

## **Avertissement**

Les pages qui suivent sont la retranscription de quatre séances d'un séminaire intitulé ***Rhétorique, imagination et monde civile chez G.B. Vico***, qui eut lieu en mai et juin 1996 dans le cadre d'une direction de programme du Collège International de Philosophie.

Le lecteur voudra bien excuser ce qui lui apparaîtra nécessairement comme des imperfections: caractère oral (ou quasi oral) du style, répétitions et récapitulations d'une séance à l'autre, etc.

**Georges Navet**

## Rhétorique, imagination et *mondo civile* chez G.B. Vico

Ce séminaire a pour objet essentiel d'interroger le concept de "monde civil", tant dans sa genèse que dans ses composantes poétiques, rhétoriques, politiques et juridiques. Ce qu'une telle interrogation peut apporter à des questions plus actuelles, portant par exemple sur ce qu'il faut entendre par "pratique", par "civil" ou par "droit" apparaîtra de manière implicite au fil des séances.

Car il faut entrer d'abord dans Vico, qui n'a pas la réputation d'un auteur facile. Son œuvre majeure est la *Scienza nuova*, dans sa version ultime, celle de 1744 (année de la mort de l'auteur). L'œuvre a de quoi désorienter le lecteur, qui se trouve d'emblée précipité dans l'explication d'une *dipintura*, d'une gravure, qui sert à l'introduire. Je ne suis pas sûr que ce soit la meilleure idée qu'ait eue Vico, puisque à vrai dire l'introduction en question ne devient compréhensible qu'après lecture et méditation de l'ouvrage. Mais le chapitre qui suit l'introduction est peut-être plus décourageant encore, puisque il s'agit d'annotations à une table chronologique qui montre quel fut le monde des nations du déluge à la seconde guerre punique.

Il faut ajouter à ces inconvénients, ou à ces obstacles, que l'unique traduction digne de ce nom qui s'offre à un lecteur français non italianisant est celle d'Ariel Doubine qui pêche, non pas vraiment par sa fausseté, mais par sa manière d'amollir le texte vichien, d'en gommer le caractère incisif, embrouillé parfois, mais souvent fulgurant. Nous attendons la traduction de M. Alain Pons.

La première *Science Nouvelle*, la *Scienza nuova prima*, de 1725, a l'avantage d'être beaucoup plus claire et plus avenante. Elle a toutefois un double défaut:

- elle est moins riche que la *Science Nouvelle* de 1744;
- elle n'a jamais été traduite en français.

Plutôt que d'entrer d'emblée dans le Vico de la *Scienza Nuova* - celle de 1744 essentiellement, je me propose de commencer un peu en amont, afin d'apercevoir quelles questions, quels problèmes, ont conduit l'auteur aux conceptions qu'il expose dans cette œuvre. Le fil conducteur sera la question du rapport de la pratique et du vrai, parce que ce rapport est présent et insistant d'un bout à l'autre de l'itinéraire vichien. Dans ce rapport entrent les questions relatives à l'éloquence (sa place, son rôle, son essence), à l'imagination, à l'art de métaphoriser et, de proche en proche, à la conception même du savoir en général dans ses rapports aux questions du temps et de l'espace d'une part, à la pratique et au langage d'autre part.

### I. Du VI<sup>e</sup> Discours au *De Ratione*: les Modernes et l'*ingenium*.

Nous ne partirons pas du tout début, mais d'une brève évocation de la sixième *Oratio*. Cette *oratio* fut publiée pour la première fois à Naples en 1869; elle avait été prononcée en 1707.

*Vie de G.B. Vico écrite par lui-même*: «On voit clairement par le *Premier Discours* que nous avons rapporté (1699), par tous ceux qui suivirent et surtout par le dernier (le sixième) que, dès cette époque, Vico agitait dans son esprit un sujet à la fois nouveau et grand, qui était d'unir en un seul principe tout le savoir humain et divin. Mais les thèmes qu'il traitait étaient trop éloignés de ce sujet, aussi se réjouit-il de ne pas avoir publié ces discours, estimant que la République des Lettres, qui croule déjà sous le poids des livres, ne devait pas être accablée d'une charge supplémentaire, et qu'on ne devait lui offrir que des ouvrages contenant d'importantes découvertes et de très utiles inventions»<sup>1</sup>.

