, quels que soient les mérites (et non des moindres) que l'on peut trouver à sa *Théorie générale de l'esprit comme acte pur*, apparaît beaucoup plus comme l'héritier de la famille kantienne, — qu'il indique lui-même dans *Da Genovesi a Galluppi* (1903), puis dans la troisième partie des *Origini della filosofia contemporanea in Italia*, consacrée justement aux néo-kantiens et aux hégéliens —, que comme un grand interprète de Kant. Certes, on ne reconnaît pas chez Gentile les traits dominants (équivoque sensualiste, dépendance des traductions et des interprétations françaises, avec pour corrélat l'assimilation aux idéologues, puis aux éclectiques, et pour finir aux positivistes), qui caractérisent la galerie de personnages, somme toute funèbres, de Borrelli et Fiorentino, de Masci, Tarantino et Chiappelli. Et pourtant, lorsqu'il en vient à des penseurs plus proches de lui, il est difficile de se trouver en accord avec l'image de Kant qui en résulte. Il suffit de rappeler le chapitre consacré à Spaventa dans les *Origines*, lorsqu'il souscrit pleinement à la théorie de la philosophie italienne comme philosophie européenne qui, quand elle suit les autres, ne fait que reprendre son dû, comme justement cela se passe lorsque Kant est lu effectivement par les Italiens, en tant que dernier jalon d'une circulation européenne dans laquelle Telesio influence Bacon, Descartes emprunte à Bruno et Campanella, Spinoza hérite uniquement du premier et Leibniz du

deuxième (*Œuvres*, XXIV, V, 35). Toutefois, même si on fait abstraction du caractère plutôt fichtien que kantien de la transformation du *verum-factum* en *verum-fieri* dans la *Théorie générale de l'esprit comme acte pur*, Gentile se révèle un bien meilleur interprète de Kant et de son rapport à Vico précisément au moment où il conteste la version du «kantisme vichien» chez Spaventa et rappelle l'intérêt de l'écrit de Jacobi *Sur les choses divines et leur révélation* (1811), où il souligne la proximité (sur laquelle nous reviendrons, v. *infra*, 2) entre la doctrine de Vico de la connaissance mathématique dans le *De antiquissima* et le problème du constructionnisme mathématique chez Kant. La limite réside dans le fait de voir cela comme un point de contact isolé, comme justement un dialogue entre des grandes âmes, et non comme le trait dominant de la philosophie moderne, d'une modernité qui chez Machiavel comme chez Galilée, chez Descartes comme chez Hobbes et Spinoza, conçoit sa propre excellence sous la forme d'une nouveauté historique et d'une productivité pragmatique.

Le chapitre VIII de la partie historique de l'*Esthétique* de Croce est donc seulement en partie «spéciale». Selon Croce, Kant reprend «le problème de Vico», avec quelques avantages pratiques, puisqu'il disposait «d'un matériel abondant et varié de discussions et de tentatives précédentes», mais aussi avec une moindre issue spirituelle, puisqu'il ne parvint pas à «atteindre une doctrine substantiellement vraie», ni à conférer une quelconque unité à son système. La responsabilité de Kant, selon Croce, aurait consisté dans le fait d'avoir conçu l'art comme un pur habillement extérieur et sensible de l'entendement, c'est-à-dire d'avoir subordonné l'esthétique à la logique, comme également la beauté vague à la beauté adhérente, «qui suppose un concept et dépend de lui»⁴. La

méprise de Croce est énorme, puisque pour Kant l'excellence de la beauté en tant qu'elle plaît sans concept et sans intérêt, et surtout en tant qu'elle est éminemment libre, réside dans la *pulchritudo vaga*. Surtout, elle est grave et systématique puisqu'elle se base sur l'assertion que l'idée de beau chez Kant est «intellectualiste», comme un «baumgarténisme transporté un ton plus haut»⁵. Ce sont les mêmes considérations qui, faisant référence explicitement à un lieu nodal comme le schématisme, déterminent la comparaison que fait Paci entre Vico et Kant dans *Ingens Sylva*⁶ et dans la *Critique du schématisme transcendantal*, postérieure de quelques années, où l'on concède à Kant le mérite de la rigueur, à Vico celui de "l'historicité et de la sensibilité humaine". Italiens, braves gens. Leur mérite consisterait dans la pratique systématique de ce que Hegel formule avec sarcasme : «Denken? Abstrakt?... Sauve qui peut!»

Dans un geste d'une certaine façon traditionnel et qui rappelle celui de Heidegger dans *Kant et le problème de la métaphysique*, Croce met en avant justement une prétendue timidité de Kant à propos de l'imagination créatrice, pour faire valoir la supériorité de la *Scienza nuova* sur la *Critique de la raison pure*. Vico a compris la nature de l'imagination, que Kant aurait uniquement aperçue. En cela Vico est «révolutionnaire» et il conçoit l'imagination et l'art «d'une façon nouvelle»⁷. Croce attribue à Vico le mérite d'avoir relevé l'imagination de l'état d'infériorité, et même du mépris, dans lesquels l'avait confinée Platon. Déjà contestable dans le cadre de l'exégèse platonicienne, cette thèse apparaît totalement insoutenable lorsqu'on prend en vue la théorie de l'imagination dans la pensée classique (et spécialement chez Aristote, par rapport auquel Croce se meut dans l'obscurité absolue). Mais encore plus contestable est le deuxième point, c'est-à-

dire le fait que Vico aurait reconnu le premier une nature authentiquement productrice de l'imagination. Laissant de côté le problème des origines de l'imagination productrice, il reste que pour Vico l'imagination est sans équivoque productrice. Dans le *De antiquissima*⁸, il souligne qu'avec le terme de «mémoire» les Latins indiquaient non seulement l'acte de retenir le souvenir des choses, mais également l'imagination, et que cela dépend du fait que l'on «configure» uniquement les choses dont on se souvient et qu'on se souvient uniquement de ce que les sens nous ont appris; à cause de cela justement Mnémosyne est la mère de toutes les Muses. L'argument est repris dans la *Deuxième réponse*, où également l'*ingenium* est vu comme équivalent, chez les Latins, de la mémoire, selon une hypothèse que Vico corrobore avec un *topos* de l'*Andriana* de Térence (IV, 3, vv. 7-8), où Davus dit à Miside que l'artifice projeté par lui demandera toute sa mémoire *atque astutia*, c'est-à-dire justement tout son *ingenium* et toute son astuce. Cette considération de Vico rappelle le fait que *inventio* désigne avant tout le repérage de lieux préformés, et qu'uniquement dans des temps plus récents (en tout état de cause postérieurs à Vico, qui la conçoit en ce sens premier dans l'*Institutio Oratoria*) elle en est venue à indiquer la découverte de quelque chose de radicalement nouveau. Plus globalement, se propose ici la même situation en raison de quoi Cicéron, dans les *Tusculanae disputationes* (I, 14-16), considère divine la mémoire et l'invention, dont il parle en termes de mnémotechnique, cela étant encore plus significatif lorsqu'on considère qu'Augustin, qui cite le *De inventione* de Cicéron dans le *De trinitate* (XIV, II), s'appuie sur les *Tusculanae disputationes* et presque à la lettre, au début de la théorie de la mémoire dans l'*Erennius*, en établissant dans les *Confessions* la valeur propédeutique de

la mémoire pour la connaissance de Dieu (X, 8). C'est à ce contexte proche de l'éloge de la mémoire, et de la réduction de l'invention à souvenir, que se réfère Vico lorsqu'il tire de l'équivalence de la mémoire et de l'imagination, dans la même page de la *Deuxième réponse*, sa justification de la circonstance linguistique où *comminisci* était l'équivalent pour les Latins de «retrouver», et *commentum* équivalait à «trouvé» ou «invention» (Varron, *De lingua latina*, V, 6). En cela la position de Vico est conforme à son époque : la logique équivaut à l'*ars inveniendi*, c'est-à-dire non seulement comme confirmation du connu mais également comme recherche de l'inconnu; toutefois une telle quête ne se pose pas comme une *creatio ex nihilo*, mais comme une reprise d'une topique préexistante. Toujours dans le même texte, en effet, Vico conclut que les anciens philosophes italiens, qui entendaient l'invention comme mémoire, étaient persuadés que toute connaissance vient de Dieu; conviction qui vaut soit que la connaissance vienne des sens, comme le prétendent Épicure et Aristote, soit qu'elle résulte par voie anamnétique, selon l'hypothèse (qui pour Vico est fallacieuse) de Platon, soit encore que les idées soient innées (comme le pense Descartes), ou créées par Dieu, selon l'hypothèse de Malebranche «vers lequel — écrit Vico — je pencherai volontiers». Également dans le fait de ne pas apercevoir une différence de fond entre le sensualisme, l'innéisme et l'anamnèse, Vico est le fils de son temps, surtout dans la tentative (analogue à celle proposée par Leibniz, du *Discours de Métaphysique* aux *Nouveaux Essais*) de reconnaître dans l'a priori et dans l'a posteriori un ordre constitué et second, insignifiant par exemple aux yeux de Dieu, et de couper à la base la fausse opposition, devenue canonique par la suite, entre empirisme et rationalisme.

La *Scienza nuova* confirme les positions du *De antiquissima* : les enfants sont riches en imagination justement à cause du fait qu'ils surabondent de mémoire, l'imagination n'étant que «mémoire dilatée ou composée» (§ 212) : c'est-à-dire soit utilisée de manière diagrammatique (le cas singulier s'étend à d'autres occurrences, selon la conclusion à laquelle arrive Berkeley dans sa critique des *general ideas* chez Locke), soit en tant qu'agrégation de phantasmes partiels, selon la définition de la *phantasia* comme recombinaison de l'imagination, de provenance aristotélicienne et scolastique, et confirmée dans les mêmes années par la *Psychologia empirica* (1732) de Wolff, c'est-à-dire par le prince de cet intellectualisme qui, selon Croce, aurait été refondé entièrement par la révolution vichienne. Le paragraphe 699 confirme l'équivalence, chez les anciens et plus tard dans le retour de la barbarie médiévale, entre imagination et mémoire (Cicéron, *De inventione*, I, 7; Quintilien, *Institutio oratoria*, I, 3), et entre mémoire et *ingenium* ; d'où il résulte que «l'imagination n'est rien d'autre que la mise en évidence de réminiscences, et l'*ingenium* le travail autour de choses dont on se souvient». Sur ces facultés s'appuie la topique, qui est justement l'art de retrouver (SN, § 495-98), par rapport à laquelle la critique, comme art du jugement, est seconde et appartient exclusivement aux temps modernes. C'est pourquoi la mémoire est la mère des Muses et la poésie est le savoir des temps anciens (SN, § 811) : non parce que l'imagination crée, comme le pense Croce de façon erronée, mais parce qu'elle retrouve et se souvient. D'où le fait que la mémoire et le monde de l'oralité ne font qu'un avec le monde du hiéroglyphe, comme investigation attentive de particularités, privée d'abstractions (§ 819) ; d'où s'ensuit que «mémorable» équivaut, pour les Latins, à chose imaginable ; et que, selon l'hypothèse du Cas-

telvetro (c'est-à-dire d'Aristote), l'histoire, comme collection de particularités, doit avoir précédé la poésie (§ 812), qui tend à l'universel (justement comme mémoire dilatée et composée : à l'horizon demeure toujours le problème des *general ideas*) ; si la poésie précède l'histoire, c'est uniquement en tant que poésie historique ou histoire poétique, c'est-à-dire en tant que catalogue de particularités (§ 813).

La bourde de Croce se base sur deux hypothèses, fausses toutes les deux. La première est que l'imagination productrice puisse être plutôt liée à la sensibilité (alors que, par principe, c'est l'imagination reproductrice qui est éminemment sensible, puisqu'elle retient la sensation) ; la deuxième est que l'imagination productrice rêvée par Croce, c'est-à-dire « sensible » et non « intellectuelle » puisse autoriser un rôle transcendantal de la sensibilité contre les abstractions inhumaines des Allemands. Or, le fait que l'intuition précède dans l'expérience l'entendement n'est pas une concession empiriste de Kant ni une invention d'un Vico précurseur du transcendantal, mais une donnée du sens commun largement partagée au XVIII^e siècle. Il serait donc erroné d'avancer l'hypothèse d'un Vico précurseur, par exemple, à partir d'une confrontation trop aisée entre la conclusion de la doctrine des éléments de la *Critique de la raison pure* (« toute connaissance humaine commence par des intuitions, s'élève ensuite à des concepts et finit par des idées », A 702/B 730) et les célèbres remarques de la *Scienza nuova* sur l'âme troublée et émue, en marche vers la pensée purement réfléchie. (§ 218). Nous n'avons pas affaire ici à un dialogue silencieux entre des Grands, mais à l'élaboration d'un thème obvie pour le sens commun et pour l'expérience, ainsi que familier pour l'époque : dans les trois phases du sentir sans réflexion, ensuite du réfléchir avec l'âme troublée, et enfin du penser purement réfléchi, nous n'avons

rien de plus que la succession de perception, aperception et réflexion comme on peut le repérer chez Leibniz ou Wolff, et précédemment chez Malebranche, Descartes, Aristote, etc. L'esquisse d'histoire de la philosophie que Kant ébauche dans le chapitre IV de la Logique et qui est redoublé, sur le plan des facultés, dans le rapport entre intuition et concept dessiné dans le paragraphe successif, décrit justement une humanité des origines dont les philosophes «habillaient tout avec des images», pour passer ensuite à un schématisme latent, celui des sectes ésotériques comme les Pythagoriciens, pour parvenir enfin à la spéculation de la Grèce de l'âge mûr, que Kant loue, dans un geste cartésien et thomasien, pour sa valorisation de la portée pratique de la philosophie. Cela ne s'explique pas par une lecture occulte de la *Scienza nuova*, mais exprime la même perspective de la *Historia critica philosophiae* de Brucker, qui commença à paraître en 1742.

2. Il serait également inutile de chercher un anti-cartésianisme chez Vico, d'autant plus que les *Orazioni inaugurali* de la décennie 1699-1709 relèvent de Descartes et de Malebranche et que cette position est uniquement intégrée, à partir du *De nostri temporis*, par Bacon, Locke et le maître de ce dernier, Willis. Une opposition ne pourrait avoir lieu que si on fabriquait, comme Croce et toute la vieille historiographie, un Descartes ennemi de l'imagination, ce qui n'est pas le cas⁹.

D'une part, comme l'a démontré Paolo Rossi, le jeune Descartes est intéressé à une notion de topique analogue à celle de Vico. La science, du point de vue cartésien, est utile parce qu'elle découvre le nouveau au service des besoins de la vie. Mais que signifie inventer? Comme on l'a déjà dit, dans la tradition ancienne, mais également dans une grande partie de la tradition moderne, l'*inventio* est la découverte du nouveau à

travers le recours à des *topoi* préexistants. Or, justement à cause de cela, la condamnation cartésienne de la mémoire n'est pas si nette et exclusive. En commentant, entre 1619 et 1620, l'*Ars memorativa* de Schenkel, Descartes associe la mémoire à l'imagination, comme dans la théorie vichienne de dérivation cicéronienne. Ce que Vico cherche est un art véritable de la mémoire et une véritable technique de la mémoire rationnelle. Le point de départ est le même qui conduira Kant à voir dans la beauté le symbole du bien moral : comme l'imagination, l'entendement se sert du sensible pour figurer le non-sensible, et par exemple le vent équivaut à l'esprit, la lumière à la connaissance, la chaleur à l'amour. C'est ce même mouvement qui, dans la *Monadologie* de Leibniz, est synthétisé par le principe selon lequel «les composés symbolisent avec les simples», et le transitif et le changeant se font symboles de l'éternité. D'où, du moins dans cette première période, un intérêt pour les résultats de l'imagination préférés à ceux de la raison, pour les commentaires d'Agrippa par Raymond Lulle, pour l'*ordo locorum*. Cette attention est perceptible également dans les réflexions de 1639 sur le *Pansophiae Prodromus* de Komensky; le projet du jeune Descartes est clair : l'apparente discontinuité des sciences relève d'une unité profonde qui viendrait à la lumière lorsque les multiples masques seraient ôtés, avec un projet dont l'affinité avec l'encyclopédisme du XVI^e siècle et avec les mnémotechniques est confirmée par la permanence de l'image de l'*arbor scientiarum*. Dans ce contexte est justifié l'éloge de l'écriture, qui porte secours au raisonnement et à l'imagination, remédiant à la labilité de la mémoire. Comme chez Bacon et chez Leibniz, pour Descartes l'écriture facilite le raisonnement pour la même raison qui avait amené Platon, apparemment, à la condamner : elle déleste en effet l'imagination, elle vide la

mémoire permettant de revenir sur les acquis précédents et de former des chaînes complexes de syllogismes. Dans les *Regulae* (XVI), la transcription sur le papier sert justement à nettoyer l'esprit, d'où également le problème de la notation pour les chaînes inductives (*enumeratio sive inductio*) particulièrement longues. Il en sera de même, et dans une forme parfaitement cartésienne, chez Wolff. Rossi souligne également l'affinité entre cette induction et la topique de Bacon. De même Leibniz, défenseur des idées innées, fait les louanges de l'image justement sous la forme de la topique, comme possibilité de créer le nouveau en partant de l'ancien, de parvenir à l'original en partant du donné et du transmis, et même de proposer l'union de la jurisprudence et de la géométrie¹⁰.

D'autre part, même dans le Descartes de la maturité on peut remarquer que le point crucial de sa perspective, c'est-à-dire le fait que la science est construction, concorde avec l'essentiel de la perspective de Vico, c'est-à-dire que le vrai et le fait coïncident. Dans la Deuxième Méditation, Descartes, comme le fera également Hobbes¹¹, développe un argument analogue à celui de Vico : puisque toute connaissance relève d'une construction (de l'imagination chez Hobbes, intellectuelle chez Descartes mais qui n'est pas vraiment séparée de l'imagination), rien ne m'est plus facile à connaître que le cogito. Rien, comme dirait Hegel, n'est plus concret (sans pour cela être facile) que la connaissance de l'esprit (*Encyclopédie*, 377), et rien n'est plus abstrait que ce qui est simplement en face de moi, par exemple la nature. L'énormité qui consiste à vouloir faire de Hegel un disciple de Vico est mesurable déjà dans ce constat élémentaire : Hegel ne reprend pas le problème de Vico, mais il s'insère simplement dans le courant majeur de la philosophie moderne, auquel appartient

également Vico; courant qui s'identifie avec le constructionnisme, pour qui l'ordre n'est pas donné dans la nature, mais il est imposé par un esprit qui est créateur (dans les limites que nous avons vues de l'*inventio*, et c'est cela qui disparaît dans la reprise idéaliste de Kant), et qui possède comme *primum incognitum* lui-même. D'où s'ensuit une insuffisance essentielle de l'opposition Vico-Descartes. Vérifions-le dans un bref exemple.

Cum Deus calculat, fit mundus. C'est le principe de Leibniz que Heidegger, dans *Le principe de raison*, propose d'interpréter ainsi : «Lorsque Dieu joue, le monde se génère» (proche du *Die Ros ist obne warum* de Silésius, et puis de la création chez Mozart, «le luth de Dieu»). L'argument que Heidegger développe dans la treizième leçon de son cours de 1955-56, fait un éloge de la passivité, en vertu de laquelle l'homme, mis en jeu devant la mort, se résigne face à la vérité de l'être. Revenant à l'état de la question comme elle pouvait se présenter après Descartes chez Leibniz, Vico et Kant, il s'agit plutôt d'indiquer la proximité entre philosophie et poésie, attestée par le fait que toutes les deux se qualifient comme des activités constructionnistes. Il va de soi que cela s'opère principalement chez un philosophe mathématisant comme Leibniz, tandis que pour Kant seules les mathématiques sont poésie pure, justement parce qu'elles construisent avec une souveraineté ouverte et déclarée, et non abusive comme celle que pourrait revendiquer la philosophie qui procède non par construction de concepts, comme les mathématiques, mais par analyse des concepts. Ici s'ouvre donc la nécessité de différencier la construction divine, où la pensée est création, de l'humaine qui peut être constructionniste, dans les mathématiques comme dans la poésie, mais qui ne conduit pas à l'existence des choses, comme il serait au contraire possible pour

l'intellectualisme de Descartes et Leibniz, qui assument la pertinence de l'argument ontologique.