Le partage entre le publié et le non publié est dit correspondre au partage entre l'inventif et le non inventif. De fait, Vico a publié à ce moment:

- *De Nostri temporis studiorum ratione* en 1709 (le discours correspondant a été prononcé en 1708);

- *De Antiquissima italorum sapientia* en 1710;

- *Institutiones Oratoriae* en 1711.

Il est sous-entendu que la lecture récurrente que propose Vico de ses "essais" précédents s'effectue au travers de telles œuvres. Des six *orationes* qu'il a prononcées sans les publier, il déclare néanmoins qu'elles agitaient un «sujet (...) nouveau et grand», qui ferait la continuité de l'itinéraire; il affirme qu'un souci court de manière sous-jacente dans tout ce qu'il a tenté depuis le début de sa réflexion, mais que les thèmes étaient plus ou moins inappropriés.

L'argument du *VI<sup>o</sup> discours* était le suivant: «la connaissance de la nature corrompue des h. invite à apprendre à fond le cycle entier des arts libéraux et des sciences, et montre l'ordre juste, facile et perpétuel qu'il y faut suivre»<sup>2</sup>.

Ce qui frappe est le lien entre la corruption de la nature humaine, plus exactement entre la connaissance de cette corruption, et le cycle entier du savoir, ainsi que l'indication de l'ordre juste à suivre dans l'acquisition de ce savoir.

Sont signes de la corruption:

- l'incapacité de la langue à exprimer: elle est inadaptée, elle défigure, elle trompe;

- l'obscurcissement de l'esprit par les opinions;

- la corruption de l'âme par les vices: l'amour de soi conduit à la solitude; pas de société qui puisse être formée à partir des vices.

Le savoir conduit à la nature amendée: à parler de manière appropriée, à savoir de manière certaine, à agir de manière juste. L'éloquence, la science, la vertu forment la sagesse, où l'amour de soi devient amour de l'humanité, où la solitude se mue en union.

*Sapientia* (*sapienza*) signifie à la fois sagesse et savoir: dimension théorique et axe pratique sont liés: il s'agit, grâce à la connaissance, de modifier la nature corrompue, de se modifier puis de modifier toute l'humanité, d'apporter remède à un mal, de corriger l'homme.

La question que pose le début du *VI<sup>o</sup> discours* est effectivement une question pratique, et même une question très précise. Un constat s'impose: des parents, sans avoir consulté de sages, ni avoir examiné les dispositions et inclinations de leurs fils, les destine à telle science particulière. Cela par ambition, ou prise en compte du patrimoine familial. La spécialisation est un arrachement au tout du savoir. Privés du soutien des autres sciences, les étudiants ne comprennent pas; ils imputent la faute parentale à leur propre manque d'intelligence. S'ils ont quelque don, ils parviennent à acquérir quelque chose, mais, dès que les parents disparaissent, ils tombent dans la dissipation. Ou encore ils font leur métier à contrecœur, ou dans la seule optique du gain immédiat. La spécialisation a donc des répercussions

---

<sup>1</sup> / *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même*, présentation, traduction et notes par Alain Pons, Grasset, 1981, p. 81 (Vico parle de lui-même à la troisième personne).

<sup>2</sup> / *Discours VI*, traduction et notes de Georges Navet, in *L'art du comprendre*, numéro 7, avril 1998, *G. B. Vico et la naissance de l'anthropologie philosophique*, p. 34.

personnelles, familiales et sociales. L'élément de savoir ne prend sens que dans et sur le fond du cycle entier. Hors de là, il est happé par une logique de l'ambition et de la cupidité, une logique de la réussite "privée" qui lui ôte son fondement en même temps que tout impact sur la personne de l'apprenant, qui demeure sans autre orientation que ses passions irrationnelles. La société où vivent de tels parents est visiblement déjà au moins parcouru par de telles passions. Le remède est le savoir pris comme totalité, qui fait comprendre à chacun que la place qu'il occupe, le métier qu'il exerce, ne prennent sens que sur le fond de la société prise elle aussi comme globalité.

Le savoir est donné par l'Université. Le *VI<sup>o</sup> discours* est, comme les autres, un discours fait devant universitaires et étudiants de l'Université Royale de Naples, en début d'année. Le sage auquel les parents auraient dû recourir est un universitaire. Il n'est de sagesse qu'universitaire; la société, à travers les mauvais parents, est d'emblée évacuée comme hors sagesse. Le salut, si l'on ose dire, est seulement du côté universitaire. Il ne sera pas question de sagesse vulgaire en ce texte, que l'on peut en conséquence taxer d'intellectualiste, puisque tout tombe de haut en bas, de l'université sur la société.

Cela n'est pas sans conséquence sur la conception même du savoir, et surtout sur le rapport entre les éléments qui le composent. La sagesse a trois composantes:

- la connaissance des choses divines;
- la prudence dans les affaires humaines;
- la vérité et la convenance dans les discours.

Les *choses divines* comprennent:

1/ celles dont Dieu est la nature, à savoir les choses naturelles: les formes et les nombres des mathématiques, les causes en physique, la structure du corps humain, les causes des maladies (anatomie et physique du corps humain).

2/ celles dont la nature est Dieu: celles-là sont à proprement parler divines: l'esprit humain et Dieu. L'esprit a une nature quasi divine. Ces choses sont considérées du point de vue de la science par la métaphysique; du point de vue de la théologie par la religion.

La *prudence* assure que chacun fera son devoir, et comme homme, et comme citoyen. La doctrine morale forme l'homme probe, la doctrine civile le citoyen sage. La jurisprudence, essentiellement formée de la doctrine morale, a pour fin la justice. Elle n'est ni science, ni art, mais prudence juridique, qui vise à l'utilité publique. Sur le plan moral, elle est théologie, parce qu'elle interprète le droit dans l'optique d'un État chrétien.

La *vérité et la convenance du discours* comprennent la grammaire, qui apporte correction dans le langage. Mais, surtout, côté convenance, le discours s'adresse soit à d'autres doctes, et il appartient alors à la logique, soit à des ignorants: il n'est plus vrai, il est approprié, et s'appelle rhétorique lorsqu'il est en prose, poésie lorsqu'il est en vers.

Ce tableau ne va pas sans problèmes, qui apparaissent plus clairement lorsque Vico aborde l'ordre qu'il faut suivre dans les études - n'oublions pas que la connaissance de la corruption permet de dégager le bon ordre dans lequel il faut apprendre les différents éléments de la sagesse. On peut toutefois souligner dès à présent le caractère hétéroclite de la troisième composante: la grammaire (correction du langage), la logique (vérité), la rhétorique et la poésie (discours approprié aux ignorants). La vérité a besoin de la grammaire, au moins comme instrument d'expression, de la logique comme ossature interne, mais certainement pas de la rhétorique, ni de la poésie.

On retrouve le problème avec l'exposition de l'ordre dans lequel la connaissance de la corruption engage à parcourir les éléments du savoir. Vico commence par évoquer la grande capacité de mémoire et d'imagination des jeunes enfants, aptes à retenir les mots, les expressions nécessaires à l'usage de la vie. Évidemment, nous ne sommes pas là dans le domaine universitaire - même en le prolongeant jusqu'à l'école primaire. Vico indique que le

langage a pour principe . C'est la seule fois où quelque chose d'extra-universitaire apparaît, doté d'un signe positif. Mais Vico n'en fait rien, il passe très vite. Mieux encore, ou pis encore, le véritable développement ne commence qu'après. Vico pose en effet la question: à quelle langue faut-il apporter ses soucis et ses soins? La réponse est que c'est la connaissance même de notre nature corrompue qui nous en instruit. Le péché originel a, directement ou indirectement, conduit à l'éparpillement des sociétés humaines et à la pluralité des langages. Il faut donc apprendre les langues les plus répandues et les plus savantes: le Latin, le Grec et, pour des raisons religieuses, l'Hébreu.

Le véritable "ordre" à suivre ne commence que là, rejetant en arrière de lui-même le problème des langues vulgaires et, du même coup, le problème du peuple en matière d'arbitre et de norme. Les peuples dont la langue vernaculaire était le Latin, le Grec ou l'Hébreu n'existent plus, et seul des "savants" peuvent en fin de compte être arbitres et normes à leur place. L'insistance sur la d'imagination chez les enfants évoque irrésistiblement les développements du *De nostri temporis studiorum ratione* . Le *De ratione* verra dans l'imagination la capacité d'inventer et de trouver, la reliant de façon féconde au langage. Ici, la simple mémoire, quelle que soit la complexité de ses liens avec l'imagination, n'est pas inventive en elle-même. Quant à l'imagination proprement dite, elle est pour ainsi dire le point de départ qui se retourne sur lui-même: défaut à corriger, mais défaut à utiliser, de même, dit Vico, que les médecins usent des poisons à doses homéopathiques comme remèdes. Ici, c'est moins l'imagination qui sert à créer ou recréer les mathématiques, que les mathématiques qui servent à brider, via les images géométriques, les élans de l'imagination.