Or, sur ce point est éclairante l'énonciation de la convergence du vrai et du fait telle que Vico la propose dans le *De antiquissima*, au début du premier livre, dédié au géomètre Paolo Mattia Doria qui, en 1718, valorise dans ses *Dialoghi* la géométrie synthétique, c'est-à-dire constructive. Selon Vico connaître est toujours construire et entre la connaissance divine et la connaissance humaine il n'y a qu'une différence : la première comprend, c'est-à-dire a l'intuition, connaît tant les éléments extrinsèques que les intrinsèques, et donc en connaissant elle crée, c'est-à-dire qu'elle produit une connaissance solide (tridimensionnelle) des choses, opérant comme un «modeler en relief». Le Dieu de Vico est proche du démiurge de Platon qui, dans le *Timée* (50e), modèle en trois dimensions se servant d'un matériau amorphe, d'un *ekmagnetion*. La connaissance humaine, au contraire, est discursive, elle ne saisit que les schématismes extrinsèques. C'est pour quoi, comparé à la tridimensionnalité divine, «le vrai humain ressemble à un monogramme, à une image plane, presque à une peinture». Que ce modèle géométrique, typique de l'époque, joue un rôle essentiel chez Vico, nous pouvons le remarquer dans le fait que, dans le *De nostri temporis*, deux notions décisives pour son discours s'expliquent par la géométrie : la subtilité et l'acuité ne sont pas la même chose, car la première ne comporte qu'une ligne, tandis que la deuxième en compte deux. Nous connaissons la convergence du vrai et du fait chez Croce et chez Gentile : alors l'homme ne peut connaître que l'histoire, qu'il modèle comme un corps solide et non comme un monogramme, donc il doit s'occuper uniquement de l'histoire et les scientifiques sont des niais. Comme nous le lisons dans la *Scienza nuova* (§147), l'origine

historique des choses coïncide avec leur genèse philosophique : c'est-à-dire que comprendre l'essence d'une chose équivaut à expliquer comment elle est née et à la limite à savoir la reconstruire; il n'y a pas de compréhension sans reconstruction, de la même façon que chez Kant on ne peut affirmer avoir compris quelque chose que lorsqu'on est capable d'en produire un exemple individuel. Sur l'importance de la méthode génétique dans la culture du XVIII^e — il suffit de penser à l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* de Condillac — Cassirer a attiré à juste titre notre attention.

Mais derrière le problème moderne, se pose le problème ancien et capital du rapport entre l'objet divin et sa mimesis humaine. Platon insiste systématiquement sur le fait que la peinture est muette (*Timée*, 19c-d, *Phèdre* 274c-275d) : les images peintes semblent vivantes et on voudrait leur adresser la parole mais lorsqu'on les interroge elle gardent un silence majestueux. En cela elles ressemblent à l'écriture à laquelle on s'adresse pour apprendre mais qui, lorsqu'on l'interroge, nous répond toujours une seule chose : à savoir que non seulement elle nous renvoie une image, comme c'est le cas pour la doxa et pour l'épistémé, mais elle ne nous en renvoie qu'une, c'est-à-dire qu'elle nous en présente un seul aspect, comme une projection sur une surface plane. Voilà le point capital : l'image manque de la parole, c'est-à-dire de l'existence et de la vie; elle est une projection en deux dimensions, non en trois. On ne peut différencier la construction théorique humaine de l'œuvre du démiurge sur la base d'une théorie de la mimesis, puisque les choses bonnes sont aussi imitation des idées, ni sur la base d'une doctrine de la représentation, dès lors que nous n'avons qu'une image de la chose vraie comme de sa reproduction peinte. La véritable diffé-

rence est que le produit du démiurge est tridimensionnel, on peut le regarder de plusieurs points de vue, en tournant autour par exemple, tandis que la peinture nous montre uniquement une perspective. C'est la différence entre le lit *en te phusei* et celui peint sur quoi se bâtit la condamnation de la mimesis dans la *République* (598 a-b) : les deux sont des images, et par ailleurs l'idée elle-même est *eidos*, mais l'une est solide, l'autre plane. Bref, pour Vico comme pour Descartes et pour Platon, l'existence n'est qu'une troisième dimension. Mais il est vrai que, pour Vico comme pour Kant, l'existence est quelque chose d'absolument spécial, et le passage des deux dimensions à la troisième est un saut ontologique qui signale le diastème absolu entre l'entendement humain et celui de Dieu. En cela Kant et Vico s'insèrent dans le vaste débat sur les limites de l'entendement humain sur lequel Tonelli s'est penché à juste titre et qui a traversé tout le XVIII^e siècle, indûment assimilé à l'image conventionnelle d'un siècle de la toute puissance de la raison culminant avec Kant qui, dans les vers de Heine, aurait décapité Dieu de la même façon que Robespierre avait décapité le Roi.

Loin de l'idée de décapiter qui que ce soit, Kant parlant de la géométrie se réfère à la construction d'une figure représentée a priori dans l'intuition, mais cette construction n'a encore rien à voir avec l'existence qui concerne en tant que telle la philosophie et qui ne procède pas par construction de concepts mais uniquement par concepts. C'est à une construction sans existence que se borne la «grande lumière» qui a dû éclairer Thalès ou tout autre proto-géomètre (B XI-XII). Or, puisque Kant ne suit pas Vico mais Rousseau lorsque dans les *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine* trace une hiérarchie et une division entre nature et histoire, bâtie sur le fait que la première est l'œuvre de Dieu et

part du bien, tandis que la deuxième est œuvre de l'homme et commence avec le mal, de la même façon il n'est pas vichien lorsqu'il trace la différence entre le constructionnisme mathématique et la philosophie. Il s'agit plutôt de prendre position dans un débat très vif à l'époque¹². Donc Croce est dans l'erreur lorsqu'il écrit que Kant «reprend» le problème de Vico, même s'il ne s'agit pas d'une filiation directe, comme l'a observé «parmi les tout premiers» Jacobi en 1811 dans *Von den göttlichen Dingen* et ensuite, parmi les Italiens, Spaventa. Si nous allons chercher la référence en question¹³, nous trouvons une situation différente. Parlant de Kant et de la révolution copernicienne, qui avait à la fois limité et élargi la dimension de la raison, Jacobi cite le *De antiquissima* de Vico «zu Neapel», où il est affirmé que dans la géométrie nous démontrons parce que nous faisons, c'est-à-dire parce que nous construisons, au sens où les mathématiques sont une science qui fait ou qui crée, tandis que dans la physique nous ne pouvons aspirer à une même clarté. Croce oublie de rappeler que Jacobi poursuit en soulignant que ce principe n'est pas uniquement de Vico, étant déjà reconnaissable dans l'étonnante sentence de Pascal «ce qui passe la géométrie nous surpasse»; que Kant a déjà donné une forme globale à ces intuitions très fréquentes mais dispersées dans la modernité; que Kant n'a pas, vraisemblablement, lu Vico.

Influence sur Kant mise à part, la question du constructionnisme est capitale chez Vico, puisqu'elle est à la base du projet global de la *Scienza nuova*, et par ailleurs limitait déjà la portée de la méthode géométrique dans la physique au chapitre 4 du *De nostri temporis* : ce qui dans le cadre de la démonstration géométrique, en tant que construction humaine, est pleinement conforme à la vérité, devient abusif dans l'étude de la nature. «Nous démontrons les propositions

géométriques car nous les faisons; si nous pouvions démontrer celles de la physique, nous les ferions. C'est uniquement en Dieu que sont vraies les formes des choses, car sur celles-là se modèle la nature de celles-ci. Occupons-nous donc de la physique, mais comme des philosophes. Ce qui veut dire en modérant notre âme, ainsi nous devancerons les anciens, qui cultivent ces études pour pouvoir, d'une façon impie, rivaliser en bonheur avec les dieux. Cultivons-les plutôt pour humilier notre âme.» La proximité à Kant est patente : «La connaissance *philosophique* est la *connaissance rationnelle* par *concepts*, et la connaissance *mathématique* la connaissance rationnelle par la *construction* des concepts. Or, *construire* un concept c'est présenter *a priori* l'intuition qui lui correspond.» (A 713/B 741) C'est justement cela qui fait défaut au philosophe : «Que l'on donne à un philosophe le concept d'un triangle, et qu'on le laisse découvrir à sa manière le rapport de la somme des angles de ce triangle à l'angle droit. Il n'a rien que le concept d'une figure renfermée entre trois lignes droites, et dans cette figure le concept d'un nombre égal d'angles. Cela étant, il aura beau réfléchir sur ce concept aussi longtemps qu'il voudra, il n'en tirera rien de nouveau.» (A 716/B 744) Malheureusement pour Croce, la proximité de Vico et de Kant n'est pas dans l'éloge d'une créativité de l'esprit humain et d'une imagination pleinement productrice, mais dans son humiliation et modération. Le dessein auquel parvient la production humaine est signe plutôt de sa faiblesse que de sa puissance, et à la limite, concernant la philosophie, s'applique plutôt au donné et au reproductif, ce qui impose une révision de l'idée d'une nature de l'imagination parfaitement productrice, chez Kant comme chez Vico. Le génie de Vico réside plutôt dans le fait de démontrer que le grand projet constructionniste n'est pas une propriété exclusive du moderne, le lien

entre géométrie et métaphysique étant un héritage ancien qui simplement se réveille chez les modernes.

3. Mais il y a une autre coïncidence qui mérite notre attention. Pour parler de la projection selon laquelle nous connaissons humainement les choses, nous avons vu que Vico utilise, dans le *De antiquissima*, le terme de «monogramme». Il est difficile de ne pas penser à la caractérisation du monogramme chez Kant : l'image est l'œuvre de l'imagination reproductrice tandis que le schème est comme un monogramme, producteur de l'image, en tant que synthèse intellectuelle reliée immédiatement à la synthèse figurée et qui vaut comme médiation entre le sensible et l'intelligible, justement parce qu'une telle médiation n'est plus obvie comme elle l'était encore dans le système de la *lex continuitatis* de Leibniz. La correspondance est assurée par le fait que, à la différence de la tridimensionnalité divine, le monogramme œuvre sur deux dimensions, dans le cadre de la réduite constructivité humaine. Kant insiste, dans la *Doctrine transcendantale de la méthode*, sur le fait que le schème sert de règle de construction pour l'exécution d'une idée (A 833/B 861), comme les idéaux de la sensibilité, si ce terme est adéquat, sont équivalents à des monogrammes dans la *Doctrine transcendantale des éléments*, semblables à ce que les peintres et les physionomistes ont présent à l'esprit pour les guider dans l'exécution ou peut-être dans leur jugement (A 570/B 598). Par cette voie, le monogramme, en suspens entre l'intelligible et le sensible comme peut l'être une règle de construction, se révèle apparenté au diagramme dont parle Berkeley dans l'introduction au *Treatise* : un cas singulier, à la limite une figure d'individuation, qui vaut comme règle de reconnaissance pour des figures analogues. Le monogramme se révèle ici éga-

lement apparenté au *paradeigma*, à l'exemple platonicien, qui dans les *Lois* était aussi traduit par *ekmagbeion*, du plan de l'architecte, ou du modèle du peintre et du sculpteur (*Timée* 28c, *République* 500e), ou encore de l'exemplaire divin des choses terrestres (*République* 592b). Ce qui implique qu'aussi bien la règle, à la limite l'idée, que le cas singulier, peuvent devenir à l'occurrence le modèle à suivre ¹⁴.

Mais sommes-nous en train de parler de formes d'expression ou de modes de la réalité? Dans cette alternative se logent les deux prestations possibles du schème : celle qui l'assume comme figure bidimensionnelle à laquelle se limite le constructionnisme humain (le monogramme kantien et vichien), et celle qui assume sous le même concept la construction humaine et celle divine. Bacon, dans le *De augmentis* (III, 4), n'avait pas seulement entrelacé la rhétorique et la logique, mais il avait insisté sur les valences ontologiques des schèmes, qui sont un terme surordonné à la distinction du sensible et de l'intelligible, comportant soit les schématismes de la matière (dense/rare, lourd/léger, chaud/froid, etc.), soit ceux qui appartiennent uniquement à la science de l'homme, tels sensible/insensible ou rationnel/irrationnel. Ici l'Aristote britannique répète le grec, et même le *Théétète* de Platon (185a ss.), en particulier le moment où Théétète, approuvé par Socrate, observe que les notions comme identité, différence, nombre, ne sont pas posées directement par la nature ou le sens, mais par l'âme qui les contemple. Le schème est donc soit ce qui est dans le corps, soit ce qui, dans le corps, peut être reconnu ou ajouté par les seuls yeux de l'âme. Le monogramme, l'exemple, le schème, et en général tout l'appareil qui relève de la métaphore du livre de la nature à interroger philologiquement, constituent un puissant appa-

reil de médiation entre l'intelligible et le sensible, ainsi qu'entre le visible et l'invisible. Si la concorde, chez Bacon, entre l'atelier et la bibliothèque reste une métaphore si puissante, cela dépend non seulement du fait qu'elle est une spécification ultérieure de la *tabula rasa*, mais aussi de ce que le livre de la nature, ce livre dont *Der Künstler* de Goethe affirme qu'il est écrit en lettres colossales, est la projection en deux dimensions de ce qui, en nature, ne diffère que parce qu'il en possède une troisième¹⁵.

«Indiscretos jeroglificos» sont les blasons de Lope de Vega sur lesquels ironise Cervantes dans les vers préliminaires du *Don Quichotte*, de même que hiéroglyphe est la spatule que Figaro porte imprimée sur son bras et qui, comme le lui fait dire Da Ponte, est un signe de sa naissance illustre. Toutefois le blason n'est pas un ornement extérieur mais il joue un double rôle : d'une part, il indique des propriétés internes de la chose signifiée, d'autre part il sert comme aide-mémoire, c'est-à-dire qu'il transfère ce qui est une présence spatiale dans le présent temporel de l'âme. Celle-ci est la valeur non seulement gnoséologique des arts de la mémoire et qui, des mnémotechniques de Cicéron, Quintilien et de l'anonyme de l'Erennius, passent dans les art mnémoniques de Lulle, jusqu'au *Cantus Circaeus* et au *De umbris idearum* de Giordano Bruno, pour refaire surface dans les réflexions de Bacon et de Vico, puis de Leibniz et de ses épigones, sur les *notae*. Dans toutes ces émergences de l'annotation, il est fatal qu'il soit question aussi du hiéroglyphe et des suggestions égyptiennes qu'il porte avec lui, en positif comme en négatif¹⁶.

Telle est la situation tout le long du XVI^e siècle. Entre le XVII^e et le XVIII^e siècle, se vérifient, comme l'a remarqué Paolo Rossi, deux circonstances parallèles : d'une part est abandonné — chez Wilkins, chez Conring, chez Bernard de

Montfauçon et chez Fréret — le mythe hermétique d'une très ancienne sagesse des Égyptiens. Dans ce contexte, Kant peut affirmer que la prétendue sagesse égyptienne n'est qu'un jeu d'enfants, comparée à la philosophie grecque. D'autre part, on intensifie la recherche sur les hiéroglyphes, qui aboutiront aux découvertes de Champollion. Mais si les Égyptiens, pour ces hommes et dans cette version particulière de la Querelle des anciens et des modernes, ne sont plus les dépositaires d'une très ancienne sagesse, que cherche-t-on dans les hiéroglyphes? La *Novissima iconologia* de Cesare Ripa, l'*Orbis pictus* de Komenius, la *Lingua aegyptiaca restituita* du père Kircher, la valorisation de la sémiotique depuis Dalgarno jusqu'à Locke, Meier et Lambert, racontent une histoire parallèle mais au fond égale à celle du passage de la nature à l'esprit, l'articulant au processus qui de l'image conduit au signe et à la raison. Comme l'esprit répète la nature, ainsi dans le passage du hiéroglyphe à l'alphabet, sont approfondies les possibilités intimes de l'image qui, comme une topique, équivaut à une représentation réaliste et à un rappel mnémonique, signe conventionnel et renvoi à autre chose qui, dans les *Nouveaux Essais* de Leibniz, comme dans l'*Essai* de Condillac, augmente la mémoire, le raisonnement et la logique, justement dans le cadre d'une logique qui est encore art de l'*inventio* et ne se prétend pas en opposition à l'esthétique. En somme, entre l'image et le logos n'y a pas d'antagonisme, mais complémentarité et dépendance.

4. Paolo Rossi remarque avec raison, en contestant Nicolini : «Il faudra également renoncer à opposer la modernité de Vico aux "bêtises" de Kircher et se rendre compte qu'entre 1720 et 1744 Vico était en train de conduire, dans la culture européenne et sur ce terrain spécifique, une bataille d'arrière-

garde. ¹⁷ » D'arrière-garde, entendons-nous bien, pour ce qui concerne ses investigations sur les hiéroglyphes, mais parfaitement *up to date* pour ce qui est du rapport entre le sensible et l'intelligible ¹⁸. Le premier chapitre du sixième livre de l'*Advancement of Learning* traite, entre autres, des hiéroglyphes, dans une perspective qui sépare nettement (et en réalité problématiquement) le domaine des hiéroglyphes du domaine linguistique. Ce dernier s'occupe de la seule transmission de choses qui ont été déjà inventées et se partage en Grammaire (avec référence aux *Topiques* et au *Peri hermeneias* d'Aristote : art de l'expression soit écrite soit orale des affections présentes dans l'âme ; pour Bacon, et cela confirme l'orientation aristotélicienne, la Grammaire est l'Organe du discours) ; Méthode (logique mais également *dispositio* rhétorique) ; Illustration (*elocutio*). Avant l'art de la transmission, c'est-à-dire dans le cadre de l'*inventio* qui rhétoriquement constitue la première opération, mais qui du point de vue catégoriel, dans une perspective aristotélicienne, ferait partie de l'*Organon*, trouve place une doctrine des *notae* « which carry a signification without the help or intervention of words » ¹⁹. Ces *notae* se construisent selon deux directions : *ex congruo*, par analogie avec le signifié : ce sont les hiéroglyphes, ou les gestes comme hiéroglyphes transitoires ; *ad placitum*, et ce sont les *real characters* qui n'ont rien d'emblématique, qui sont en soi sourds comme les lettres, et servent (comme les caractères chinois) en tant que véhicule de communication entre personnes qui parlent des langues différentes. En d'autres termes, tandis que les hiéroglyphes ou les gestes sont compris même sans une conscience linguistique ou un logos-langage et révèlent le monogramme de la chose, le caractère réel est une convention seconde qui, au même titre que la lettre, n'a pas besoin de l'assistance de la parole pour signifier.

Si je dessine une table, je la connais, même si cela se fait sur deux dimensions, c'est-à-dire, selon Vico, comme un monogramme; si je formule un caractère conventionnel pour indiquer une table, de telle façon que des interlocuteurs de langues différentes puissent s'entendre, tout au moins en écrivant, je dois postuler que les interlocuteurs savent déjà ce qu'est une table, et ignorent uniquement le mot pour le dire dans la langue de l'autre.

Ici, donc, le hiéroglyphe comme schème possède une caractérisation éminemment gnoséologique, celle d'une *nota* qui permet de connaître la chose justement comme un monogramme : il la fait connaître sans la créer, il la signifie sur deux dimensions, mais sous une forme complète et non verbale. Mais le rapport entre nature et culture, et surtout entre ontologie et gnoséologie, ne cesse de poser problème. En dernière instance, la distinction entre hiéroglyphe et caractère réel anticiperait, sur le plan de l'écriture pré-linguistique, l'opposition entre nature et convention qui s'instaure entre hiéroglyphe et alphabet. Le fait que, pour l'*Ars signorum* de Dalgarno comme pour la *Scienza nuova* (§ 225-27), la naturalité du hiéroglyphe soit illustrée par l'exemple du geste comme hiéroglyphe passager, introduit une perplexité dans la distinction entre nature et culture. Les gestes, en effet, sont-ils uniquement naturels? L'expérience la plus commune en indique le pur caractère conventionnel : en effet on ne se salue ni ne s'exècre avec les mêmes gestes dans les différentes cultures. En ce sens le geste ou le hiéroglyphe ne seraient pas la nature dans la culture, mais plutôt et dès le début, la culture dans la nature, ou mieux encore ce qui révèle les limites de cette opposition et de celles afférentes, à commencer par celle de *phusis* et *nomos*.