En pratiquant les mathématiques, l'esprit se libère de mieux en mieux de la matière. Visiblement, Vico s'intéresse moins au contenu propre des disciplines qu'à ce qu'elles peuvent modifier dans le sujet apprenant - à leur composante pratique. Ainsi passe-t-on des mathématiques à la physique, moins par application des premières à la seconde, que grâce à une modification du regard et de l'esprit, capables de plus de méthode, et donc susceptible de passer des choses que perçoivent les sens à celles qui échappent aux sens. Le regard s'est purifié, et il continue à le faire, comme par degrés. L'esprit devenu un se comprend lui-même et, à travers lui-même, comprend Dieu: prise de conscience du caractère divin de l'intellect et, via l'intellect, élévation à Dieu.

Vico va très vite - deux lignes de texte. Dieu est compris à travers un esprit qui ne découvre ce qu'il comporte lui-même de divin que par son propre mouvement ascendant de purification. La rapidité permet de faire comme si Dieu était le même que celui de la révélation chrétienne. Quoi qu'il en soit, sont atteints ici un point pivot et un sommet. Au mouvement ascendant succède un mouvement descendant, une redescente vers les choses humaines. La redescente n'est pas seulement une application; néanmoins, l'ascension qui a précédé est une condition sine qua non pour atteindre à la sagesse. Comme il faut passer par les langues anciennes, les mathématiques et la physique, on en déduira 1/ que très peu d'hommes seront des sages; 2/ que le schéma ne saurait valoir pour l'histoire - à moins de supposer qu'il faille attendre des mathématiciens et des physiciens pour atteindre à la sagesse. Du reste, ici, il n'est parlé que de l'apprentissage des sciences, non de leur constitution.

C'est à partir de la connaissance des choses divines que s'effectue le basculement vers les affaires humaines, vers la prudence. Vico affirme en ce point que Dieu et l'esprit humain sont au prudent ce que sont les corps célestes au pilote de navire. Pour une lecture récurrente, le problème n'est pas celui du passage du vrai au juste. Nous avons vu que la dimension pratique, la transformation de soi, était liée à la conquête du vrai. Du reste, dans le *De Constantia Jurisprudensis*, Vico affirmera contre Aristote que métaphysique, éthique et politiques n'ont pas de fins distinctes: la méditation du vrai éternel conduit à la félicité

vraie... Le problème n'est pas de ce côté, il est dans le passage brutal, non médiatisé, du Vrai par excellence, du Vrai divin - l'intellect humain et Dieu, donc - au particulier, au singulier. On pourrait arguer qu'un navire ne va jamais vraiment droit, qu'il louvoie en composant avec les circonstances et la situation, mais que l'œil du pilote, parce que fixé sur les corps célestes, n'en perd pas de vue pour autant la direction générale. Mais Vico ne dit rien de tel. Il affirmerait plutôt que la seule connaissance du vrai permettrait d'éviter les bancs de sable et les écueils, bref de triompher des circonstances. Regardons-y de plus près. En apprenant, l'esprit s'est accoutumé au vrai; l'accoutumance, l'exercice, produisent un plaisir qui facilitera désormais la recherche du vrai, confortera la volonté du vrai en toutes circonstances. Nous pouvons donc considérer, pour revenir à l'exemple du pilote de navire, qu'il n'y a pas que le vrai déjà connu ou contemplé - il y a la volonté de vrai qui a formé un esprit suffisamment exercé pour distinguer le vrai et le faux en chaque occasion qu'il rencontre sur sa route. Même affinée de la sorte, l'analyse n'en présuppose pas moins que tout ce qui peut se rencontrer relève soit du vrai, soit du faux, sans qu'existe de zone floue intermédiaire. Manque la dimension du vraisemblable - c'est-à-dire la médiation de chacun par le collectif: le sage ici semble réduit à ne pouvoir compter que sur ses seules forces intellectuelles.

Nous arrivons à la troisième composante de la sagesse, qui est l'éloquence. Rien n'est dit sur la grammaire, ni sur la logique, ce qui conforte ce que nous avons déjà remarqué à ce propos dans le tableau. Mais nous retrouvons la rhétorique et la poésie. Vico fournit un exemple, et même deux, de poésie, en évoquant ces qui composèrent les fictions d'Orphée apprivoisant les bêtes sauvages au moyen de sa lyre, et d'Amphion faisant se mouvoir des rochers au moyen de son chant. Que font ces savants poètes? Ils se représentent eux-mêmes, sous les avatars d'Orphée et d'Amphion. Les bêtes sauvages, ou les rochers, sont les insensés ou les ignorants qu'il faut apprivoiser et détourner de l'erreur, nous est-il expliqué. Ces exemples de poésie ou de rhétorique, se tissent dans un réseau complexe de représentations. Les sages, les savants poètes, se représentent eux-mêmes sous forme poétique (ou rhétorique, si la différence n'est que de vers à prose), ils expriment poétiquement ce qu'est leur être et leur tâche. La question vient nécessairement à l'esprit du lecteur: à qui s'adressent-ils, ce faisant? Aux insensés et aux ignorants? Il faudrait supposer chez ces derniers la capacité de se représenter globalement la situation, c'est-à-dire la capacité non pas simplement d'être apprivoisés et détournés de l'erreur, mais de se voir eux-mêmes en train d'être apprivoisés et détournés de l'erreur, ce qui est beaucoup demander. Il reste que ces savants poètes se représentent de la sorte les uns aux autres; mais alors la forme imagée ou figurée n'est pas utile, elle n'est qu'un jeu, qu'une manière de représenter après coup ce qu'on est déjà capable de s'exprimer conceptuellement. Tout cela est redoublé du fait que Vico, s'adressant à des universitaires et à des étudiants, est en train à la fois d'expliquer ce que doivent être rhétorique et poésie - des manières de parler aux ignorants et aux insensés, et de le faire lui-même de manière rhétorique et poétique.

Le comble, c'est qu'il doit expliquer ce que signifient les formes imagées et figurées. Le langage supposé être adapté aux insensés et aux ignorants demeure incompréhensible, réduit à ses seuls moyens, aux étudiants et aux universitaires. Il faudrait donc en déduire qu'ignorants et insensés disposent de facultés que les universitaires ont perdues, et qu'ils doivent reconquérir intellectuellement...

Je force quelque peu la note. Mais on a l'impression que les deux exemples arrivent à Vico comme des météorites de son œuvre ultérieure (la *Scienza Nuova*) et qu'il tente de les intégrer ici à un contexte où ils sont à vrai dire impensables. En bref, le savant poète et rhétoricien du *VI<sup>o</sup> discours* est d'abord un savant, capable de penser conceptuellement, et qui traduit ses concepts pour les adapter aux non savants. Vico écrit: «enfin, de manière que ce ne soit pas pour lui-même ou pour un petit nombre que chacun s'instruise en étudiant

la sagesse, mais que ce soit pour bien servir la société humaine tout autour de lui et ne faire profiter le plus grand nombre, joignez à l'étude de la sagesse celle de l'éloquence». Il faut adjoindre rhétorique et poésie à la sagesse: *stricto sensu*, elles n'en font pas partie.

En s'adressant rhétoriquement aux ignorants et aux insensés, le sage ne les transforme pas en sages: il faudrait pour ce faire qu'ils entrent dans le cycle des sciences. Dès lors, ces ignorants et ces insensés corrigés par la rhétorique sont situés quelque part entre le vrai et le faux. Pas dans le vrai, plus dans le faux. Ce quelque part est, pour le *VI<sup>o</sup> discours* lui-même, un nulle part. Le *VI<sup>o</sup> discours* ne se donne pas les moyens de répondre à ses propres exigences.