5. Une grande partie des réflexions sur l'écriture concordent pour tracer une ligne continue entre hiéroglyphe et alphabet. L'affirmation de Day que toute écriture est une forme de sténographie qui reprend des éléments figuratifs, tout en développant un tropisme, donc une fracture entre philologie et philosophie, qui est déjà à l'œuvre dans le hiéroglyphe même. À cause de cela, Day affirme que « nous avons probablement une dette directe envers les anciens Égyptiens en ce qui concerne tout au moins une partie de notre alphabet ». C'est là un cas semblable à l'utilisation des lettres en fonction purement iconique (T-shirt, T-boone steak, U turn, etc.). Dans des nombreux autres cas, l'alphabet devient un code qui s'apparente plutôt au *real character*, lorsqu'on épelle et que A devient Angoulême ou Anatole, ou bien lorsqu'on rephonétise d'une façon aberrante les sigles, par exemple dans okay, jeep, deejay, etc. Ce qui veut dire que l'alphabet peut toujours revenir au hiéroglyphe qui l'a généré. Le caractère progressif de l'écriture alphabétique, son « économie », n'est pas en effet une rupture par rapport à l'idéogramme, mais uniquement un perfectionnement du caractère général de la trace : le fait de conserver et de mettre en mémoire sans être obligé de constituer une pinacothèque. Puisqu'il n'y a jamais d'images en tant que telles, de la même façon il n'y a jamais de lettres en tant que telles, ni une écriture purement alphabétique²⁰.

Au paragraphe 459 de son *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, qui affirme d'une façon radicale la supériorité et l'hétérogénéité du hiéroglyphe par rapport à l'alphabet, Hegel observe que, parmi les limites des hiéroglyphes, il y a le fait qu'ils ne procèdent pas par l'analyse des signes sensibles, comme l'écriture alphabétique, mais par l'analyse des représentations, c'est-à-dire qu'ils se réfèrent au

domaine des *notae* et non pas à celui de la langue. C'est un avantage pour Leibniz, tandis que pour Hegel c'est un défaut, car cela suppose que les notions des choses restent immuables, tandis que dans les temps modernes même des choses très sensibles comme les acides muriatiques ont changé de nom. Une langue est donc toujours nécessaire pour se plier aux multiples nécessités d'une évolution spirituelle, qui ne pourrait être rendue par une caractéristique. L'alphabet n'a pas le défaut du hiéroglyphe dans la mesure où il est progressif, mais il en possède la valeur, car l'habitude acquise dans la lecture fait que nous ne lisons pas l'écriture comme le vicaire de la voix mais nous regardons directement l'écrit, ce qui «en fait pour nous une écriture hiéroglyphique». C'est à cet endroit précis du paragraphe 460 que Hegel évoque le nom qui, dans la mémoire, est la chose; c'est-à-dire qu'avec le nom nous ne nous trouvons pas dans un domaine purement verbal, mais la parole et la chose se soudent dans la mémoire: au niveau d'une trace aniconique, grâce à laquelle, avec le nom de lion, je pense mais non à la figure du lion. Je pense simplement, je n'ai point besoin de l'intuition de l'animal et non plus de sa représentation. Les noms sont la pensée, et ils sont des «paroles privées de sens», selon la double valeur esthétique et logique que possède le mot «sens» pour Hegel. La signification vient après, si elle vient. Ici Hegel répète l'argument contre l'imagerie mentale du *Philèbe*: tout d'abord un écrivain imprime les sensations dans l'âme, ensuite, si cela est nécessaire, un peintre vient illustrer ces traces. Dans l'*Esthétique* cette considération est reliée au symbole: la signification est un pur surplus par rapport à l'activité de la pensée, qui est iconologique. Dans ce cadre, le même que celui du schématisme, l'opposition de l'écriture et du langage, comme l'opposition de l'iconique et de l'aniconique, n'a pas lieu

MONOGRAMME ET HOLOGRAMME À L'ÉPOQUE DE VICO

d'être.

Le schématisme kantien utilise le passage de l'alphabet au hiéroglyphe : le temps se fait espace, le sens interne se projette à l'extérieur. Mais le mirage de la troisième dimension, grâce à laquelle le monogramme se fait hologramme, est toujours à l'horizon, et l'*Opus postumum*, avec la mise en valeur de la sentence scolastique «*forma dat esse rei*», en est un témoignage. Dans l'incertitude entre hiéroglyphe et alphabet se trace l'oscillation entre chose et parole, qui dessine, désormais dans l'alternative entre les deux dimensions du monogramme et la monodimensionnalité de la voix, l'écart majeur entre le constructionnisme divin à trois dimensions et le constructionnisme humain. Le fait toutefois que dans les deux derniers siècles le schématisme se soit réduit au langage et qu'il soit devenu commun de croire dans la créativité du langage, naît de ce que, dans le passage de la ligne au volume, est à l'œuvre l'action constante d'une trace, qui, parvenue à la troisième dimension, se fait semblable à Dieu.

Maurizio FERRARIS

NOTES

1. Pour Leopardi, en effet, les Anglais doivent être inclus parmi les méridionaux, à cause de leur substrat ossianique et celtique. Cf. *Zibaldone*, (484).
2. Comme le rappelle C. Dionisotti dans ses *Appunti sui moderni*, Bologne, Il Mulino, 1988, p. 184.
3. B. Spaventa, « *Della nazionalità in filosofia* », in *Opere*, a cura di G. Gentile, Firenze, Sansoni, 1972, 3 vol., II, 446-47.
4. B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e storia*. a cura di G. Galasso, Milan, Adelphi, 1990, p. 350.
5. Kant ne subordonne pas l'esthétique à la logique, mais il essaie de séparer ce que les épigones de Leibniz avaient unifié, et il l'exprime clairement : ces épigones, à cause de leur intellectualisme, posèrent que la distinction entre la sensibilité et l'entendement est uniquement logique, tandis qu'elle est réelle (cf. *Anthropologie*, note au chapitre 7). Pour eux la sensibilité est manque de clarté, tandis que pour Kant elle est une positivité autonome, une existence.
6. E. Paci, *Ingens Sylva*, Milan, Mondadori, 1949, p. 43.
7. B. Croce, *Estetica*, *op. cit.*, p. 277.
8. G. B. Vico, *Opere*, a cura di F. Nicolini, Milan-Naples, Ricciardi, 1953, p. 294-95.
9. Pour cet aspect cf. S. Rosen, *The Ancients and the Moderns*, New Haven and London, Yale University Press, 1989. Je me permets de renvoyer également à M. Ferraris, *L'immaginazione*, Bologne, Il Mulino, 1996. Sur Vico et la pensée européenne cf. G. Costa, *Vico e*

MONOGRAMME ET HOLOGRAMME À L'ÉPOQUE DE VICO

- Locke*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XLIX, 1970, p. 344-61; «Genesi del concetto vichiano di fantasia», Fattori-Bianchi, 1988.
10. G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Berlin 1875-90, 7 vol., V, 351-352.
 11. Cf. Hobbes, *Leviathan*, I. Il n'existe pas d'espèces audibles ou sensibles comme émanation des corps, mais nous opérons avec la pensée une synthèse de ce que nous connaissons.
 12. Sur ce point cf. le livre de G. Tonelli, *Da Leibniz a Kant, Saggi sul pensiero del Settecento*, Naples, Prismi, 1987. Ses considérations peuvent s'appliquer également à Vico, lorsqu'il démontre la «circulation européenne» d'un problème : Kant est bien loin de ceux qui, avant et après Descartes et Spinoza, avaient essayé de produire une preuve mathématique de l'existence de Dieu. En cela, il est plus près des attitudes qui limitent la portée de la méthode mathématique : plus proche de More, de Hobbes qui réfute le réalisme mathématique des cartésiens, de Locke qui pense que la méthode mathématique n'est pas généralisable à d'autres sciences, sauf à la morale.
 13. F. Jacobi, *Von des göttlichen Dingen*, in *Jacobis Werke*, vol. III, Leipzig, Gerhard Fleischer der jüngere 1816, p. 352-3.
 14. Cette notion, qui assume l'exemple à titre de règle opératoire, c'est-à-dire comme un cas singulier généralisable, est conservée dans l'époque moderne dans le lexique de Micraelius (1662), où l'exemplaire vaut comme prototype ou archétype, l'image comme *typon*, *antypon* ou *ektypon*, ainsi que dans la *Metaphysica* de Baumgarten (§ 346).
 15. Dans le *Novum organum* (Deuxième livre des aphorismes sur l'interprétation de la nature) l'œuvre et le but de la puissance humaine résident «dans la découverte de la forme d'une nature

donnée, c'est-à-dire de sa véritable différence, ou nature naturante», donc également de son schématisme latent. Lorsque Bacon limite la connaissance humaine à la reconstruction de schèmes, il marque justement les limites du constructionnisme humain, avec la même limitation qui sera celle de Vico et de Kant.

16. En 1584 Alexander Dicson se moquera, avec son *De umbra rationis*, des fantaisies hermétiques du *De umbris* de Bruno, de même que Kant considère les recherches sur la caractéristique de la même façon que les recherches sur la pierre philosophale. Toutefois, dans l'attrait pour l'hiéroglyphe, il ne s'agit pas, en principe, d'une simple fascination pour l'occultisme et pour l'étrange. Ici se sédimente plutôt une tradition ancienne comme les Grecs.
17. P. Rossi, *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milan, Feltrinelli, 1979, p. 129.
18. La recension des occurrences du terme d'«écriture» dans le *De nostri temporis*, dans le *De antiquissima*, dans les *Institutiones oratoriae* et à la veille de la *Scienza nuova* dans le *Diritto universale* (1720-21), fournie par Aliprandi (1940-41), confirme l'hypothèse. Vico est en train de penser à la correspondance entre une écriture interne et une écriture externe, et à la recomposition de la fracture entre les mots et les choses, qui porte la marque platonicienne et aristotélicienne, et qui est largement répandue dans les traités rhétoriques de l'âge classique et qui se retrouvent, dans un contexte qui n'est qu'à première vue différent, chez saint Augustin. Que, selon la déclaration du *De nostri temporis*, la topique soit un secours pour la logique, à la façon d'une écriture interne, est un principe qui s'appuie sur la tradition de la rhétorique (*De oratore*, II, 359; *Institutio oratoria*, XI, 25), et également sur la logique et la psychologie d'Aristote, par exemple sur l'utilité argumentative de connaître par cœur les principes premiers, *Topiques*, 163b 24-31, ou sur la compénétration du raison-

MONOGRAMME ET HOLOGRAMME À L'ÉPOQUE DE VICO

nement et de la mémoire dans le *De anima* et dans les *Parva naturalia*. Le programme annoncé dans le *Diritto universale* d'un «nouveau étymologique», semblable à la caractéristique de Leibniz, dans le but de recomposer la fracture entre philosophie et philologie, est cohérent avec les projets analogues de Descartes, Wilkins et Dalgarno. Les caractères héroïques, en effet, s'adressent à la nature des choses et en les connaissant on ne connaîtra pas uniquement la parole mais aussi le schème de la chose indiquée.

19. F. Bacon, *The advancement of Learning*, in *The Works of Francis Bacon*, J. Spedding, R. L. Ellis, D. D. Heath, London 1860, vol. IV, p. 439.
20. L'insuffisance de fait et de droit d'une écriture purement alphabétique (et en retour purement hiéroglyphique) est à juste titre analysée par J. Derrida dans *De la grammatologie*. Il n'est donc pas nécessaire de s'en tenir à une opposition entre hiéroglyphe et alphabet, selon la formulation de C. Sini dans *Etica della scrittura* (1992) et dans *Filosofia e scrittura* (1994), ou, selon la formulation de Lyotard dans *Discours, figure* (1971), à l'opposition de «figure» et de «discours».

La philosophie de Vico entre rhétorique et herméneutique

Les interprétations récentes de la philosophie de Vico, de celle d'Eugenio Garin qui voit en lui le théoricien de la science historico-sociale en perpétuel devenir, à celle de Giorgio Tagliacozzo qui fait de Vico un précurseur des Lumières, considérant son œuvre comme la première tentative d'unification du savoir moderne¹, tendent à reconduire cette pensée à son siècle de naissance, à cette « crise de la conscience européenne »², pour mieux l'ouvrir au nôtre. En insistant sur l'apparition et la mise en place, chez le philosophe napolitain, d'une nouvelle « fondation critique du savoir »³, ces lectures s'opposent à celle de Francesco De Sanctis pour qui Vico est l'enfant attardé de la Renaissance italienne, le platonicien et le chrétien continuateur de la philosophie de Ficino et de Pico della Mirandola⁴. Le fait de montrer, comme le fait Garin, que Vico reprend l'héritage *réel* de la philosophie de l'humanisme et de la Renaissance⁵, éclaire le rapport de Vico à la Renaissance italienne, mais cela ouvre à nouveau la question de la spécificité de la philosophie vichienne. C'est avec Ernesto Grassi et son *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger and Rhetoric*, publié en 1990, que non seulement le rapport de Vico et de la culture humaniste acquiert une nouvelle signification, mais que s'éclaire le véritable enjeu de la *Scienza nuova* : « (celle-ci) ne constitue pas une anthropologie ou une simple "nouvelle" théorie de l'histoire mais elle affronte le problème du dévoilement originaire dans lequel apparaît l'homme »⁶.

L'interprétation du passé, en tant qu'elle est indissociable d'un regard critique sur le présent, est au cœur de la tâche philosophique de Vico, où la question du sens de la réalité doit être comprise par rapport à la manifestation historique du réel, ce qui relie cette interrogation à l'enjeu général des théories sur le langage au XVI^e siècle, prolongée par la naissance du projet d'une «langue universelle» chez Descartes et avec la *mathesis universalis* de Leibniz, qui considèrent le langage comme une machinerie que l'homme a construit pour communiquer à autrui sa pensée, accompagnée par l'intérêt passionné pour ce que Jacques Derrida appelle le «préjugé chinois»⁷, système supposé arbitraire d'une langue et d'une écriture entièrement soustraites à l'histoire, à la fascination enfin pour les hiéroglyphes, comme langue théologique mystérieusement donnée par Dieu. Dans ce contexte, dominé depuis la Renaissance par le rêve de retrouver un mode de pensée idéale, par la «complicité entre le rationalisme et le mysticisme»⁸, l'œuvre de Vico possède une caractéristique à part qui n'est pas reductible uniquement à une «méthode» spécifique des sciences humaines et sociales, mais qui constitue, pour reprendre les termes de Francis Bacon⁹, l'*alia ratio philosophandi* des Temps modernes : la raison herméneutique.

Depuis le discours *De nostri temporis studiorum ratione* (Sur l'organisation des études de notre temps) que Vico prononça lors de l'inauguration de l'année académique de l'Université napolitaine en 1708, il avait marqué sa distance par rapport à la «nouvelle critique» cartésienne et à la «science de la nature» qui s'étaient imposées comme les traits dominants de la culture à Naples au début du XVIII^e siècle, remplaçant les formes plus traditionnelles de la scolastique officielle. L'adversaire de Vico est à la fois l'experimentalisme des «sciences de

la nature» et la volonté de fondation cartésienne, à partir du modèle des mathématiques, de la science en général, qui pourraient intégrer en leur sein toute connaissance particulière. Dans les deux cas, dit Vico, «on s'efforce de faire violence à la nature, de remplir la mer de cailloux, de voiles les montagnes et de faire des choses que la nature interdit. En réalité, tout ce qui est donné à l'homme de savoir, est, comme l'homme même, fini et imparfait»¹⁰. Dans ce discours, essentiel pour comprendre la genèse de la philosophie vichienne¹¹, Vico revendique le rôle formateur des études littéraires, de la rhétorique et de la jurisprudence, opposées à la «méthode» cartésienne, qui privilégie les mathématiques. La «topique» que Vico oppose à la «nouvelle critique» issue de Descartes, est la «faculté de rendre les esprits ingénieux, tandis que la critique veut les rendre exacts». À la méthode cartésienne, en quête de la formule généralisante qui puisse reconduire la richesse du réel à des prémisses logiques, Vico oppose l'«*ingenium*», qui ne s'adresse pas à l'évidence et à l'exactitude des principes mais à la mobilité originaire de ces derniers. La «topique» est la faculté de trouver des rapports, de les traduire en images, faculté originaire qui renoue la mémoire et l'imagination à leur source commune : la donation du sens. L'éloquence ne se configure donc pas, dans les premiers écrits de Vico, comme un procédé formel tel que l'avait conçu la doctrine de l'*ingenium* du siècle baroque, caprice du plaisir qui «touche le babil de votre chambrière»¹², pas plus qu'un supplément inutile pour exprimer les pensées «claires et intelligibles»¹³, mais comme une «nécessité de l'esprit humain». Comme l'écrit Grassi, le refus de Vico de la méthode «critique» cartésienne vient de «la conscience que les prémisses originaires des procédés logiques sont en tant que telles indéductibles, d'où l'impossibilité de les découvrir

par le procédé rationnel, car celui-ci étant par essence déductif il ne pourra pas être appliqué aux prémisses, aux axiomes, aux principes mêmes du procédé rationnel»¹⁴. Les mathématiques ne sont pas plus vraies que les disciplines historiques ou la philologie, elles sont déficitaires dans la compréhension des fondements qui les portent, puisque les hommes n'habitent pas un espace physico-mathématique mais un monde de significations.

Il y a, dans ces premiers écrits, l'esquisse d'un autre projet, d'une autre orientation de la pensée par rapport à l'entreprise des modernes qui entend parvenir à une «nouvelle science» à travers une *characteristica universalis*, un alphabet symbolique capable d'élargir nos connaissances grâce au calcul rationnel et de créer la *grammaire logique*. Il n'y a d'objectivité du savoir, de «grammaire artificielle», que là où il n'y a pas de pensée. Avec Giambattista Vico nous nous trouvons dans le lieu central historique et spéculatif de cette lignée proprement italienne du questionnement sur le langage comme ce qui sépare l'homme de l'unité native et immédiate avec la nature, l'oblige à relancer la question du sens et le lie avec d'autres hommes dans des mémoires et des projets communs. Depuis le *De vulgari eloquentia* de Dante, à travers la spéculation de Lorenzo Valla, de Marsilio Ficino et grâce notamment à Pico della Mirandola¹⁵, la philosophie italienne a mis en évidence que l'humanité n'a pas de «nature» définie, étant en perpétuelle instance d'accéder à son être à travers l'éducation au multiple. Ce qui implique que l'homme ne possède pas plus une «essence» définie qu'un code unitaire d'interprétation du sens mais qu'il doit inventer à chaque moment une réponse significative, n'étant pas soumis, comme dira Kant, à «une histoire planifiée comme par exemple celle des abeilles et des castors»¹⁶. Le rapport entre

finitude et transcendance, entre monde et parole, qui constitue le lien ontologique de l'homme et de la vérité, empêche pour Vico une fondation objective de la réalité sur le modèle de la « science de la nature ». Dans les œuvres de jeunesse, Vico a acquis la certitude que l'homme ne crée pas *ex nihilo*, comme Dieu : « Nous démontrons les propositions géométriques parce que nous les faisons; si nous pouvions démontrer la physique, nous la ferions. Mais les formes vraies des choses sur lesquelles se modèle leur nature sont uniquement en Dieu. ¹⁷ » La science naît de l'équivoque théologique, voulant déchiffrer le « livre de la nature » (Galilée) qui a été écrit par Dieu, tandis que pour Vico les hommes ne connaissent que ce que l'humanité fait, le monde des institutions langagières et historiques. Ce cercle de la finitude et de l'œuvre, ce lien nécessaire entre projet et compréhension, fait que l'*humanitas* ne peut suspendre le commerce avec le monde, réduire la perception à représentation du percevoir, la pensée à l'acte pur de penser. Contre la nouvelle philosophie du *cogito*, Vico revendique l'héritage de la rhétorique qui naît non comme exactitude mais comme « vraisemblable » ¹⁸, qui s'adresse à l'historicité du langage et opère par des nœuds de signification affectifs dépendants d'un accord à trouver ¹⁹, et non de la conformité à un modèle logique. Les deux discours, le *De nostri temporis studiorum ratione* de 1708 et le *De antiquissima sapientia italarum* de 1710, marquent la reprise proprement humaniste de l'*ars inventiendi* en opposition à l'*ars judicandi*, l'attention portée au mode de rencontre avec des objets historiques, inséparables de la condition d'appartenance à l'horizon originaire de l'historicité. En ce sens la philosophie de Vico ne cherche pas, comme ses contemporains, un fondement premier qui serait radicalement extérieur au langage, elle est en quête d'une autre ratio-

nalité qui «part du milieu du langage», comme l'écrit Paul Ricœur: «Au contraire des philosophies du point de départ, une méditation sur les symboles part du plein du langage et du sens toujours déjà là; elle part du milieu du langage qui a déjà eu lieu et où tout a déjà été dit d'une certaine façon; elle veut être la pensée, non point sans présuppositions, mais dans et avec toutes ses présuppositions. Pour elle, la première tâche n'est pas de commencer, c'est, du milieu de la parole, de se ressouvenir.²⁰»

Donald Phillip Verene, définissant Vico comme «l'oiseau de Minerve de la Renaissance»²¹, fait porter notre attention sur le fait que l'idée d'une restauration du passé, à travers la reprise et l'approfondissement des principes conducteurs de la raison classique, qui caractérise la pensée de la Renaissance, la conception d'une continuité idéale entre le passé et le présent, deviennent chez Vico hautement problématiques: la tradition ne peut pas être conçue comme relève et accomplissement de l'ancien, ni réduite aux «ombres exsangues du passé» selon l'expression de Dilthey, mais elle exige que l'on prenne en compte le «comportement réflexif vis-à-vis de la tradition» (Gadamer) et que soit pensée la répétition, dans les événements historiques, des modes de manifestation et de modification de l'histoire en tant que telle. Dans la troisième section du premier livre de la *Scienza Nuova* de 1744, intitulée *Des principes*, après s'être insurgé contre la «boria» (l'arrogance) des nations, dont chacune se considère comme la plus ancienne au monde, et contre la vanité des savants qui prétendent que leurs opinions soient aussi vieilles et immuables que le monde, Vico écrit: «Force nous est donc de faire comme s'il n'y avait pas de livres au monde»²². La tentative de Vico semble être ici la même que celle du poète, comme l'exprime René Char dans *La Parole en archipel*: «le poète, le grand

Commenceur, le poète intransitif», qui fonde un monde à partir de l'ouverture originaire de la parole. Mais aussitôt après Vico signifie une autre tâche pour la pensée : «Au milieu de ces ténèbres qui couvrent les temps les plus reculés de l'antiquité, apparaît une lumière qui ne peut s'éteindre, une vérité qu'on ne peut révoquer en doute : le monde civil est certainement l'œuvre de l'homme, et par conséquent on peut, on doit en retrouver les principes dans les modifications de son intelligence même (*le modificazioni della nostra medesima mente umana*).²³ » La distance de l'acte originaire de constitution du «monde civil», implique pour la pensée la nécessité de répéter, dans un horizon historique nouveau, l'ouverture sans pouvoir prétendre s'identifier à elle. Après avoir rappelé le projet de *La Scienza nuova*, qui consiste dans «une analyse minutieuse de la pensée humaine relativement aux nécessités et aux besoins de la vie sociale», Vico écrit : «Il y a un autre aspect important de cette science, celui d'une histoire des idées humaines d'après laquelle procède la métaphysique de l'esprit humain ; nous avons posé dans un de nos axiomes que la science doit toujours prendre pour point de départ l'époque où commence le sujet qu'elle traite. En vertu de ce principe, la métaphysique qui est la reine des sciences, doit avoir pour origine l'époque où les primitifs pensèrent pour la première fois en hommes et non point celle où les philosophes commencèrent à discuter les idées des hommes.²⁴ » La «boria de' dotti», la «suffisance des savants», consiste, pour Vico, dans la croyance que les idées et les institutions sont le produit d'une nature humaine inaltérée dans le temps, dans le préjugé de la raison qui «ne pouvant se faire aucune idée des choses humaines et lointaines, les juge selon les choses présentes et qui lui sont bien connues»²⁵. En rejetant un *chez-soi* comme acte originaire de l'activité philosophique, ainsi que la

simple constatation des régularités dans le monde social et historique, Vico affirme la nécessité de la part de la philosophie de trouver la véritable rencontre avec le «passé», avec l'ouverture de la «première fois».

La catégorie centrale de la philosophie de Vico est celle de la *compréhension* qui commence à devenir digne de question par elle-même, au lieu d'être considérée uniquement comme une des catégories de l'*herméneia* médiévale ou comme un outil technique de persuasion. L'homme est le seul être qui puisse comprendre ce qu'il fait et ne pas se contenter de la domination pratique, qui s'attarde à interroger la relation avec les principes et non pas d'abord à s'assurer de leur permanence et disponibilité. Au-delà de l'accumulation de documents sur les différentes formes du passé, la tradition est conçue par Vico comme le lieu des expériences fondamentales de l'être et de leur variabilité, lieu où s'exerce ce qui n'est pas un idéal de connaissance propre à l'esprit «tardif», mais la forme originaire d'accomplissement de l'être-au-monde.

L'articulation des trois tonalités fondamentales, « *senso* », « *fantasia* », « *ragione* » dans chaque moment historique, la domination particulière de l'une sur les autres, caractérisent les époques historiques, et sur ces expériences originelles de l'être Vico porte toute son attention : «Les hommes sentent d'abord sans porter leur réflexion sur l'objet de leurs sensations; ils réfléchissent ensuite l'âme troublée et agitée, et arrivent enfin à la pensée purement réfléchie. ²⁶ » Le passage au stade de la «raison déployée» s'accompagne d'une perte : celle de la puissance de la force de l'imagination, comme celle-ci a déjà perdu l'originaire rapport d'immediateité sensible au monde. Chaque époque et chaque ordre culturel développent leurs propres possibilités, leurs particularités et leurs limites, qui se répètent dans le développement corres-

pondant de chaque cycle composant l'«histoire idéale éternelle». Mais si l'époque de la raison déployée, «la ragion umana tutta spiegata», surgit en dernier, après l'âge dominé par les sens et l'âge de l'imagination, celle-ci n'est conçue en aucun cas par Vico comme une dégradation et un déclin, ni comme position privilégiée qui dépasse et accomplit les époques précédentes, mais comme l'occasion pour la pensée d'écouter sa provenance essentielle, de trouver l'accès à ce qui a été recouvert, à la fois par l'illusion de retrouver une «sagesse enfouie» dans les «fables anciennes» et par le mépris de la pensée critique «moderne» pour les formes aurorales de la pensée. Dans un autre article, *L'originalité philosophique de Vico*, D.P. Verene écrit : «Le facteur temps rend tragique l'imagination reminiscente (*fantasia reminiscente*), car, comme dans une tragédie, l'origine ne peut jamais se résoudre dans un point de réalisation finale. L'imagination primitive n'est jamais tragique. Ses structures sont immédiates, ses créations sont des combinaisons immédiates de mémoire immédiate, forme de l'imagination et combinaison immédiate de l'invention. Le temps est présent mais caché à la vue. Dans l'imagination reminiscente la création est de deuxième ordre, et le temps sépare le contenu évoqué de son plein accomplissement. Ce que fait l'histoire idéale éternelle est de tenter d'assigner un lieu au temps. ²⁷ » La pensée remémorante de Vico, contrairement aux époques dominées par le mythe vivant, implique que le retrait du sens soit éprouvé comme tel, pour pouvoir donner à la tradition un nouveau questionnement, au lieu de prétendre à la reprise et à la conservation d'un sens objectivé et disponible. C'est ce point de départ nouveau, où l'histoire est la manifestation du sens, l'œuvre son effectuation et le «cours» et le «recours» ses conditions d'intelligibilité, qui caractérise la pensée de Vico.

La rhétorique, revendiquée par Vico dans les Discours et notamment dans le *De nostri temporis ratione studiorum* comme éducation à la richesse des significations du monde, art de lire les textes en les réactualisant dans de nouvelles configurations de sens, connaît un infléchissement vers la compréhension des traces du passé qui puisse leur rendre les propos de vie qui les animent, vers cette unité de philologie et de philosophie, qu'est le projet de l'œuvre majeure de Vico. La *Scienza nuova* remonte à l'ouverture origininaire du langage, déplaçant l'ancienne querelle entre philosophie et poésie, entre l'interrogation philosophique qui s'adresse au *vrai* et la philologie, attentive à la richesse et à la mobilité du sens en acte, afin de retrouver leur source commune²⁸ : la tâche de faire accéder l'homme à son humanité la plus propre. Dans le quatrième chapitre du Livre II, *De la sagesse poétique*, Vico procède à une critique de la mythologie locale, de l'auto-affirmation des nations qui prétendent revendiquer le privilège de l'invention de l'écriture. Refusant la thèse d'une sublime sagesse de l'Égypte soutenue par la tradition hermétique de la Renaissance et du XVII^e siècle, par Plotin, Ficin, et ensuite par le Père Kircher, l'idée d'une vérité qui doit rester cachée aux profanes, Vico rappelle que les hiéroglyphes ne sont pas l'apanage d'une seule nation mais qu'ils appartiennent à des civilisations différentes et lointaines et que c'est la *logique poétique* qui préside à leur invention, moyen non pas de cacher des vérités mais de transmettre la pensée²⁹. En refusant la «théologie poétique» qui prétend chercher la révélation du divin caché dans les images poétiques des anciens, Vico reconduit la question de l'origine à la différence, non à l'appropriation locale de la part de nations ou groupe d'intérêts spécifiques, il renvoie à ce qui fonde l'humanité et non à une hiérarchie fixe des institutions humaines. Avec une étymologie de

fantaisie, c'est-à-dire qu'elle touche un nœud de questions essentielles, Vico fait remonter l'humanité de l'homme à l'*étymon* «humare» : ensevelir, mettre en terre. Dans la naissance des sépultures, Vico voit le sens inaugural d'un lieu soustrait à l'indifférencié, à travers lequel l'homme institue un sens là où il n'y a qu'un environnement, procède à une reprise qui fait de l'événement neutre et biologique de la mort une relève mémorielle. Dans cette institution de rites funéraires se dit la présence de la communauté des vivants et des morts, la formation des cités au lieu même où il pourrait n'y avoir, somme toute, que le néant. L'étymologie marque le surgissement et le changement du sens de l'être, de ses structures fondatrices qui s'incarnent et se modifient dans les événements empiriques et la parole porte témoignage de cette métaphore originaire, de l'acte primordial de la parole qui introduit la nouveauté du sens.

Dans la section *Des éléments* du premier livre de *La Scienza nuova*, Vico écrit : «Les choses se sont succédé dans l'ordre suivant : d'abord les forêts, puis les cabanes, les villages, les cités et enfin les académies savantes. C'est là un autre principe important d'étymologie; car c'est selon cet ordre des choses que doit être établie l'étymologie des termes indigènes; on peut le voir par exemple de la langue latine dont la plus grande partie des mots a des origines barbares et agrestes. C'est ainsi que «*lex*» dut signifier d'abord «récolte de glands»; d'où dérive «*illex*» ou «*illex*» pour désigner le chêne, l'arbre qui produit le gland, nourriture des porcs; de même «*aquilex*» a dû désigner celui qui recueille les eaux. «*Lex*» signifia par la suite «récolte de légumes» et donna par dérivation le terme «*legumina*». À une époque où l'on n'avait pas encore trouvé les lettres nécessaires à la rédaction des lois, «*lex*» servit ensuite à désigner — et cela par l'effet d'exi-

gences sociales — la réunion des citoyens ou assemblée publique; c'est-à-dire que la présence du peuple constituait la loi et garantissait les testaments établis « *calatis comitiis* », dans les comices convoqués. Enfin, l'action de recueillir les lettres pour en faire des groupes ou paroles, fut appelée « *legere* »³⁰.

L'étymologie, « *storia di cose* » comme l'appelle Vico, rend à la « racine » des linguistes la motte de terre sans laquelle il n'y a pas de parole vivante, tout au plus des langues appliquées et techniques. Du tri initial à la récolte, à la réunion et constitution de la communauté civile, chaque événement de parole essaime comme donation active de sens. La loi n'est pas d'abord et essentiellement une règle de conduite, norme de justice ou relation abstraite, mais l'*ethos*, le mode d'être du « *sensus communis* ». Métaphore vive³¹, la parole ouvre des sens inédits et pourtant déjà impliqués, elle dégage le sens à travers ce qu'il a pour fonction de l'occulter. Le « *legere* » ne prétend pas avoir créé le rassemblement initial; le sens final s'éclaire par le sens initial, à son tour ce dernier s'explicité par le sens final. La parole est en rapport avec ce fond du réel, d'autonomie totale, qui ne peut être fondé qu'après coup par l'universel logique, comme le veut la métaphysique de la certitude, ou bien dissout dans l'activité de la pensée ou de l'action, comme le prétendra l'idéalisme. La philosophie de Vico garde l'hétérogénéité des fins, la différence entre l'événement et son sens qui demeure en retrait. Ainsi l'homme et ses institutions ne « progressent » pas, mais ils sont à chaque moment en relation avec la temporalité originaire, événement dont non seulement l'interprétation demeure ouverte mais qui n'existe pas hors de la répétition, de l'*œuvre* politique, historique et langagière. C'est ainsi qu'il faut comprendre la revendication, chez Vico, d'une « logique poétique » généralisée qui

ne concerne pas uniquement la création langagière au sens restreint, mais aussi la religion, les institutions, les pratiques multiples du sens. L'organe de la connaissance n'est pas la raison, comme elle vient se déterminer à l'époque de la science de la nature en tant que faculté générale possédée par tous les hommes, mais le « *sensus communis* » dit Vico ³², l'*idion tou anthropou* qui s'actualise dans l'échange concret des hommes, par cette médiation créatrice du langage qui constitue la communauté, implication perpétuelle d'erreur et de vérité, d'illusion et de certitude, principe de création des sociétés civiles, comme le rappelle Luigi Pareyson : « Le "*sensus communis*" est le fondateur des communautés humaines et l'incarnation historique de la vérité et donc signe originaire ontologique de l'homme et du caractère révélateur de sa pensée. ³³ »

La rhétorique classique trouvait son lieu naturel dans la *polis*, dans l'activité publique qui était son enjeu et son support ; l'interprétation du passé chez Vico ne peut plus uniquement revendiquer, comme c'était encore le cas dans le *De nostri temporis*, le rôle privilégié de la rhétorique, car séparé de l'exercice naturel, de sa propre pratique historique, le savoir des *topoi*, des *loci*, ne donne plus une éloquence effective, mais risque de devenir un lexique fait d'enveloppes formelles, une nouvelle « sophistique ». Il ne s'agit pas, pour nous, de répéter, à la suite de Bertrando Spaventa, que Vico est le véritable précurseur de toute la pensée allemande, mais de reconnaître, comme Karl Otto Apel, qu'il y a chez Vico la naissance de la « philologie transcendante », la première affirmation dans la pensée moderne de la dimension historico-herméneutique du langage ³⁴.

La langue, comme Vico le montre dans la *Scienza nuova*, est la forme des formes, non pas résultat d'une civilisation et

véhicule de la culture mais condition de celle-ci, élément dans lequel nous vivons, d'où l'impossibilité de la réduire à l'objectivité. Chaque culture possède ses propres références, répond d'une façon spécifique au fond obscur de l'*ingens sylva*, résulte d'un équilibre précaire qui sera modifié par un état différent de la question et de la réponse, mais l'unité des formes culturelles est donnée par la possibilité de compréhension, par le fait même qu'il y a changement *et* nouvelles réponses. Le changement permet aux civilisations, à leurs mythes, à leurs institutions, de devenir compréhensibles grâce à la *fantasia*, à l'imagination remémorante. Le dialogue entre les différentes époques, la relance des tentatives d'intégration et la claire conscience des limites de *chaque monde*, sont rendus possibles par la communauté des principes. Ce qui fonde la spécificité de chaque culture s'avère être ce qui l'ouvre à la compréhension de la part d'autres cultures. Il n'y a donc pas chez Vico une vision des civilisations comme monades culturelles, mais l'affirmation que toute civilisation est une forme spécifique d'incarnation des *arkhai*, des schèmes fondamentaux à travers lesquels s'explicite l'action. L'hétérogénéité des cultures ne dissout pas l'universel dans le relativisme historique, elle le garde comme tension vers les *principes*.

Dans le quatrième livre de la *Scienza nuova*, intitulé *Du cours que suit l'histoire des nations*, Vico prend l'exemple dans l'histoire romaine de la loi des XII Tables, qui légalise la propriété des terres octroyées par les nobles aux plébéiens mais que ces derniers ne pouvaient pas à leur tour léguer en héritage. Considérés comme étrangers, ils voyaient ces terres retourner, après la mort des premiers bénéficiaires, aux mains des nobles. Les plébéiens exigèrent le « *connubium* », le mariage légal, qui leur assurait la citoyenneté et la possibilité de léguer leur biens. Et ici vient une remarque philologique

essentielle : «Mais les érudits, trompés par les écrivains politiques qui estimaient que Romulus avait fondé Rome sur le modèle de nos cités, ignorèrent que la plèbe des cités héroïques avait été, de longs siècles durant, considérée comme étrangère et obligée en conséquence de ne connaître que la seule union naturelle; ils ne remarquèrent donc pas qu'ils donnaient une interprétation impropre et fautive à un fait dont la traduction latine elle-même était curieuse car une expression historique dit "*plebei tentarunt connubia patrum*" mais c'est pour signifier, comme nous l'avons dit, "*cum patribus*"; les lois relatives au mariage disent en effet, pour prendre un exemple : "*patruus non habet cum fratris filia connubium*". S'ils l'avaient donc remarqué, ils auraient compris que les plébéiens ne demandèrent pas le droit de contracter mariage avec les nobles mais celui de contracter entre eux des mariages solennels, chose réservée à la noblesse.³⁵ » La revendication plébéienne ne porte pas sur un droit identitaire, ni uniquement et en premier chef sur la possession des terres qu'ils labourent, mais sur la reconnaissance du partage des principes, de la possibilité que les mariages contractés soient considérés, au même titre que ceux des nobles, comme «solennels», pour que l'on cesse de considérer que les patriciens et les plébéiens n'ont pas *les mêmes dieux*, la même appartenance à la communauté du langage. La civilisation pour Vico est liée au dévoilement *et* au revoilement du mystère des origines, des gestes archaïques de l'homme qui institue des autels, prend femme et enterre ses morts. «Observons les peuples barbares aussi bien que civilisés, séparés par d'immenses intervalles de temps et d'espace, fondés séparément les uns des autres; ils sont tous fidèles aux trois coutumes humaines suivantes : tous ont une religion, chez tous, les hommes contractent des mariages solennels et

ensevelissent leurs morts; et dans toutes les nations, les plus sauvages soient-elles, il n'est pas de manifestations qui en célèbrent avec plus d'éclat et de solennité que la religion, le mariage et les sépultures. Or, nous avons vu que "des idées uniformes nées chez des peuples inconnus les uns des autres, doivent avoir un fonds commun de vérité"; il faut donc que ces nations aient appris que l'humanité a partout commencé par ces trois coutumes et que les nations doivent les observer religieusement pour que le monde ne retombe pas dans la barbarie primitive et ne se recouvre de forêts. C'est pourquoi nous faisons de ces trois coutumes éternelles et universelles les trois premiers principes de cette Science.³⁶» La civilisation se perpétue comme appropriation et transformation du sens des gestes fondateurs. Ces conditions transcendantales de la société civile (la religion, le mariage, l'enterrement) différencient la communauté humaine de l'errance bestiale. S'il existe une inégalité constitutive dans la lutte pour la vie, s'il y a relance perpétuelle dans la lutte pour la domination qui ne s'identifie pas à une race, à une nation ou, comme plus tard, à une classe sociale, Vico revendique en priorité l'égalité des hommes par rapport aux *arkhai*, aux principes : la possibilité d'ouverture au divin qui s'ouvre, la possibilité de transformer l'égoïsme et l'utilitarisme en « *conatus* », qui désigne chez Vico l'effort de retenir les impulsions, la prise en charge de la liberté en sa responsabilité, qui précède ontologiquement tout contrat social³⁷, l'*autre* versant de la « subjectivité »³⁸, de l'*appetitus* comme principe fondateur du réel. Ces ouvertures continuent d'agir au-delà de leur apparition dans le temps et pour se manifester elles demandent la répétition mémorielle. Ce qui fait retour est la *possibilité* en tant que telle et non pas sa représentation, qui se borne à prendre en vue le temps objectivé, privé de la possibilité qui en détermine les condi-

tions d'apparition. L'inégalité des races et des classes, la lutte pour la domination sont secondes eu égard à l'historicité fondamentale dans laquelle tous les mouvements d'enracinement, de conflit, de projet peuvent devenir manifestes; secondes vis-à-vis du rapport de l'humain aux formes transcendantes, conçues comme le commencement dans toute sa vigueur et sa force, qui deviennent, chez Vico, l'affaire de chacun. L'erreur que Vico impute aux penseurs du «droit naturel», à Grotius, à Pufendorf, est de croire que «l'égalité naturelle dans ce qu'elle a de plus parfait, avait pu être comprise par les nations païennes encore à leurs débuts»³⁹. S'il est vrai qu'historiquement il n'y eut, selon Vico, que «quelques-uns d'entre ces géants» qui furent touchés par le phénomène du tonnerre⁴⁰, par cet ébranlement de la vie générique qui est à l'origine du rapport au temps, et que ceux-ci devinrent les «fondateurs de la civilisation païenne», l'«égalité naturelle» appartient ontologiquement à la liberté des principes eux-mêmes, elle se rattache au *verum* plutôt qu'au *certum*⁴¹ et s'actualise pleinement lorsque les hommes peuvent parvenir à la compréhension de la véritable nature des choses. Tandis que «les hommes à courte vue rapportent le droit aux termes seuls de la loi», et que l'égalité civile demeure la «gardienne fidèle des termes des prescriptions et des lois»⁴², l'égalité naturelle, qui se manifeste à des époques plus tardives de la civilisation, «consiste dans une application de la sagesse aux nécessités de la vie, car, entendue dans son sens le plus large, la sagesse n'est que l'art de faire un usage naturel des choses»⁴³. La justice ne se confond pas avec le droit positif, elle n'est pas un concept moral mais la tonalité fondamentale qui régit originairement la relation au Tout, au même titre que la langue ne transmet pas uniquement les formes de la domination, elle en est l'enjeu perpétuel, elle «corrige la loi, dans la

mesure où celle-ci se montre insuffisante, en raison de son caractère général»⁴⁴ et se remplit de contenus concrets, juridiques, économiques et sociaux, dans et par le temps. La «raison» est le mouvement de la remontée que chaque civilisation accomplit vers les fondements qui l'ont rendue possible. Une raison herméneutique donc, qui ne sépare pas les «bons» préjugés des «mauvais», ceux qui permettent d'entrer en relation avec les principes et ceux qui en sont un obstacle.