Dans le *VI<sup>o</sup> discours*, l'itinéraire qui mène à la sagesse se déploie à l'écart de la vie de la cité. Les parents étant d'emblée mis hors jeu, le seul interlocuteur auquel l'étudiant aura affaire est le maître universitaire, en ce lieu séparé qu'est l'Université. Le seul *ethos*, la seule accoutumance qui se créera chez lui viendra de l'exercice des sciences et de la jurisprudence en vase clos. Sa pratique sera en conséquence davantage liée à la cité idéale, où chacun occuperait sa place et remplirait consciemment son rôle, donc à une cité ne comprenant que des sages agissant en vue du vrai et du juste, qu'à la cité réelle où foisonnent les ignorants, les insensés, les ambitieux, les passionnés, les indifférents, etc. Quelle expérience permettrait alors au sage d'adapter son langage et ses discours à un public dont il n'a aucune connaissance?

Ce que le Vico de l'autobiographie appelle son «sujet (...) nouveau et grand», ce que nous avons appelé son “souci”, son dessein, apparaît clairement dans le *VI<sup>o</sup> discours*: il s'agit de s'assurer l'accès à un vrai englobant les savoirs (les choses divines et humaines); ce vrai est aussi un juste, un bien permettant de remédier à l'erreur, à la dispersion, à la solitude des hommes: aussi ce vrai doit-il rayonner au-delà des seuls savants et fournir à la cité, voire à l'humanité, son assise. Il est clair, en somme, que ce vrai a quelque rapport avec le *mondo civile*.

Il est cependant tout aussi clair qu'une distance considérable sépare le dessein, le “sujet”, de sa réalisation. La cité réelle n'est reliée à la cité idéale que par les filaments d'une rhétorique et d'une poésie au statut fragile. La grandeur de Vico, ce qui fait de lui un authentique penseur, est d'avoir préféré l'exigence, la fidélité au sujet, à une réalisation insatisfaisante: de n'avoir pas succombé au narcissisme qui s'immobilise dans l'admiration du déjà fait. La remise en cause va s'effectuer dans trois ouvrages dont la publication suit la *VI<sup>o</sup> oratio*: le *De nostri temporis studiorum ratione*, sorte de septième discours prononcé en 1708 dans les mêmes circonstances que les six précédents et publié sous une forme augmentée en 1709 <sup>3</sup>; le *De antiquissima Italorum sapientia* <sup>4</sup>; les *Institutiones oratoriae*, dont la première édition est de 1711 (une autre, modifiée, verra le jour en 1738).

Il ne va pas s'agir d'étudier ces ouvrages *in extenso*, mais de s'intéresser aux déplacements, ajouts, disparitions, substitutions, qui, bouleversant l'agencement de la *VI<sup>o</sup> oratio*, dessinent un nouveau paysage, ouvrent un nouvel espace.

Le savoir littéralement encyclopédique que doit assimiler l'étudiant de ce sixième discours paraît donné une fois pour toutes; s'il n'est bien entendu pas exclu que chaque discipline progresse, le cadre qui les englobe et les ordonne semble immuable: le tableau qu'elles forment est comme figé dans une immobilité extra-temporelle. La seule temporalité existante est celle de l'ascension progressive de l'étudiant vers le vrai.

---

<sup>3</sup>/ Traduction par Alain Pons, in *Vie de G.B. Vico écrite par lui-même*, op. cit., sous le titre: *La Méthode des études de notre temps*.

<sup>4</sup>/ Traduction de Georges Mailhos et Gérard Granel sous le titre *De la très ancienne philosophie des peuples italiens*, Trans Europ Express (Mauvezin, 1987).

*De nostri temporis studiorum ratione*: ce titre montre à lui seul que la temporalité est envisagée là d'une toute autre manière. Évoquer les études de *notre temps*, c'est supposer qu'il en a existé un autre, qui n'est par définition pas le nôtre, et par rapport auquel il y a eu, sinon une rupture, du moins un changement. Il y a les Anciens, il y a les Modernes, et cela pose problème; le temps devient question ou faisceau de questions. Le changement porte sur la raison - la méthode, la manière de s'y prendre pour étudier. Étudier, à son tour, ne renvoie plus à la seule assimilation d'un savoir constitué, mais concerne la constitution même de ce savoir: il ne s'agit pas seulement des étudiants et de leur apprentissage, il s'agit aussi des chercheurs et de leur recherche. C'est parce qu'il existe des discontinuités dans le temps qu'il est thématiquement à des niveaux où il ne l'était pas auparavant: 1/ l'agencement du savoir; 2/ la recherche, ou la conception même du savoir.