Comme le montre H. G. Gadamer dans les pages consacrées à Vico et à l'histoire du concept de *sens commun*⁴⁵, la «méthode» ne peut pas se revendiquer comme paradigme universel de la raison. L'équation du *verum* et du *factum*, principe d'intelligibilité et d'existence du réel, que Vico avait mis en lumière dans le *De antiquissima italorum sapientia*, connaît dans *La Scienza nuova*, son ultime métamorphose : la conversion du *verum-aequum*, déjà ébauchée dans le *De nostri temporis studiorum ratione* et prolongée par la reconnaissance que la justice est le principe dynamique de l'*auctoritas civilis* et la clé de compréhension de toute l'histoire romaine, comme Vico l'avait définie dans le *Droit universel*⁴⁶ de 1720. L'équité ne relève pas de l'*uniformité*, ni de l'égalisation des conditions comme le voulait la philosophie du XVIII^e siècle, elle est institution *fantastique*, postulat poétique qui manifeste la réalité des rapports non-sensibles entre les hommes, les «droits», et la nécessité de construction du «monde commun» grâce à l'activité politique⁴⁷. «L'ordre des idées procède selon l'ordre des choses», écrit Vico et cela signifie que la logique est postérieure aux faits, que l'instance ontologique précède l'instance critique et que ce n'est pas le concept mais la *chose* qui guide l'effectuation de l'histoire des hommes, c'est-à-dire les conditions sociales et historiques. La provenance des *arkhai*, des axiomes, demeure inobjectivable

parce qu'elles ne sont pas des causes, des *aitia*, mais des conditions qui ne peuvent ni progresser, ni être remplacées dans la mesure où elles sont la source originaire des causes elles-mêmes, comme l'avait déjà souligné Aristote ⁴⁸. La parole poétique est en relation inépuisable avec la puissance de différenciation des principes (ouverture au divin, exercice de la liberté, relation effective de la mémoire et de l'imagination), le poétique étant le maître-mot du devenir du sens chez Vico, la dimension transformatrice du temps qui accueille l'être en sa venue mystérieuse et étonnante, dérangement et créatrice de nouveaux ordres. Le poétique possède chez Vico le sens originaire de soubassement des fondations stables. Ouverture à l'inquiétant comme sens originaire du monde, la *logique poétique* est *mimésis* non d'un objet donné mais du *devenir œuvre* de l'activité humaine, elle n'est pas uniquement l'essence de l'art mais de l'œuvre humaine en général, de ce libre jeu qu'est le «monde». Il y a donc chez Vico l'éclosion d'une *autre voie* de la modernité, caractérisée, selon Apel, par le «projet de fondation poétique de la réalité mondaine» ⁴⁹.

La revendication du rôle de la rhétorique et de la philologie comme apprentissage de la limite qui garde intacte la capacité du sens, qui traversait les premières œuvres et la fidélité de Vico à «une éloquence éprise de justice» ⁵⁰, acquièrent leur sens véritable dans *La Scienza nuova* à travers la constitution d'une herméneutique de l'histoire, qui conserve dans la parole et par la parole la mémoire de la stupeur primitive de l'homme face au mystère de l'origine du monde et de la difficulté qu'il a fallu pour pouvoir le nommer et le faire devenir «monde commun».

En opérant le passage de l'*ars rhetorica* au monde de l'œuvre, de l'art du discours à l'interrogation sur la parole, *La Scienza nuova* nous rappelle que «la conclusion dernière

RICCARDO PINERI

sera que cette science porte avec elle le goût de la piété; ne point être pieux c'est se détourner de la sagesse»⁵¹. La piété est la tonalité qui, provenant des tréfonds de l'être, touche le réel en son fond. Cette «sagesse» de la *pietas* pourrait bien être le nom, aujourd'hui encore, de l'articulation du «sens», de la «*fantasia*» et de la «raison».

Riccardo PINERI

NOTES

1. G. Tagliacozzo, «Une "Unité du savoir" de type vichien», in *Les Études philosophiques*, n°3-4, juillet-décembre 1968, p. 385-405.
2. P. Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris, Fayard, 1961.
3. «De l'époque de la Renaissance et en parfaite correspondance avec son siècle, Vico a hérité la tâche de la fondation critique du savoir, ainsi que l'attitude humaniste. Dans la crise de l'hégémonie de la science physico-mathématique, tandis que s'affirment les sciences de la vie, il a ressenti l'urgence d'une réflexion rigoureuse sur l'homme, et sur les produits de l'homme, sur la signification des œuvres de l'homme, voire des hommes en société», E. Garin, «Vico e l'eredità del pensiero del Rinascimento», in *Vico oggi*, a cura di A. Battistini, Rome, Armando, 1979.
4. Cette thèse sera reprise et prolongée par Gentile qui, tout en affirmant «l'italianità particolare» de Vico, écrit : «La mentalité de Vico s'explique mieux dans son développement si on la relie à la pensée italienne de la Renaissance, plutôt qu'à celle de ses contemporains», G. Gentile, *Studi vichiani*, Firenze, Sansoni, 1968, p. 106.
5. «Échappe à De Sanctis le rythme de cette recherche, ainsi que tous les grands thèmes de la bataille théorique conduite déjà par les philosophes humanistes du Quattrocento : leur "philologie", le discours sur les "fables anciennes" et sur la poésie; la réflexion sur les langues et l'imagination, sur les coutumes des différents peuples et sur la vie civile; les thèmes qui, banalisés dans le Cinquecento, écartés ou mis dans une autre perspective au XVII^e siècle, émergeront avec une nouvelle force au siècle suivant», E. Garin, «Vico e l'eredità del pensiero del Rinascimento»,

- op. cit.*, p. 71. Sur la question de l'héritage humaniste de Vico cf. E. Garin, *L'umanesimo italiano*, Bari, Laterza, 1994.
6. E. Grassi, *Vico and Humanism*. trad. it. d'A. Verri, *Vico e l'Umanesimo*, Guerini e Associati, Milan, 1992, p. 128. Pour l'importance d'Ernesto Grassi dans le renouveau des études vichiennes cf. *supra* l'article d'Alain Pons.
 7. J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, éditions de Minuit, 1967, p. 112.
 8. *Ibid.*, p. 120.
 9. Cité par H. G. Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, éditions du Seuil, 1996, p. 39.
 10. «Omne quod homini scire datur, ut et ipse homo, finitum et imperfectum.» (Tout ce qui est donné à l'homme de savoir, est, comme l'homme lui-même, fini et imparfait.) G. B. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, in G. B. Vico, *La Scienza nuova e altri scritti*, Turin, UTET, 1976, p. 135.
 11. Cf. B. De Giovanni, «Il "De nostri temporis studiorum ratione" nella cultura napoletana del primo Settecento», in *Omaggio a Vico*, Naples, Morano, 1968, p. 141-192.
 12. M. de Montaigne, *Essais*, I, 51.
 13. «Ceux qui ont le raisonnement le plus fort, et qui digèrent le mieux leurs pensées, afin de les rendre claires et intelligibles, peuvent toujours le mieux persuader ce qu'ils proposent, encore qu'ils ne parlent que le bas-breton, et qu'ils n'eussent jamais appris de rhétorique», R. Descartes, *Discours de la Méthode*, I, 9.
 14. E. Grassi, *Vico e l'Umanesimo*, *op. cit.*, p. 36.
 15. «L'homme est cet être qui n'a pas d'essence, hormis le fait de ne pas avoir d'essence», Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*.
 16. E. Kant, *Idées d'une histoire universelle au point de vue cosmo-*

- politique*, VIII, *Ceuvres philosophiques II*, Paris, Gallimard, 1985, p. 188.
17. G. B. Vico, *La Scienza nuova e altri scritti*, *op. cit.*, p. 146.
18. «Les choses vraisemblables se tiennent presque au milieu du vrai et du faux; la plupart du temps elles sont vraies, rarement elles sont fausses», G. B. Vico, *ibid.*, p. 140.
19. «Il faut renforcer, chez les jeunes gens, le sens commun pour qu'ils n'aboutissent pas, à l'âge mûr et dans la vie pratique, à des attitudes étranges et arrogantes. Comme en effet la science naît de la vérité et l'erreur de la non-vérité, ainsi le sens commun naît du vraisemblable», *ibid.*, p. 140.
20. P. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Paris, éditions du Seuil, 1969, p. 283.
21. D. P. Verene, «La filosofia vichiana dell'umanità», in *Leggere Vico*, Milan, Spirali Edizioni, 1982, p. 169.
22. G. B. Vico, *La Science nouvelle*, trad. fr. d'Ariel Doubine, Paris, Nagel, 1953, §330, p. 101.
23. G. B. Vico, *La Science nouvelle*, *op. cit.*, §331, p. 101.
24. *Ibid.*, §347, p. 109.
25. *Ibid.*, §122.
26. *Ibid.*, §218, p. 79.
27. D. P. Verene, «L'originalité philosophique de Vico», in *Vico oggi*, *op. cit.*, p. 108.
28. «La philosophie s'attache à la raison, source de la science du vrai, la philologie se fonde sur l'autorité qui émane du libre arbitre et qui assure la conscience du certain», SN §138.
29. Cette critique de la sublime sagesse égyptienne sera partagée également par Herder qui, dans son livre *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, après avoir nommé les pyramides

«masses privées de pensée» (*Gedankenlose massen*), écrit : «Les hiéroglyphes autorisent si peu à conclure à une profonde sagesse des Égyptiens qu'à l'inverse ils prouvent le contraire. Les hiéroglyphes sont le premier essai rudimentaire de l'intelligence humaine encore dans l'enfance en train de chercher des signes pour expliquer sa pensée; les sauvages les plus incultes d'Amérique avaient autant d'hiéroglyphes qu'ils en avaient besoin; car les Mexicains ne furent-ils pas capables d'annoncer à l'aide d'hiéroglyphes même la chose la plus inouïe pour eux, l'arrivée des Espagnols?» Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, trad. fr. de M. Rouché, Paris, Aubier-Montaigne, 1962, p. 211. Il est remarquable que ces *idola* d'un ancien savoir qu'il aurait été nécessaire de cacher aux autres nations, reviennent au cœur de la fondation cartésienne de la modernité : «Mais je suis convaincu que les premières semences de vérité, déposées par la nature dans l'esprit humain, mais que nous étouffons en nous en lisant et en écoutant chaque jour tant d'erreurs de toutes sortes, avaient tant de force dans cette rude et simple antiquité que, par cette même lumière de l'esprit qui leur faisait voir qu'il faut préférer la vertu au plaisir et l'honnête à l'utile, bien qu'ils ignorassent pourquoi il en est ainsi, les hommes ont eu des idées vraies de la philosophie et des mathématiques, quoiqu'ils n'aient jamais pu acquérir parfaitement ces sciences mêmes... Mais je crois volontiers que par une malice mauvaise ces auteurs l'ont ensuite cachée, eux-mêmes; car, ainsi que beaucoup d'artisans l'ont fait, cela est certain, pour leurs inventions, ils ont craint peut-être, qu'étant très facile et simple, leur méthode ne perdît de son prix une fois divulguée», R. Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, IV

30. G. B. Vico, *La Science nouvelle*, *op. cit.*, § 239-240.

31. «Le "lieu" de la métaphore, son lieu le plus intime et le plus

ultime, n'est ni le nom, ni la phrase, ni même le discours, mais la copule du verbe être», P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 11.

32. «Le sens commun est un jugement sans réflexion communément porté par tout un ordre, par tout un peuple, par toute une nation, par le genre humain tout entier», SN §142.
33. L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Milan, Mursia, 1982, p. 225.
34. «Le concept de langage que le philosophe italien de l'histoire postule d'une façon herméneutique pour l'âge primitif de l'humanité, va essentiellement au-delà de la notion humaniste de langue comme éducation et rencontre ce concept créatif de langage comme révélation qui a été annoncé comme programme par la tradition de la mystique allemande du *Logos* et qui a débouché dans le "mouvement allemand"», K. O. Apel, *L'idea di lingua nella tradizione dell'Umanesimo da Dante a Vico*, trad. it. de L. Tosti, Bologna, Il Mulino, 1975, p. 407.
35. G. B. Vico, *La Science nouvelle, op. cit.*, §987.
36. *Ibid.*, §333.
37. «Ces premiers hommes, futurs fondateurs des nations païennes, devaient penser sous l'impulsion de violentes passions, tout comme les bêtes. C'est pourquoi nous devons, pour commencer, avoir recours à une métaphysique vulgaire que nous avons esquissée dans les axiomes et que nous montrerons avoir constitué la théologie des premiers poètes; cette métaphysique nous aidera à évoquer ce qui dut être la pensée terrifiante de la divinité qui mit un frein aux passions humaines. C'est de cette pensée que dut naître l'effort (*conato*) propre à la volonté humaine qui lui permet de mettre un frein aux impulsions que le corps imprime à l'âme; le sage le réprime totalement, l'homme social doit en faire au moins un meilleur usage», SN §340.

38. «L'effort (*conatus*) par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose», B. Spinoza, *Éthique*, 3, VII.
39. G. B. Vico, *La Science nouvelle*, *op. cit.*, §329.
40. «Le ciel enfin gronda et, dans un fracas épouvantable, précipita la foudre car c'était la première fois que l'atmosphère se trouvait ainsi ébranlée. C'est alors que quelques-uns d'entre ces géants, les plus robustes, dispersés dans les forêts sur les sommets des montagnes — de la même façon que les animaux vigoureux qui y ont leurs tanières —, épouvantés et stupéfaits devant ce phénomène dont ils ignoraient la cause, levèrent les yeux et aperçurent le ciel», §377.
41. «On voit que les jurisprudences divine et héroïque propres à des époques barbares ont eu en vue le certain alors que la jurisprudence humaine qui est apparue aux époques de civilisation s'est attachée au vrai», SN, §941.
42. *Ibid.*, §328.
43. *Ibid.*, §326.
44. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, V, X, 7.
45. Cf. H. G. Gadamer, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, pp. 37-42.
46. «Toute la grandeur romaine [provient] de la garde du droit public de la part des patriciens, et du désir de parvenir à l'équité sur celui-ci de la part de la plèbe», G. B. Vico, *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1974, p. 702.
47. L'activité politique, comme la définit J. Rancière dans un texte récent, est «l'ensemble ouvert des pratiques guidées par la supposition de l'égalité de n'importe quel être parlant avec n'importe quel autre être parlant et par le souci de vérifier cette égalité», *La Méésentente*, Galilée, Paris, 1995, p. 53.
48. «Le mot de Cause a autant d'acceptions que le mot de Principe

LA PHILOSOPHIE DE VICO ENTRE RHÉTORIQUE ET HERMÉNEUTIQUE

(*arkbé*), attendu que toutes les causes sont des principes aussi. Un caractère commun de tous les principes, c'est d'être le primitif qui fait qu'une chose est, ou qu'elle se produit, ou qu'elle est connue», Aristote, *La Métaphysique*, δ , I, 1013 a.

49. K. O. Apel, *L'idea di lingua...*, *op. cit.*, p. 465.
50. «La philosophie à son tour devait donner naissance à l'éloquence, à une éloquence éprise de justice qui, en incitant les hommes à la vertu, devait leur inspirer les lois justes, fondement des états populaires», *La Science nouvelle*, §1101.
51. G. B. Vico, *La Science nouvelle*, §1112.

La Providence comme universel fantastique

1. *Un rapprochement inédit*

Le rapprochement entre ces deux termes — «Providence» et «universel fantastique» — n'est pas proposé par Vico, et on peut se demander s'il l'aurait autorisé. Non, peut-être, dans la mesure où il situe l'idée de Providence dans un contexte philosophique et rationnel, et parce qu'il souligne, par ce mot, sa fidélité à la religion chrétienne. Il ne range jamais les concepts et les figures de la «vraie religion» parmi les caractères poétiques, et ceci pour la bonne raison que les caractères poétiques sont des créations humaines, qui marquent l'histoire des nations païennes.

Je prendrai donc cette autorisation, ou bien, si vous préférez, cette liberté, et à vous de juger si mon raisonnement aura été correct.

2. *La Providence platonicienne*

Parmi les définitions que Vico donne de son œuvre il y en a une, à laquelle il tient beaucoup, et qui contient explicitement le concept : «théologie civile raisonnée de la Providence divine». Cette recherche s'efforcera de donner une explication, qui ne pourra venir qu'au terme de son chemin, de cette formule, et notamment du rapprochement que Vico fait entre l'idée de raison («théologie civile *raisonnée*») et celle de Providence.

Sous l'hommage apparent à la dévotion chrétienne, que Vico tient toujours à rendre indubitable, le concept de Providence, dans l'emploi qu'il en fait et même pour les sources qu'il cite, est enraciné dans une tradition tout à fait différente et même éloignée des sources scripturales et du magistère de l'Église. En effet, il ne tire pas ce concept de la tradition judéo-chrétienne, mais de la tradition gréco-romaine.

Vico a objecté maintes fois à Grotius et à Pufendorf (chrétiens, bien que protestants), aussi bien qu'à Selden, auquel il reproche une affection excessive pour les traditions juives, la faute d'avoir ignoré le rôle de la Providence dans le cours des nations, et il leur oppose les jurisconsultes romains qui l'ont posée, dit-il, au fondement du droit naturel (bien qu'il ne donne jamais de références exactes pour justifier cette dernière affirmation). L'idée de Providence se présente, dans le cadre intellectuel de Vico, comme une clé de voûte de la vraie religion, mais en même temps aussi, et surtout, comme le cas emblématique d'un article de foi pour parvenir auquel il n'est pas besoin de révélation divine.

En effet, lorsqu'il parle de Providence, Vico ne cite jamais aucune source chrétienne ou scripturale : Dieu, nous dit-il au début de la *Science nouvelle* de 1725, après la chute et la chute d'Adam et d'Ève, a instruit les Hébreux dans le «culte» de la Providence, et a condamné tout le reste du genre humain au travail, aux maladies et à la mort. Le «culte», cela veut dire la pratique pieuse, qui fait des Hébreux les gardiens de la vraie religion, non pas la sagesse. Quand il parle de sagesse («sapienza»), soit vulgaire des peuples, soit absconse des philosophes, il ne se réfère qu'au monde des païens. Donc ses sources, pour ce qui concerne le *concept* de la Providence, ne sont et ne peuvent être que païennes.

Les jurisconsultes romains, ai-je dit. Mais dans un ordre de priorité et d'importance, même avant eux, Vico reconnaît l'autorité d'un grand philosophe païen, Platon, auquel il reconnaît le mérite d'avoir placé la Providence divine au fondement de son système — et ceci en dépit de l'erreur capitale dans laquelle il est tombé en prêchant la communauté des femmes, donc en niant le principe monogamique des « mariages certains », l'un des trois sens communs de l'humanité des nations — à côté de celui de Providence divine et de celui de l'immortalité des âmes, qui oblige à l'enterrement des morts.

Ce rappel de Platon peut bien étonner, si l'on se souvient du fait que le concept de *prónoia*, Providence, n'est pas présent du tout dans les textes platoniciens, mais qu'il appartient plutôt aux stoïciens; Vico cependant n'aime pas se rappeler les stoïciens, et il s'en tient de toute évidence à Cicéron lorsqu'il les associe aux épicuriens en les rejetant avec eux en tant que partisans les uns du destin (*il Fato*) et les autres du hasard (*il Caso*) : deux principes qui excluent, l'un et l'autre, la Providence.

L'attribution d'une philosophie de la Providence à Platon ne se justifie peut-être que si l'on fait attention à l'interprétation qui a été donnée de Platon par un auteur qui est assurément du nombre des classiques à qui Vico emprunte le plus, et qui est Plutarque. Dans son *Perì eimarménés (Du destin)*, là où il donne un commentaire des passages des *Lois*, Plutarque propose en effet une interprétation qui ajoute avec insistance à la lettre platonicienne justement ce mot, *prónoia*, qui n'était pas contenu dans les textes cités¹. Il en résulte que l'œuvre du dieu, consistant pour Platon à ramener les choses du désordre à l'ordre afin de réaliser le bien, doit être considérée comme l'œuvre de la Providence. Plutarque se montre parfaitement conscient, en disant ceci, que le concept de Pro-

vidence est une adjonction qu'il fait, bien qu'il la juge parfaitement légitime. Et nous autorise à croire que ses lecteurs (Vico est du nombre) ont pu le suivre là-dessus.

Or la Providence vichienne se rattache à la *prónoia* du démiurge par le fait qu'elle s'identifie avec l'ordre, et que celui-ci découle d'elle. L'appartenance de Vico au contexte culturel de la religion judéo-chrétienne, il faut le répéter, ne peut pas nous tromper : il convient, au contraire, de remarquer que le concept qui dans un contexte chrétien devrait logiquement avoir un rôle central à la place du démiurge, celui du Dieu-créateur, est absent de son œuvre, de même que d'autres articles de foi fondamentaux du christianisme sont absents : par exemple l'idée du diable en tant qu'instigateur et responsable de la chute, et, de plus, l'idée même du Christ et de la Rédemption.

L'intervention divine dans le monde, pour s'en tenir à ce que la *Science nouvelle* en dit, n'est qu'une activité ordonnatrice, donc une activité qui se rapproche d'une façon presque complète de l'œuvre du démiurge platonicien ; la différence remarquable par rapport à Platon et à Plutarque, est dans l'objet de cette activité : chez Vico, à la différence des anciens, elle ne concerne pas l'arrangement des choses humaines, donc la conduite des cours des nations ; le modèle, tout à fait païen, est emprunté à eux, mais l'originalité de la *Science nouvelle* consiste dans la combinaison, tout à fait inédite dans l'histoire de la pensée, entre l'idée de la cyclicité historique (avec ses ascendants grecs, et bibliques aussi), et l'idée d'une intelligence divine dont la fonction essentielle se ramène à l'ordre :

«La Providence divine — nous dit Vico dans un passage de l'*Économie politique* — n'a point agi à la manière d'un tyran imposant ses lois ; présidant aux affaires humaines, elle

a plutôt agi en reine et ordonné cet état de famille selon les coutumes en usage.²»

3. *Le vrai poétique contre le vrai physique*

En tant que vérité, la Providence méditée par Platon est celée dans le fond de l'esprit humain.

C'est ce que nous dit Vico dès le début de sa première édition de la *Science nouvelle* (SN, 1725, I, 1) :

«Les fausses religions sont toute nées sur l'Idolâtrie... et l'Idolâtrie est née en même temps que la Divination, c'est-à-dire science vaine... Une telle science vaine, à partir de laquelle a trouvé son origine la Sagesse vulgaire de toutes les nations, cache en vérité deux grands *Principes du vrai* : le premier, qu'il y a une Providence divine et qui gouverne les choses humaines, le deuxième, qu'il existe chez les hommes le libre arbitre...» Et peu après (SN, 1725, I, 3) : «Seul le divin Platon médita sur une Sagesse cachée, qui puisse diriger l'homme selon les principes appris de la Sagesse vulgaire de la Religion, et des lois.»

Le «principe de vrai» qui est caché dans la vaine science de la divination, c'est-à-dire dans la science des poètes théologiens fondateurs des nations, est donc l'objet d'une redécouverte que le grand philosophe fait à l'époque de la raison développée : il ne s'agit pas d'un universel abstrait de la raison, auquel les anciens peuples n'auraient pas pu arriver, mais d'un vrai «poétique», du genre duquel Vico parle dans les axiomes concernant les fables :

«Le vrai Poétique est un vrai Métaphysique, par rapport auquel le vrai physique, qui ne s'y conforme pas, doit être considéré comme faux.³»

Dans l'axiome suivant, Vico formule le concept d'universel fantastique en ces termes :

«Les premiers hommes étant incapables de former les genres intelligibles des choses, il eurent comme nécessité naturelle de forger les caractères poétiques, qui sont certains genres, ou universels fantastiques auxquels peuvent se rapporter, comme à certains modèles, ou bien à des portraits idéaux, toutes les espèces particulières ressemblant à chacun de leur genre. ⁴»

Les universels fantastiques sont, d'un côté, le résultat inéluctable d'une incapacité : l'incapacité d'abstraction rationnelle des primitifs; mais de l'autre côté ils contiennent des vérités et ils *sont* des vérités. Et Vico s'étend jusqu'à attribuer à ces vérités, «poétiques», ainsi que nous venons de le voir, le pouvoir de falsifier le «vrai physique». Qu'est-ce que cela veut dire? Pour répondre à la question il faut considérer la polémique de Vico contre le cartésianisme et, plus en général, avec la philosophie scientifique du XVII^e siècle et de son temps, qui fonde ses certitudes sur la géométrie et sur les lois de la mécanique.

4. *Animisme contre mécanisme*

Rien n'éloigne Vico du rationalisme cartésien, et d'Hobbes et Spinoza aussi, plus que le choix raisonné de ne pas partir de l'ordre mais du désordre, pas de la clarté, mais des ténèbres, et de réagir à l'angoisse du chaos par la réhabilitation d'un principe animé comme facteur de la clarté et de l'ordre. La peinture du frontispice des deux dernières éditions de la

Science nouvelle montre le rayon de la Providence en premier plan, et sur le fond de ténèbres épaisses. Les origines de l'humanité sont plongées dans l'obscurité, et le premier des temps de la chronologie empruntée à Varron, qui précède le temps fabuleux et le temps historique, est le temps obscur.

Le chaos, qui provenait pour les poètes théologiens de la confusion des semences humaines et donnait lieu à l'errance des hommes primitifs à la façon des bêtes sauvages, en dehors de tout sens commun de l'humanité, voilà le point de départ de l'œuvre de la Providence et la limite que la science humaine ne saurait franchir; une limite au-delà de laquelle s'étend l'univers inconnu de la macro-histoire cosmique. En archéologue de l'humanité des nations, le savant vichien travaille sur les débris, les «rottami» des antiquités, il les compare, il recherche leur sens par la combinaison avec d'autres débris; il se confie aux fables anciennes comme à des morceaux séparés de leur corps originaire mais quand même intacts, et en fait ses «autorités». La philologie les replace dans leur lieu d'origine et la philosophie les interprète dans le dessein et dans le cours historique dont elles font partie; il ne parviendra jamais à la réappropriation complète du matériel bouleversé par le désordre du temps, mais il pourra, et c'est là son enjeu, maîtriser la raison interne et l'ordre intelligible de la totalité du cours.

Tout ceci, grâce à la Providence. Autrement dit, grâce à une option théorique qui donne à cette science et à cet ouvrage sa physionomie incomparable par rapport aux options théoriques dominantes de l'époque cartésienne : Providence, ordre providentiel dont une intelligence immanente est la productrice, c'est ce qui revient à dire animisme, un contre-courant héroïque en face du code mécaniste des sciences modernes.

Les mécanistes, eux, dont le modèle indépassable demeure Descartes, ont mis sur pied un idéal et une pratique de la science consistant dans le passage du simple au complexe : le point de départ doit être clair, d'une clarté indubitable ; faire de la science, cela revient à dire procéder de clarté en clarté, de la clarté des principes simples, à la clarté d'un univers complexe gouverné par des lois universelles que la raison maîtrise. L'éloignement de Vico par rapport à cette tradition récente consiste dans le point de départ, qui n'est pas le clair, mais l'obscur, non pas le simple, ni le composé de parties simples, mais le magmatique et le mystérieux.

La providence joue dans ce cadre le rôle d'un principe euristique et explicatif opposé à la mathématisation-mécanisation cartésienne. Il ne suffit pas de savoir que l'histoire des nations est faite par les hommes. Toute certitude scientifique n'est possible qu'à partir du présupposé de la présence de la Providence, et de sa conduite savante et imperscrutable pendant qu'elle opère ; une conduite que la nouvelle science de Vico sait déchiffrer grâce à un outillage mental autre que celui de la science des physiciens.

Ce qui est frappant en effet, et qu'il faut souligner, est le fait que ce principe, qui est un principe animiste, dont les intelligences grossières des primitifs étaient capables, est *le vrai principe*, tandis que les principes clairs des philosophes modernes, qui constituent dans la lettre et dans l'esprit de Vico le « vrai physique », sont *le faux*. Autrement dit, la « ragione dispiegata » se renverse dans la « barbarie de la réflexion », tandis que le vrai poétique de l'imagination des primitifs ne fait en dernière analyse qu'un avec le vrai métaphysique.

Par rapport au travail de la Providence-démiurge qui peut être reconduite donc à l'élaboration de l'ordre, celui de la

nouvelle science consiste dans le processus inverse : la philologie nouée avec la philosophie répète en reculant la démarche de la Providence, visant à restaurer le tissu des événements et des tournants de la vie des nations déchiré par le temps et par le désordre de la mort. Au fond de la peinture du frontispice, des ténèbres épaisses nous avertissent de l'incertitude, de l'obscurité des origines. Grâce à cette option, la sagesse absconse qui a été niée aux primitifs est retrouvée et transfigurée : cette intuition première de l'animation universelle, que les «bestioni» ont vécu lorsqu'ils furent effrayés et atterrés par la foudre, resurgit dans cette philosophie d'âges historiques mûrs, qu'est la philosophie de Vico.

Tout ceci nous ramène à l'univers mental de la logique poétique. Nous savons grâce à la théorie du retour que le caractère poétique des sciences n'est pas un stade à jamais dépassé de l'évolution historique mais, bien au contraire, une dimension de l'être barbare qui survit, de même que les fables anciennes, dans le temps historique de la raison scientifique développée, et qui est le point auquel on ne saura que revenir, par une loi secrète et inéluctable du mouvement historique.

5. L'universel fantastique à l'âge de la raison

Mais à quelle raison interne et à quelle loi devons-nous ce retour aux origines? Sommes-nous simplement en face du «ricorso» inéluctable de l'histoire des nations à leurs débuts?

Le problème est plus complexe. Si, comme on l'a vu, Platon et les jurisconsultes romains ont pu découvrir le principe de la Providence et s'y appuyer, cela veut dire qu'à l'âge de la raison développée il est tout à fait possible de comprendre le vrai poétique et l'universel fantastique, et de s'en servir. En effet, Vico attribue au droit romain le caractère d'un «poème

sérieux»⁵, c'est-à-dire d'une œuvre dans laquelle les éléments de l'imagination (le poème) sont mélangés et harmonisés avec les éléments de la réflexion pure (le sérieux).

Si on ne pouvait que s'en tenir à l'axiome⁶ qui donne comme une progression linéaire la transition humaine de l'âge de la sensation élémentaire à l'âge de la réflexion faite par la «*mente pura*»; et sur cet autre⁷, tiré de Spinoza, pour lequel «l'imagination est d'autant plus vive que le raisonnement est plus faible»; on pourrait conclure soit en faveur d'une progression unilinéaire (selon l'option prédominante de la *SN 1725*), soit d'une cyclicité (selon le modèle de la *SN 1730* et de la *SN 1744*) dans laquelle chacune des phases a son caractère propre, sans contamination des autres.

Vico nous donne cependant en plusieurs endroits la possibilité de réfléchir sur cette question complexe.

Dans la lettre à Gherardo degli Angioli de 1726, qui est un véritable manifeste de sa poétique, il reconnaît au jeune poète à qui il s'adresse quelques-unes des propriétés poétiques qui, dans les rédactions de la *Science nouvelle*, ne sont reconnues qu'à la barbarie : «cette imagination qui est la vôtre, vous conduit à entrer dans les choses mêmes que vous voulez exprimer, et à travers elle vous les voyez si vivement et vous les ressentez à tel point qu'elles *ne vous permettent pas de réfléchir*. . . avec une *sensibilité en rien diminuée par les philosophies d'aujourd'hui*, en rien affaiblie par des plaisirs efféminés, et donc avec une sensibilité robuste; et enfin, par les ombres de votre *mélancolie*, puisque à l'ombre les objets semblent plus grands qu'en vérité, avec une *sensibilité également grande* : laquelle doit par nature entraîner l'expression avec *grandeur, véhémence et sublimité*.⁸ » Le défaut de réflexion; le sens qui a gardé sa force non entamée par la nouvelle philosophie; la grandeur, la véhémence, la sublimité :

voilà autant de caractères de la barbarie, ce qui veut dire que le secret du poète moderne consiste dans le fait d'être le véhicule de qualités appartenant à une autre époque de l'histoire. Mais ce passage contient un autre élément qui n'est pas moins intéressant pour la compréhension de Vico lui-même : la mélancolie qu'il relève chez Gherardo, et qui a l'effet d'agrandir les objets de l'imagination, ne manque pas, en effet, d'être la note dominante de son caractère à lui, ainsi que Vico nous l'explique au cours des premières pages de son *Autobiographie*. Ceci peut bien nous conduire à lire la *Science nouvelle* aussi comme l'œuvre de quelqu'un qui tire sa force d'une source éloignée de son époque même.

Vico, dans son essence psychologique et personnelle, est assurément un barbare conscient de l'être. Un barbare orgueilleux de ne pas appartenir au monde de cette culture de son temps qui dessèche et refroidit (« assidera ») l'imagination et l'*ingenium*. Mais un barbare qui maîtrise quand même tout l'héritage de cette culture-là.

Nous sommes donc, avec la Providence vichienne, dans le domaine d'une logique poétique. Dans une certaine mesure nous pouvons ranger cette Providence parmi les caractères poétiques, et parmi les « rottami » de l'antiquité.

Elle est pour Vico quelque chose de parfaitement pareil à ce qu'est le Zeus-Jupiter-Ciel foudroyant pour les géants réfugiés dans les grottes : il s'agit en effet d'une figure de l'imaginaire que la mélancolie de Vico saisit dans ses dimensions immenses et toutes-puissantes ; elle est réalité universelle, et en même temps personnification ; le cours des nations est son domaine propre et elle s'y identifie comme à sa raison intrinsèque — de même que chez les poètes théologiens Cybèle étendait son domaine sur toute la terre et était la terre même ; et que Neptune, de la même façon, s'identifiait avec la mer.

En outre, la Providence peut bien être considérée une pièce archéologique, un «rottame», si on prend garde à l'ampleur de l'éventail sémantique de ce mot chez Vico. Car les mémoires anciennes sont des «rottami», mais le sont aussi, et surtout, les vérités profondes qui nous sont parvenues de l'antiquité : par exemple, la tripartition des temps de l'humanité faite par les Égyptiens, les trois espèces de langue, de mœurs et de droits qui nous arrivent de la même source, et que la *Science nouvelle* fait siennes.

Ce ne sont pas seulement les fables qui parviennent intactes du temps fabuleux jusqu'au temps historique, selon la belle métaphore des fleuves qui poussent leurs eaux douces jusqu'au milieu de la mer (le texte correct de la métaphore n'est pas celui que l'on connaît, avec le verbe «spargono» qui veut dire «éparpillent» : le verbe du manuscrit et de la *SN 1730* est «sporgono», et ceci suggère que les fleuves *poussent* leur masse d'eau toute ensemble, et qu'elle garde intacte son caractère d'eau douce); les doctrines et les universels aussi *se penchent* du temps fabuleux sur le nôtre, en gardant leur vigueur et leur vérité.

Si nous sommes donc dans le domaine d'une logique poétique, la Providence elle-même, qui est le concept le plus universel de cette conception de l'histoire, ne saura jamais être comprise comme un universel de la raison, elle est plutôt à comprendre comme un caractère poétique ou, autrement dit, une notion générale ou universelle engendrée par l'imagination (l'«universale fantastico» dont Vico parle à l'axiome XLIX de la *SN 1744*).

Avec ceci, bien entendu, la scientificité de Vico est mise en question.

Cette «théologie civile de la providence divine», peut-on se demander, a-t-elle coupé, et jusqu'à quel point, le cordon

ombilical qui la relie aux science poétiques des poètes théologiens?

Oui, bien sûr, dans la mesure où elle est l'héritière de la révolution scientifique et de la critique du XVIII^e siècle, en tant qu'elle se légitime de la philologie, qu'elle est la pionnière de grand nombre d'idées de la linguistique, de l'anthropologie, etc., des siècles à venir. Oui encore, pour la raison que Vico est au courant de ce que l'on dit et de ce que l'on écrit en son temps, et que son isolement de la «république des lettres» est lié à des facteurs contingents (la liberté d'expression limitée de l'Italie catholique, l'échec de la tentative de faire bien accueillir la *Science nouvelle* par les académies d'Europe en 1725, la pauvreté) qui ne lui empêchent pourtant pas de dialoguer, dans le sens le plus haut de l'expression, avec les lumières et l'érudition de son temps.

Non pour ce qui est de son inspiration foncière. S'il est vrai que la Providence est ce que nous avons dit, un caractère poétique, un principe animiste qui envahit tout le territoire, la pensée de Vico ne se borne pas à dessiner une théorie du retour de l'histoire de l'humanité à ses sources originaires. La «théologie civile raisonnée de la Providence divine» d'un côté signifie le retour cyclique de la barbarie du sens après la barbarie de la réflexion; mais de l'autre côté, il apparaît que Vico a voulu, par ce moyen, déterminer la rupture du cycle. Nous sommes, au moment où il reconnaît la Providence en élaborant la science rationnelle de son action dans le monde historique, dans l'horizon mental de la république idéale éternelle, c'est-à-dire dans le domaine de l'idéal que Vico poursuit incessamment: celui d'un savoir universel qui ne soit pas conditionné par le cours et le recours des nations, et qui se place, de quelque façon, au dessus du cycle — à un niveau «méta-cyclique», pourrions-nous dire —, grâce à la découverte du

PAOLO CRISTOFOLINI

principe animateur du cycle lui-même.

Les «rottami», voilà le grand mot de Vico que la critique n'a peut-être pas encore valorisé dans toute l'ampleur de sa signification. Ce concept, qui est tout proche de celui de «survivances» de l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss, joue peut-être le rôle d'un trait d'union entre les «sciences poétiques» et la «science nouvelle».

On peut donc à juste titre parler d'animisme lorsqu'on considère Vico dans le panorama de la science de son temps, et du développement aussi de la science moderne; en même temps le caractère proprement philosophique de son message se manifeste dans le fait qu'il voit la science, avant même que la république idéale, *sub quadam specie aeternitatis*.

PAOLO CRISTOFOLINI

LA PROVIDENCE COMME UNIVERSEL FANTASTIQUE

NOTES

1. Plutarque, *Du destin*, (*Perì eimarménes*), 572F-574A.
2. G. B. Vico, *La Science nouvelle*, 1744, II, IV, I.
3. G. B. Vico, *La Science nouvelle*, 1730, Degnità XLV (reprise dans *SN 1744*, Degnità XLVII).
4. G. B. Vico, *La Science nouvelle*, 1730, Degnità XLVI (reprise dans *SN 1744*, Degnità XLIX).
5. *SN 1730*, p. 419.
6. Le 48^e de la *SN 1730* et le 53^e de la *SN 1744*.
7. Le 34^e de la *SN 1730* et le 35^e de la *SN 1744*.
8. G. B. Vico, *Epistole con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, a cura di M. Sanna, Naples, Morano, 1992, p. 125. C'est moi qui souligne.

Vico et Leopardi : de la nature poétique à la poétique de l'illusion

Au début du 2^e livre de la *Scienza Nuova*, dans un puissant raccourci, Giambattista Vico évoque l'errance des «bestioni» à peine sortis de l'immense forêt primitive. Cet état de «ferinitas», nature brute et sauvage, est conduit jusqu'au moment où, soudain, quelque chose déchire le ciel : ouverture première, que figure la foudre ; arrachement à la nature première et à la sauvagerie. Mais la nature n'est pas oubliée pour autant, elle *prend figure*. En un seul événement sont condensés «poétiquement» tous les mouvements initiaux de l'être, jusqu'à cet acte de «lever les yeux» vers le ciel qui précède et rend possible l'avènement du nom. La question de la nature «poétique» se confond avec la question de l'origine — du langage, de la civilisation, des institutions et de l'historicité — ; elle indique le rapport premier à partir de cette déchirure du ciel qui fait «lever les yeux».