Vico se propose dans cet ouvrage de comparer les avantages et les inconvénients de la méthode des Anciens et de la méthode des Modernes, sur le fond d'une question globale, celle de la meilleure méthode. Il avertit en effet d'emblée que des inconvénients existent chez les uns et chez les autres, et qu'il est sans doute possible de remédier à certains inconvénients de la méthode moderne en recourant à l'ancienne. Il n'a donc en vue ni une opposition frontale, ni un simple bilan ou un constat. La comparaison vise à déciller les yeux sur les inconvénients et d'une méthode, et de l'autre, et à déboucher sur une correction; elle se conçoit donc comme une intervention: son but est pratique.

Vico écrit un peu après: « quant à la fin de toutes les études, c'est la vérité, et elle seule, qui, de nos jours, est poursuivie, cultivée, honorée par tous »<sup>5</sup>. Le lecteur se dit a posteriori que l'auteur du *VI<sup>o</sup> discours* était en ce sens bel et bien un moderne: la fin des études était pour lui la vérité, la vérité en tant que remède à la corruption originelle. Si la déclaration a une signification critique, alors cette critique englobe le *VI<sup>o</sup> discours* et a valeur de retour sur soi-même. La même déclaration est réitérée une fois encore, avant que nous n'arrivions à ceci: « la doctrine de l'État, si importante et si éminente, est presque totalement abandonnée, et personne ne la cultive plus chez nous. C'est parce qu'aujourd'hui la seule fin des études est la vérité, que nous nous livrons à l'examen de la nature physique, qui nous semble offrir des certitudes; nous n'examinons pas la nature des hommes, parce que le libre arbitre la rend incertaine »<sup>6</sup>.

Ce qui pouvait ressembler à une doctrine de l'État dans le *VI<sup>o</sup> discours*, c'étaient la doctrine morale et la doctrine civile, d'où découlaient la théologie morale et surtout la jurisprudence. Doctrine morale et doctrine civile suivaient la découverte par chacun de son pur intellect, et de Dieu. L'ascension jusqu'à ces deux sommets était certes liée pour une part à une exploration des contenus du savoir, mais était d'autre part, et surtout, une purification, une modification de l'esprit débouchant sur son auto-découverte. Le vrai du *VI<sup>o</sup> discours* comportait une dimension pratique qui permettait et justifiait le basculement vers les doctrines morales et civiles. Le vrai des Modernes a, lui, perdu cette dimension. Il est un vrai non pratique.

Vico pourrait en conséquence s'exonérer de sa propre critique, en arguant qu'il n'existe qu'une homonymie entre ce qu'il entendait par "vrai" en 1707 et ce qu'entendent par là les Modernes. Il pourrait, en bref, camper sur ses positions antérieures. Tel n'est pas le cas: le Vico de 1708-1709 effectue une critique implicite du Vico de 1707.

D'où vient la perte de la dimension pratique du vrai chez les Modernes? De ce que les hommes s'adonnent à l'examen de la nature physique, étudient la physique, une physique censée être "certaine". En 1707, l'étude de la physique précédait immédiatement l'auto-

---

<sup>5</sup>/ Op. cit. p. 222.

<sup>6</sup>/ Ib. p. 238.

découverte de l'esprit, et la permettait. Non seulement la physique des Modernes ne le permet plus, mais, pis encore, elle forme des esprits, ou des pseudos-esprits, qui vont prétendre intervenir dans les affaires humaines à la manière dont la physique permet d'intervenir dans les phénomènes naturels: ils vont évoluer dans l'univers de la pratique d'une manière étrangère à la pratique. Ils échoueront, et se retireront progressivement de cet univers. Est coupée, en conséquence, la possibilité de redescendre vers les hommes du tout venant qui, si problématique qu'en ait pu être l'effectuation dans le *VI<sup>o</sup> discours*, y restait une exigence forte.