Chez Vico le travail de la pensée, dans sa tentative de ressaisir le sens de cette origine, est lui-même poétique — non simple mise à plat ou mise à distance du monde, mais travail créateur. Toute la première partie de la *Scienza Nuova* (livre II) retrace les lignes d'une appréhension des choses qui se fonde sur cette intuition : que le poétique n'est pas seulement *chose de langage* mais mode de rapport initial, ouverture et fondation du langage lui-même. C'est de la sorte qu'il peut trans-

cender son sens habituel et « conventionnel » pour déterminer une ère du monde et sa « *sapienza* ».

En effet, en quoi la métaphysique et la logique, la physique et la morale, l'économie et la politique peuvent-elles être dites toutes « poétiques » ? Il ne s'agit nullement d'une détermination, d'une « prédication » : bien au contraire, il s'agit d'une tentative de saisir cette commune ouverture de l'historicité, ou pour mieux dire, du faire historique humain, du *poiein* et du *pratein*, dans son propre lieu originaire. On connaît, et cela a été souvent commenté, le peu d'intérêt que Vico portait aux méthodes dites scientifiques dans l'étude des civilisations anciennes (archéologie, recherche d'archives, analyse des sources), c'est-à-dire à toute cette vague de recherche « positive » qui apparaît au cours du XVIII^e siècle et qui apporte ses « raisons » rétrospectives dans l'étude du passé.

Pour Vico, il faut tenter de comprendre ces faits, ces figures et institutions de l'intérieur de leur « logique » propre et non à travers l'éclairage trompeur des méthodes modernes. Alors « poétique » désignera cette originarité peut-être impossible du regard, qui fait dire à Vico que les premiers peuples de la « Gentilità » (c'est-à-dire les nations païennes), « par une nécessité de nature, furent poètes et parlèrent au moyen de caractères poétiques »¹.

Au début du chapitre consacré à la logique poétique, le philosophe napolitain nous dit ceci : « Ce qui se nomme métaphysique en tant que contemplation des choses selon tous les genres de l'être, devient logique en tant qu'elle considère les choses selon toutes les modalités du signifier ». Ce transport de la sphère de la contemplation des choses à celle de l'acte de signifier me paraît ici essentiel, car c'est dans ce transport que prend place et racine la « logique poétique », laquelle n'est donc pas une logique au sens aristotélicien, cette logique que

les scolastiques traduiront dans la formule « *ars ratiocinandi* », mais l'ordre du signifier dans son sens originaire, se réclamant d'un *logos* non encore philosophique.

De même que la « métaphysique poétique » n'est pas dégagée de la puissante vie des sens et de l'activité imaginative, la logique, au sens primitif de Vico, rend compte d'un *logos* dont le sens, ajoute-t-il, est « prima e propriamente » celui de « fable ». Autrement dit, l'investigation est poussée — à rebours — jusqu'à un temps qui précède la disjonction classique entre *logos* et *mythos* pour faire apparaître un lieu unitaire, celui de l'imédiateté sans distance où la parole « raconte », récite en dehors de toute intention allégorique et philosophique.

L'articulation de métaphysique et logique en tant que rapport entre contemplation et acte de signifier, se retrouve plus loin (paragraphe 401) lorsque Vico établit la préséance du langage « mental » vis-à-vis du langage articulé. L'usage de celui-ci semble second dans *La Scienza Nuova*, par rapport à une puissance imaginative qui déjà donne forme à ce que Vico appelle « contempler » ou, plus loin, « méditer ».

Le passage initial du chapitre tente de retracer cette genèse ² : « Ce langage fut d'abord mental », « aux temps muets » (*tempi mutoli*). *Logos* précède donc le langage articulé. En son sens pleinement poétique, c'est-à-dire originaire, il est ce qui lie cette puissance de signifier à son avènement, à son articulation effectuée. C'est pourquoi il peut affirmer que « le mot *logos* signifie à la fois idée et parole ». Il faut bien entendre ici la signification du mot « idée », qui ailleurs peut avoir pour Vico un sens platonicien, mais qui me semble indiquer en l'occurrence la genèse même de la représentation, en quelque sorte la formation, selon un dessein providentiel, de la capacité de signifier qui conduit au langage mais ne s'y résout pas, le précédant plutôt et le rendant possible. *Logos*

est cette puissance de liaison entre la formation de la représentation — ouverture au sens par *les sens*, par cette «méta-physique rustre» dont nous parle Vico, et la possibilité de lui donner voix — par-delà les signes, les gestes et les objets — c'est-à-dire de l'*articuler* par la parole et l'écriture. Ce rapport, Vico tend à le figurer, me semble-t-il, comme pouvoir de représenter et de *se* représenter, pouvoir tout autre que celui de signifier selon l'essence des choses. C'est toute la question de la séparation radicale, pour Vico, de l'histoire sacrée et de l'histoire profane, que je ne peux traiter ici trop longtemps mais sur laquelle il convient de dire quelques mots. Histoire sacrée, c'est-à-dire celle des Hébreux, dont le langage, lui-même sacré, inspiré par Dieu, s'accorde immédiatement, originellement, à la nature des choses. Histoire profane, c'est-à-dire histoire de la «Gentilité», qui se constitue à partir de la naissance d'un langage, d'«un parlare fantastico per sostanze animate, la maggior parte immaginate divine».

C'est en cela qu'il y a chez Vico, pour ainsi dire, deux généalogies : celle de la parole immédiate — la langue d'Adam, premier homme — langue onomathétique parce qu'elle impose des noms aux choses selon la nature de chacune d'entre elles (cette généalogie est celle d'un langage non-représentatif puisqu'indépendant à la fois de la vie sensorielle et de l'activité conceptuelle); et celle des représentations, qui occupe essentiellement Vico, représentations pré-langagières et langagières propres aux nations païennes. C'est en quelque sorte une deuxième, paradoxale origine, qui n'a pu avoir lieu que parce qu'il y a eu *chute*, perte originelle, dont le déluge est une manière de reprise, de répétition dans l'histoire des hommes.

L'axiome XXIII est éclairant à cet égard : il y est dit en effet que «l'histoire sainte est plus ancienne que les histoires pro-

fanés les plus anciennes qui nous soient parvenues...». Ou encore le XXVII, où Vico distingue les géants primitifs des Hébreux, qui étaient et demeuraient des hommes de taille ordinaire. L'histoire «commune» aux deux généalogies, celle qui se manifestera par l'avènement du Christianisme, est placée sous le signe de la Providence :

«Cet axiome montre comment, à une époque où les hommes vivaient sans lois, la Providence permit tout de même à ces êtres féroces et brutaux de s'humaniser et de fonder des nations en éveillant en eux l'idée, confuse assurément, d'une divinité : dans leur ignorance, ces hommes l'appliquèrent faussement mais l'effroi que leur inspirait la divinité telle qu'ils se l'imaginaient, suffit à ramener l'ordre parmi eux. ³»

Pour revenir à cette «deuxième origine», elle retrace la manière dont ce qui avait été perdu par les «Gentili» a été, sinon retrouvé, du moins ouvert dans sa possibilité par la représentation. Si l'*idée* du divin est donc le fait de la Providence, la *figuration* du divin, elle, est le fait des hommes primitifs et vient donner *nom, forme*, à la fois à ce qui n'a de nom ni de forme et à ce qui en provient, c'est-à-dire à la *manifestation*. C'est en quelque sorte ce principe de vérité agissant au travers des errements de l'imagination humaine qui est fondateur d'une histoire humaine, laquelle est irrémédiablement mélange, médiation, facticité du faux en même temps qu'incarnation du vrai, infinité de la connaissance divine opérant par et dans la finitude de la connaissance humaine.

Le poétique serait donc pour Vico, sinon le fondement de tout le langage, le fond à partir duquel le langage peut se déployer, déjà présent dans l'étonnement et l'effroi, dans

l'expérience des forces et des puissances inconnues, des substances du monde, dans tout ce qui, dans la « *nature* », reste toujours à naître. L'« universale fantastico » ne serait que la *figure* permettant de regrouper, de traduire l'ensemble des forces et puissances relatives à une sphère donnée du monde. Il est à l'imagination primitive ce que le concept est à la pensée.

Sur cette base se déploient les « fables », dans leur langage mythologique, qui est déjà transposition, traduction de ce qui a été « forgé par l'imagination des premiers hommes ». Le chemin à rebours de la connaissance ne peut partir donc que de ces fables et de leur contenu allégorique pour tenter de remonter jusqu'à l'intuition de l'univocité originaire, et ce chemin est celui de l'étymologie. Le langage, dans sa forme fabulatrice, puis dans ses formes dérivées, porte trace de son histoire et de l'histoire des choses. L'étymologie, écrit Vico avec une très belle formule, « raconte les histoires des choses ». De leur côté, les figures du langage, loin d'être des figures de style ou d'« habiles inventions d'écrivains », correspondent à une nécessité intrinsèque du langage à l'âge « poétique », non pas « figures » à l'origine mais modes nécessaires d'expression de l'intense vie sensorielle et imaginative, dont le centre et le terme inévitable est le corps de l'homme lui-même. Mode *propre* en son origine, il impose de renverser la perspective des grammairiens pour lesquels la prose serait un langage « propre » et la poésie un langage « impropre ».

La vision historique est ici, comme souvent par ailleurs, portée par une grande puissance représentative et déploie une topique qui n'est certes pas réductible à une généalogie *positive*, documentaire ou archéologique. L'*adaequatio* vichienne semble être une co-appartenance d'imaginaton et pensée, une poïésis de la connaissance. Synthèse sans doute

ardue, qui, dans l'édification de la pensée vichienne, peut parfois tourner à l'amalgame, mais qui trouve toute sa force dans la capacité de faire apparaître les passages et les innombrables traductions à travers lesquelles l'homme, dans l'ordre de son faire et de ses institutions, devient homme. Si le métaphysicien de la raison affirme que «*homo intelligendo fit omnia*», le métaphysicien vichien est celui qui reconnaît et montre, *devenant* par là même le penseur d'une science nouvelle, que «*homo non intelligendo fit omnia*».

Mais ne concluons pas trop vite à un irrationalisme de Vico. «Non intelligendo» ne signifie nullement que l'homme ne comprend rien à ce qu'il fait, mais que le *telos*, le sens final et global des événements lui échappe. Le faire de l'homme détermine le processus à la fois dans sa dynamique — existentielle, historique, sociale — et dans sa cécité quant à la structure essentielle. Ce faire, capable de donner à l'homme tout un monde d'institutions, de lois, de relations, d'œuvres, ne livre pas le plan secret, l'ordre récurrent qui lui donne sens. Ainsi, l'histoire humaine est exposée au chaos, alors que l'histoire idéale éternelle, inconnaissable dans sa totalité, en constitue la logique, la possibilité d'ordre.

Surgit dès lors la question de l'ambiguïté du connaître : car le projet de Vico vise-t-il à autre chose qu'à pénétrer, du moins en partie, cette structure ? Autrement dit, et si la Science Nouvelle a un sens, comment les principes agissants dans l'histoire humaine se *montrent-ils*, comment adviennent-ils dans l'histoire concrète du monde ? C'est-à-dire dans le temps, car il devient inévitable de poser la question de la temporalité de la manifestation de ces principes et de leur nature : sont-ils d'emblée présents chez l'homme, ou simplement posés idéellement ? Sommes-nous, en d'autres termes dans un espace aristotélicien ou platonicien, ou dans un autre encore ?

C'est tout le problème du « *riposto* » et du « *spiegato* ». Dans le sens généalogique, la Providence donne au cours des choses une orientation qui va du « *riposto* » au « *spiegato* ». Le temps vichien est ce qui *déploie* selon une double loi : une loi de la scansion, du rythme ternaire que l'on voit apparaître dans toutes les réalisations de l'histoire, mais qui n'est pas elle-même historique. Ce rythme ternaire porte à la manifestation ce qui n'était que sur le mode de la latence, c'est-à-dire non encore existant.

Une deuxième loi semble apparaître aussi dans le discours de Vico, celle de la permanence. Ce qui vient à exister, *marque, trace* dans l'oubli même dont il est frappé. Rien de ce qui est venu à l'ek-sistence n'est radicalement révolu, parce que tout provient du même. Autrement dit, ce qui se déploie temporellement, ne le peut que parce qu'un même fond est celui de la donation et celui de l'oubli, celui de la manifestation et celui de l'aveuglement. L'homme de la Science Nouvelle est pour Vico celui qui cherche à éclairer cette double loi, celle du temps rythmique et celle de la constance non-vue ou invisible (éternité, persistance des choses, Providence).

Si nous prêtons attention à la manière dont Vico décrit le premier processus d'avènement, nous constaterons que ce qui relève de l'âge des dieux, persiste dans l'âge suivant — l'âge héroïque, et que ce qui caractérise ce dernier persiste dans l'âge humain. De quelle manière? De façon *affaiblie*, nous dit le philosophe. Rien ne demeure égal : «les choses hors de leur état naturel ne demeurent ni ne durent». Mais cette loi de persistance détermine néanmoins un regard sur le passé, un mode de rapport à ce qui fonde à être : Homère, qui parle la langue de l'âge des héros, évoque une langue des dieux qui l'aurait précédée; de même l'écriture hiéroglyphique, tracée par les hommes, est pour Vico la langue des dieux.

Les mythes et récits sont déjà une parole *rapportée*, tardive en quelque sorte. Dès lors, deux observations s'imposent : 1 — toute œuvre relative à une époque la définit à partir d'un regard ou d'un point de vue rétrospectifs; 2 — ce qui se manifeste par la scansion ternaire des âges selon une téléologie se «lit» ou s'appréhende en sens inverse. La démarche de la connaissance des choses apparues aux hommes ou parmi les hommes, ne peut être pour Vico que remémoration, mais cette remémoration n'a rien d'archéologique, elle traverse les existences et les expériences dans la mesure où celles-ci reviennent dans le présent selon une logique et un rythme qui demeurent en partie inaccessibles au savoir, mais qui n'en sont pas moins visibles si *on sait voir*, si on apprend à lire *l'histoire* des choses.

Ce savoir-lire, cette capacité de voir ne font pas appel à la seule imagination : l'ambition de la *Scienza Nuova* est autre, et plus radicale me semble-t-il, car Vico, qui effectue certes ce chemin de la remémoration, veut aussi nous conduire à voir, ou en tout cas à ne pas perdre de vue, le sens téléologique de la manifestation. Et lorsqu'on envisage la globalité que forment l'histoire fragmentaire, et parfois chaotique, des hommes dans leur devenir et l'histoire idéale éternelle, on s'aperçoit que Vico a tenté de comprendre la *relation*, même obscure, même insondable, entre les deux. Et cette relation, difficile à saisir, est tout de même au centre de son projet. Comment peut-on l'envisager ? Ce n'est pas la « *fantasia* », à cet endroit, qui peut s'exercer, mais plutôt une raison, une raison qui n'a rien de commun avec la raison restreinte des philosophes «modernes», car cette dernière, apparaissant à la fin du « *corso* », s'avère être de courte vue, ou come dira Leopardi, la faculté d'un «demi-philosophe» (*filosofo dimezzato*) qui s'applique à «expliquer les effets de la machine "dimezzata" comme si elle était entière»⁴.

*Une raison désignerait plutôt une modalité inaccomplie de la raison, qui ne se confondrait pas avec le « raziocinio » de l'axiome XXXVI*⁵.

Cette raison serait, d'une part, la logique même de l'ordre, du dessein providentiel, qui n'est donc ni hasard ni fatum aveugle, mais « architecture » : la Providence est « l'architecte de ce monde des nations », écrit Vico. Car s'il est vrai que les hommes ont fait le monde des nations, celui-ci « est sorti sans aucun doute d'un esprit (*mente*) différent et parfois tout à fait opposé et toujours supérieur » aux fins particulières que se proposent les hommes⁶ (1108).

S'il n'y a pas de « *sapienza riposta* » (sagesse cachée), il y a peut-être une « *ragione riposta* », transcendante à l'entendement humain, en laquelle tout est co-présent et éternel, mais dont le déploiement n'est possible que dans la relation au *faire* humain⁷.

La « *ragione tutta spiegata* » (la raison entièrement déployée) n'est donc pas la raison scientifique moderne, mais cette raison qui, à travers l'activité, par exemple, des bons législateurs, révèle et manifeste la raison providentielle à l'œuvre, le « divin esprit législateur » selon les mots de Vico.

Cette transmutation du dessein providentiel en factualité humaine, pour reprendre ce que nous avons dit plus haut, n'est pas immédiate ; elle doit épouser les choses telles qu'elles sont *en nature*, c'est-à-dire *s'incarner* dans le temps. Là se fait la relation véritable : c'est dans et par le temps que la Providence exerce son action, sans nul caprice ni arbitraire. C'est selon la nature des choses soumises, comme le disait déjà Anaximandre, au décret du temps, que l'homme connaît, et connaissant ce qu'il a lui-même fait, peut se risquer à tenter de reconnaître, non la totalité du dessein providentiel, mais au moins certains de ses modes de manifestation.

Le philosophe vichien, doublé du philologue, est cet explorateur du possible qui, pour connaître, ne peut se limiter à la *ratio* scientifique, à l'esprit de géométrie, mais doit assumer ce « point de vue d'en haut » qui seul permet, comme le dira Leopardi dans le *Zibaldone* (1853-6), de « saisir une infinité de rapports ». La raison qui a le « coup d'œil », embrasse le tout sans vouloir le contraindre dans l'espace réduit de l'exact, du dénombrable. C'est ainsi que la « *fantasia* » chez Vico me semble devoir être pensée en liaison avec cette raison entière qui est en quelque sorte l'incarnation historique de la « *mente legislatrice* ». La Science, car de science il s'agit tout de même pour Vico, est « nouvelle » dans la mesure où elle se veut capable de saisir la globalité des manifestations de l'être, ce qui ne veut pas dire les maîtriser, mais les garder en vue, en entendre et l'appel (par les signes prémoniteurs) et le sens. De ce fait, la Science nouvelle est aussi une science du sens de l'homme, qui ne peut qu'être unitaire. L'architecture de l'œuvre est ici éclairante. Elle ne se présente nullement comme un travail de pure intuition mais tient à poser les lois de sa démarche, en analogie aux principes, et à désigner les lieux de son exercice. Il y a là, à l'œuvre, une raison architecturale qui cherche à traduire un ordre des choses et un ordre du temps.

Ce n'est pas la raison en général qui est récusée, au contraire certaines modalités d'ordre sont accueillies, mais la raison restreinte, appauvrie, qui se fonde du rejet hors d'elle de tout ce qui est humain. La raison qui est visée par Vico, comme plus tard par Leopardi, au plus près du sens du *logos* grec, est plutôt fondée sur le refus du rejet et sur la prise en vue d'une globalité de la manifestation et du manifesté.

Ce que Vico dit, il le dit et ne peut le dire que depuis le lieu de la raison déployée, c'est là la logique du temps historique,

et le chemin à rebours se donne comme cette désoccultation de ce que la raison restreinte voudrait oublier ou objectiver en traces archéologiques.

Cette passion de l'unité, qui semble encore possible à Vico sous l'effet de l'action providentielle, ne l'est plus pour Leopardi, ou plutôt, si elle existe, elle se heurte cependant à un obstacle que Vico avait entrevu sans pouvoir le comprendre pleinement, celui du triomphe matériel et idéologique de la raison purement spéculative. D'où la question léopardienne de l'illusion, «solide néant» comme il l'appellera, qui signale une perte irrévocable, sans retour.

C'est que le monde a changé de visage. Non que ce visage soit déjà visible dans la pleine lumière d'une manifestation accomplie : comme pour la mort de Dieu selon Nietzsche, «la nouvelle est longue à se faire connaître». Quelques rares êtres ont vu, cependant, ce qu'il en était du monde dans son devenir réel (où réel doit s'entendre ici comme ce qui demeure le plus enfoui).

Pour Vico, quelque chose peut toujours se recomposer de l'ordre de l'unité par delà les séparations théoriques. Telle est la loi du « *ricorso storico* ». En cela l'imagination, qui était propre aux hommes les plus primitifs, agit encore à l'intérieur des trames humaines qui constituent le monde historique. Une pensée véritable, celle que Vico appelle «topique», doit être en mesure de ressaisir sans cesse le rapport fondamental entre imagination et entendement. Mais la pensée de Vico, qui pense si puissamment le poétique comme fondement de toute connaissance, est impuissante lorsqu'il s'agit de le penser dans son temps. Il y a là quelque chose que Vico ne peut pas voir et qui est sans doute le bord de sa pensée, la limite à laquelle il se heurte. Cela provient, me semble-t-il, du fait que

la *Scienza Nuova* n'envisage jamais le poétique en tant que tel, mais plutôt un rapport initial à toute expérience du monde — à la fois ouverture, médiation et fondement — qui lui permet de repenser la question des origines de l'homme comme elles n'avaient jamais été pensées. Il s'agissait encore moins de s'interroger sur la possibilité de la poésie.

De cette attitude se dégagent deux perspectives essentielles : d'une part, et en parlant depuis son propre lieu, il nous permet de voir une limite jusque-là inaperçue, limite qu'il n'indique pas théoriquement, mais qu'*il porte avec lui sans la voir*. Cette absence de place, alors que l'Arcadie et le Néoclassicisme cultivaient l'illusion d'une nature déjà pur reflet d'elle-même, décor pastoral parfaitement domestiqué et toujours disponible pour la scène poétique, est significative. Elle nous laisse à penser le poétique comme l'impensable — comme ce qui, pensable dans sa généalogie, n'est pas pensable au présent. Cette marque négative n'est pas explicite, encore une fois, mais il fallait tout l'effort de Vico pour qu'elle devînt visible. À cela s'ajoute une autre conséquence, plus importante encore. Ce que Vico montre à son siècle, et du même coup à ceux qui vont suivre, c'est le fait que ce qui est apparent parmi les hommes et peut devenir objet de connaissance, est toujours dans un rapport, en lui-même inconnaisable, à l'abîme du temps et de l'être. Ce qui demeure menaçant, sans commune mesure avec l'homme, et qui réapparaît, par exemple, dans le retour de la barbarie, c'est un état de nature à la fois terrible et puissamment imaginatif. L'abyssal, loin d'être réduit par la raison, se *montre* à travers l'œuvre de Vico — certes, parfois, à l'état de trace, mais la trace pour Vico n'est nullement un *reste* — ; elle est signe de la possibilité, marque ; en quelque sorte, *latence* qui ne peut se donner à voir en totalité.

Penser non pas l'abyssal même, mais penser à partir de lui, telle est la tâche que Vico s'est assignée. L'abyssal n'est pas seulement *chaos* ou *néant* : il est aussi, on l'a vu, dessein providentiel, logique qui s'éclaire dans le temps. C'est cette vision qui sauve l'homme du néant et du chaos, qui permet à tout moment, mais selon des lois que nous avons essayé de déceler, de *ne pas oublier*, de *ne pas perdre de vue*. De donner un sens au désordre des choses humaines. Cette *attache* est la limite même de la pensée de Vico; non pas sa «pauvreté», mais sa limite à la fois historique et topique.

Le jeune Leopardi (les fragments que j'ai cités datent de 1821, Leopardi avait 23 ans), dans sa recherche d'une philosophie ou d'une «raison» au-delà de la «raison géométrique», s'inscrit dans la descendance de cette pensée. Descendance contrastée, certes, et hautement problématique. Car si Leopardi ne cesse de parler du « *poetico della natura* », de l'importance de l'imagination dans le processus de la connaissance, de la nécessité de dépasser la raison froide et analytique, reprenant par là des thèmes chers à Vico et que le *Sturm und Drang*, puis le premier Romantisme allemand, avaient repris et amplifiés, ce qui se manifeste au fur et à mesure que sa pensée évolue, d'abord confusément, puis en pleine lumière, c'est que l'acte de penser ne se soutient plus d'aucune promesse de sens, et que l'histoire humaine ne se fonde plus sur aucun principe transcendant; en d'autres termes, que ce principe caché de donation et d'architecture que Vico appelle Providence, seul capable de transformer le chaos et le fragmentaire en cosmos, révèle toute son inconsistance. Naît de là la question profonde de l'illusion, de son rôle producteur, de sa valeur et de son essence. Ce *voile* qu'est l'illusion remplace chez Leopardi la valeur fondatrice de la Providence. Plus rien ne «veille» au sens de l'histoire et de

l'existence tout court. L'abysse se «montre» sans fard. C'est le platonisme tout entier qui s'y abîme, non par une décision théorique — choix du matérialisme, laïcité de la pensée — mais par une prise en vue vertigineuse, ce que j'appellerais une *transcendance vide*.

L'illusion n'a pas chez Leopardi une fonction négative : elle est ce qui permet au monde de se bâtir comme monde humain, et plus encore, de donner forme à l'aspiration humaine vers des valeurs supérieures; mais à la différence de la Providence vichienne, elle ne relève pas d'une vérité première et immuable mais d'un *leurre nécessaire* :

«La raison a besoin de l'imagination et des illusions qu'elle détruit; le vrai a besoin du faux»⁸... «La raison sans la connaissance du système du beau, des illusions, de l'enthousiasme etc. et de ce qui revient à l'imagination et au cœur, est elle-même une illusion, créatrice de mythologie, comme le sont les choses que j'ai mentionnées.»⁹

On pourrait multiplier les citations de ce genre, qui font apparaître au bout du compte un dilemme très profondément léopardien, œuvrant au cœur de sa pensée comme de sa poésie : celui entre la conscience lucide et douloureuse de l'irréversibilité de la recherche d'une vérité qui aboutit fatalement au désenchantement du monde, et l'importance de l'illusion et de l'imagination dans la création des grandes formes idéales, car, comme l'affirmait Shaftesbury dans une formule à laquelle Leopardi aurait pu souscrire, « *also beauty is truth* ».

Une telle prise en vue de ce qui était jusque-là proprement «invisible» ne peut avoir lieu, et n'a pas lieu chez Leopardi à partir du seul terrain philosophique; elle se radicalise et trouve sa véritable forme dans la question du poétique. Cependant,

cette question est «pensante», ce qui pour moi veut dire une seule chose : que pensée et poésie, pour Leopardi, ne se donnent *qu'à partir de et tournées vers* un même abîme. La mutation du sens de la nature et du rapport que les hommes entretiennent avec elle, est l'horizon à partir duquel le grand «jeu» historique des illusions et des valeurs fondatrices ne peut plus avoir cours. Les «modernes», nous dit Leopardi, habitent un «monde devenu philosophe», ce qui sous la plume du poète de Recanati veut dire que le monde s'est appauvri, et qu'il ne fait plus de place à l'imagination créatrice :

«La force créatrice de l'âme relevant de l'imagination — écrit-il — est propre uniquement aux temps anciens. Depuis que l'homme en est venu à se trouver dans un malheur constant et que, pis encore, il l'a su et de la sorte, a réalisé et confirmé son malheur; en outre, depuis qu'il s'est connu lui-même et qu'il a connu les choses tellement plus profondément qu'il n'aurait dû, et que le monde est devenu philosophe, l'imagination vraiment forte, verte, créatrice, fructueuse n'est plus propre qu'aux enfants, ou tout au plus aux gens de peu d'expérience et de peu d'instruction...¹⁰»

L'objet de cette perte est donc l'imagination en son état de «nature»; «imagination» et «nature» échangeant ici leurs attributs selon une ligne métaphorique qui fait de l'imagination une «natura naturans». Pour le Leopardi de 1821, l'imagination, sans être identifiée à la nature, en constitue néanmoins une «qualité» ou «face», qu'il appellera également, dans un passage du 4 octobre de la même année, le «poétique de la nature». Le chemin fondamental, du même coup, est égaré : celui qui conduit à «l'intiero e l'intimo delle cose».

Toute la poésie de Leopardi, de même que ses fragments

philosophiques et les dialogues des *Operette morali*, portent la marque douloureuse de cette blessure. La visée supérieure cherchant à retrouver l'unité du «poetico» et du «ragionativo» s'avère bientôt désespérée. Dans sa pratique poétique, Leopardi a fait l'expérience du conflit irrémédiable, du drame irrésolu et temporalisé d'une poésie moderne pour laquelle cette aspiration à l'unité, sur le modèle schillerien d'une synthèse supérieure de poésie naïve et poésie sentimentale, demeure elle aussi de l'ordre de l'illusion. Tout espoir, pourtant nécessaire à la vie, est «disperata speranza». La contradiction qui désormais se love dans toutes les choses humaines, n'a rien d'hégélien, elle n'est pas «relevable» au sens d'une dialectique progressive. Elle est proprement tragique. Pour employer les mots de Sergio Solmi, «une telle contradiction exigeait d'être expérimentée jusqu'au fond sur le plan vital : d'un côté, la clarification, l'importance tragiquement négative d'une réalité figée dans la lumière de l'intellect, de l'autre, la révolte du cœur, le caractère irréductible de la vie comme palpitation et élan»¹¹.

La «modernité» du monde issu de la révolution copernicienne et des Lumières est donc comprise par Leopardi comme le temps et le lieu d'une transition qui répond, me semble-t-il, à un double mouvement : le dévoilement du vrai nous éloigne irrémédiablement de l'enfance du monde, du poétique de la nature comme pur jaillissement, immédiateté, mais en même temps le poète ne peut esquiver cette tâche qui est la sienne, cette détermination destinale qui le conduit à faire de la poésie le lieu même où se montre la fracture entre monde imaginaire et sphère de la vérité.

La poésie propre aux modernes, que Leopardi définit pathétique ou sentimentale, n'est pas le pur déploiement d'une parole qui habite le monde, mais au contraire l'espace d'une dissension et en même temps d'une prise de congé,

d'un éloignement. En elle s'indique sans cesse le rapport terrible entre l'émerveillement et l'effroi, l'aspiration et la chute, l'humain et l'inhumain. Cette orientation décisive n'est pas propre à la poésie seulement ; toutefois celle-ci est le lieu où la voix originaire, comme négativité et disparition, se fait entendre encore. Ainsi s'éloignent les « fables anciennes », éloignement que Leopardi chante dans le poème *Au Printemps ou des fables anciennes* ; ainsi tombent les « chères illusions » et s'annonce le « *nudo vero* » du monde.

C'est ce même moment du monde, ce même lieu de la détresse qu'évoque Heidegger lorsqu'il parle de Hölderlin :

« Hölderlin poématise l'essence de la poésie, mais non point au sens d'un concept qui prendrait une valeur intemporelle. Cette essence de la poésie appartient à un temps déterminé. Non point qu'elle se rende simplement conforme à ce temps comme si celle-ci subsistait déjà avant elle. Mais en fondant à nouveau l'essence de la poésie. Hölderlin commence par déterminer ainsi un temps nouveau. C'est le temps des dieux enfuis et du dieu qui va venir. C'est le temps de la détresse, parce que ce temps est marqué d'un double manque et d'une double négation : le "ne plus" des dieux enfuis et le "pas encore" du dieu à venir. [...] Temps de la détresse et c'est pourquoi riche à l'excès est son poète — si riche que souvent il voudrait s'engourdir dans la pensée de ceux qui furent, et dans l'attente de celui qui va venir, sommeiller simplement dans cette vacuité apparente. Mais il tient ferme dans le Néant de cette nuit. ¹² »

Hölderlin et Leopardi ont affaire, chacun de son lieu propre, à l'impensé, ou même à ce qui demeure impensable dans l'œuvre de Vico, mais qui par endroit, comme je l'ai rappelé, est *montré* à

l'œuvre. L'entre-deux historial qui est selon Heidegger le « lieu » de Hölderlin, est dénué chez Leopardi du pathos de l'attente d'un dieu à venir; il est pur *passage*, exposition à l'aride; il est lieu d'une parole qui ne peut plus se soutenir que d'elle-même, et encore, dans l'extrême incertitude de son destin.

Dans l'espace de rassemblement et de dissension de ce lieu, le lien entre poésie et pensée est l'attenance de deux modes de dévoilement de l'illusion qui, ne pouvant se résoudre dans une unité synthétique, réitèrent la « *concordia discors* » dont parlait Sebastiano Timpanaro au sujet de Leopardi ¹³.

Nous sommes dans l'envers de la pure faculté imaginative, dont l'homme du « temps philosophique » est radicalement séparé. L'acte poétique devient pour Leopardi cette possibilité d'une *conversion du rien* en parole sans appui en dehors d'elle-même — ce qui ne veut pas dire qu'elle serait pur jeu de langage, exercice, mais que la parole serait encore à même de « fonder à nouveau l'essence de la poésie », comme le dit Heidegger.

Ce pouvoir fondateur de la parole poétique ne sera pas alors simple reprise — recours — mais, pour Leopardi comme pour Hölderlin, *parole dépouillée*, une habitation dans la langue poétique là même où elle est devenue inhabitable. Cet *ethos* est un « se tenir fermement », un « faire face », une épreuve du monde qui ne peut dès lors être une ré-appropriation, mais qui sera plutôt une exposition sans garantie, sans promesse. Seul entre-deux possible, pour Leopardi, ce passage de l'apparaissant au disparaissant, lieu difficile du réel dans la parole. Et c'est là, peut-être, la leçon profonde de Vico : ce dialogue avec les traces insistantes dans le travail de l'œuvre.

Pascal GABELLONE

NOTES

1. Giambattista Vico, *La Scienza nuova, Introduzione e note a cura di Paolo Rossi*, Rizzoli, 1982, p. 114.
2. Cf. *ibid.*, p. 280.
3. Axiome XXXI, *ibid.*, p. 189-90.
4. Giacomo Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, Mondadori, 1983, p. 663, (1833). Le numéro entre parenthèses indique la pagination de Leopardi lui-même.
5. «L'imagination est d'autant plus vigoureuse que la faculté raisonnante est faible.»
6. Voir la «conclusione dell'opera», livre V, in G. Vico, *op. cit.*, p. 706.
7. Ce qui explique que, selon ce dessein insondable, du mal et des mauvais penchants humains peut naître quelque chose de socialement utile. (Cf. la «Dignità» VI, p. 176 et 703.)
8. G. Leopardi, *op. cit.*, p. 665, (1838-9).
9. *Ibid.*, p. 667, (1841).
10. *Ibid.*, p. 368, (725-26).
11. Sergio Solmi, *Studi leopardiani*, Adelphi, 1987. Nous citons à partir de la traduction française par Muriel Gallot d'une étude intitulée «Complexité ironique et pathétique», parue dans *Critique* n°512-13, 1990, p. 43.
12. Martin Heidegger, «Hölderlin et l'essence de la poésie», trad. franç. par H. Corbin, in *Approche de Hölderlin*, Gallimard, 1973, p. 60-61.
13. Sebastiano Timpanaro, *Classicismo e Illuminismo nell'Ottocento italiano*, Pise, Nistri Lischi, 1965.

Vico en français

Michelet, qui est le premier à avoir fait connaître Vico en France, a publié en 1827 une adaptation abrégée de la *Scienza nuova*, sous le titre de *Principes de philosophie de l'histoire*. Ce texte, ainsi que plusieurs extraits choisis d'autres œuvres, figure dans le tome I des *Œuvres complètes* de Michelet, Flammarion, 1971. En 1844 la princesse Belgioioso a fait paraître une traduction plus complète (mais pas intégrale) de la *Scienza nuova*. Cette traduction, qui offre surtout un intérêt de curiosité et qui n'est guère utilisable, a été rééditée en 1992 par les éditions Gallimard, collection Tel, avec une indication erronée concernant le texte de Vico traduit : c'est l'édition de 1744, et non celle de 1725, comme indiqué sur la page de titre, qui a été utilisée par Cristina Belgioioso. Cette erreur est grave dans la mesure où les éditions de 1725 et de 1744 sont deux ouvrages absolument différents. La seule traduction complète et relativement fiable de la *Scienza nuova* (1744) en français est celle d'Ariel Doubine, parue chez Nagel en 1953, rééditée en 1986, et actuellement hors de catalogue.

Le *De antiquissima Italorum sapientia* (1710) a été traduit en français en 1987 par G. Mailhos et G. Granel sous le titre *De la très ancienne philosophie des peuples italiens*, éditions T.E.R., avec le texte latin en regard. Le même texte a été publié en 1993, dans la traduction de Michelet révisée, avec une présentation et des notes de Bruno Pinchard, aux éditions Garnier-Flammarion.

Sous le titre *Origine de la poésie et du droit*, le *De constantia juirisprudensis* (1721), où s'annoncèrent quelques-uns des principaux thèmes de la *Scienza nuova*, a été publié en 1983, dans la traduction de C. Henry et A. Henry, avec une introduction de J.-L. Schefer, aux éditions Café Clima.

La *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même*, *La méthode des études de notre temps* et un choix de *Lettres*, traduits et présentés par Alain Pons, ont paru en un volume, chez Grasset, en 1981. Par le même traducteur, à signaler une version française du poème *Affetti di un disperato*, la première œuvre écrite par Vico, in *Poésie*, n°27, 1983.

L'ouvrage entièrement consacré à Vico est celui de Paolo Cristofolini, *Vico et l'histoire*, Paris, P.U.F., 1995.

Vico occupe une place importante dans l'ouvrage de B. Pinchard, *La raison dédoublée. La « fabbrica della mente »*, Aubier, Paris, 1992.

Un certain nombre d'articles de revue ou appartenant à des ouvrages collectifs sont à signaler, depuis 1981 :

— J. Moreau, « Le vrai et le fait. Principes métaphysiques de l'épistémologie de Vico », in *Studi filosofici*, IV, 1981, p. 157-210.

— G. Navet, « Vies, morts et résurrection de Giambattista Vico », in *Critique*, XLIV, 1988, n°491, p. 280-289.

— P. Olivier, « À propos de Vico. Notes de lecture », in *Recherches de science religieuse*, LXXVI, 1988, n°2, p. 283-300.

— B. Pinchard, « De la physique des formes à la métaphysique de l'informe. Giambattista Vico (1668-1744) lecteur de Descartes et du *Discours de la méthode* » in A.A.V.V. *Probléma-*

tique et réception du Discours de la méthode et des Essais, dir. H. Méchoulan, Vrin, 1988; «Nouvelles lectures de Vico» in *Revue de Synthèse*, CX, 1989, n°3-4, p. 483-498; «Perspectives scholastiques. Sur la rhétorique de la pensée» in *Cuadernos salentinos de filosofía*, XVI, 1989; «Les sourires du paganisme à l'âge du désenchantement du monde» in *Communio*, XV, 1990; «Diis manibus ou Vico chez les morts» in *Archives de philosophie*, LVI, 1993, n°4, p. 549-560.

—A. Pons, «Vico et la rhétorique des dieux» in *Alphée*, 11-12, 1983, p. 65-84; «Écriture et divination chez Vico» in *Littoral*, 7-8, 1983, p. 145-156; «L'idée de développement chez Vico» in A.A.V.V. *La formation de l'idée de développement à l'âge classique*, dir. O. Bloch, Paris Méridiens-Klincksieck, 1988, p. 188-194; «De Vico à Labriola» in *Labriola d'un siècle à l'autre*, dir. G. Labica et J. Texier, Paris, Méridien-Klincksieck, 1988, p. 35-48; «Vico et la barbarie de la réflexion» in *Écrire l'histoire du XX^e siècle. La politique et la raison*, Paris, Hautes-Études Gallimard-Le Seuil, 1994, p. 178-197; «Vico, Hercule et le "principe héroïque" de l'histoire», in *Les Études philosophiques*, n°4, 1994.

Alain PONS

Collection “*Main d’œuvre*”

Directeur de la publication :

Pascal Gabellone

Achevé d'imprimer
le 25 novembre 1996

Mise en page :
Éditions Service,
2 rue Crébillon, 30900 Nîmes

Impression :
Ichthus - Tél. 04 66 01 25 32 +

dépôt légal 4^e trimestre 1996

PRÉSENCE DE VICO

Actes du colloque
“Giambattista Vico aujourd’hui”
sous la direction de Riccardo Pineri

Montpellier, Université Paul-Valéry
mai 1994

La nécessité, aujourd’hui, de penser à nouveau l’invention démocratique est la chance qui nous est donnée d’écouter la pensée de Giambattista Vico, laquelle a toujours mis au centre de ses préoccupations la possibilité que l’humanité et ses institutions fassent retour à une «nouvelle barbarie». Les différentes contributions rassemblées dans ce volume montrent comment, chez le philosophe napolitain, la volonté de questionner le fondement sur lequel repose le savoir ne répond pas uniquement à une nécessité contingente mais renvoie à la provenance essentielle de tout savoir, l’exposant aux puissances de l’existence humaine et historique : la nature, l’histoire, la langue, l’État et la poésie, le travail, la croyance.

collection “*Main d’œuvre*”

PREVUE