Qu'est-ce donc que la physique des Modernes? Que lui reproche Vico? Il distingue, au début du *De ratione*, les instruments, les aides, et la fin du savoir. De la fin, il dit qu'elle est partout, éparse dans la méthode; la fin est le vrai dont nous venons de parler, et qui inspire et sous-tend toute la physique moderne. Les aides sont des traités, des recueils de préceptes par exemple, et ne nous intéressent guère ici. Les instruments comprennent les règles et l'ordre que l'on suit en apprenant un art ou une science. Une science peut être l'instrument d'une autre science; ainsi la géométrie est-elle l'instrument de la physique. Mais pas n'importe quelle géométrie: la géométrie des Modernes, qui à son tour utilise deux instruments, 1/ la nouvelle critique, instrument commun désormais de tous les arts et de toutes les sciences, et 2/ l'analyse, devenue l'instrument spécifique de la géométrie moderne. Les reproches qu'adresse Vico à la physique nouvelle se développent selon une triple articulation:

- critique de la nouvelle critique, donc, ou du moins de sa place;
- critique de l'analyse, ou du moins de son hégémonie;
- critique de l'utilisation de cette "géométrie analytique" en physique, voire de l'identification de l'une à l'autre.

Première articulation, ou critique vichienne de la nouvelle critique: cette critique nouvelle, écrit Vico, . Les cibles sont Descartes et les cartésiens, qui prétendent partir d'une vérité absolument vraie - le Cogito, afin de se tenir ensuite dans la suite de cette vérité, et d'elle seule. La position comporte un grave inconvénient, souligne Vico, «car ce qui doit être formé en premier, chez les adolescents, c'est le sens commun, afin que, parvenus à l'âge adulte, ils n'agissent pas de manière extravagante et outrée. Or, de même que la science naît du vrai et l'erreur du faux, de même le sens commun naît du vraisemblable» <sup>7</sup>. Et il ajoute que le vraisemblable tient le milieu entre le vrai et le faux.

Apparaît ici l'intermédiaire entre le vrai et le faux qui manquait au *VI<sup>o</sup> discours*: ce vraisemblable qui certes peut être faux, mais qui l'est rarement. La faculté du vraisemblable s'appelle le sens commun. Vico ne le définit pas, mais l'on peut inférer de l'emploi qu'il fait de ce terme:

- 1/ que le sens commun est partagé par tous: nous trouvons ici la réponse à une des questions que posait la *VI<sup>o</sup> oratio*: la faculté qui permet à l'ignorant de comprendre est le sens commun. L'insensé pose un autre type de problème, car on peut supposer que lui, précisément, est hors sens commun; quelles que soient les difficultés que véhicule ce concept d'insensé, au moins pouvons-nous désormais faire le départ entre l'ignorant et lui, chose impossible avec les seules ressources de 1707. S'adresser au tout venant devra se faire en langage de sens commun, ou du moins en langage susceptible d'être entendu par le sens commun, de lui plaire et de l'émouvoir. Éloquence et prudence auront désormais pour règle le sens commun.

---

<sup>7</sup>/ Ib. p. 225.

- 2/ que le sens commun est porteur de normes, de ce qui, dans un vocabulaire différent de celui dont use Vico, s'appellerait des valeurs. Nous retrouvons, à ce niveau du sens commun, la dimension pratique qui était celle du vrai en 1707.

Le vrai de Descartes et des cartésiens se place d'entrée hors du sens commun, hors des problèmes d'éthique et de politique, *a fortiori* hors des questions d'éloquence. Il est possible de mesurer l'évolution de Vico lui-même à travers l'analyse d'une citation: «les sages, qui gardent l'œil fixé sur la vérité éternelle à travers les biais et les incertitudes de l'action, font des détours, puisque ils ne peuvent suivre une voie droite; ils prennent ainsi des décisions qui, à longue échéance, se révéleront profitables, autant que la nature le permet», écrit-il dans le *De ratione* <sup>8</sup>. Le pilote du *VI<sup>e</sup> discours* ne disposait guère que de la vérité éternelle pour s'affronter aux circonstances; or, ce pilote ressemble beaucoup à une figure négative évoquée dans le même passage du texte de 1709: le savant imprudent, qui règle les vérités les plus humbles d'après les plus hautes, qui prétend triompher des circonstances au moyen de la seule vérité éternelle.

Le rapprochement permet de relever une difficulté que le *De ratione* ne résoudra pas de manière satisfaisante: si le sage imprudent est le cartésien, le vrai dont il dispose manque de la dimension pratique. Est-ce du même vrai dont dispose le sage prudent? Si la réponse est affirmative, prudence et vraisemblable s'adjoignent au vrai, s'ajoutent de l'extérieur à lui. Si la réponse est négative, comment cet autre vrai s'obtient-il, comment s'articule-t-il avec le vraisemblable? Il faut souligner, en effet, que le *De ratione* n'attaque pas la critique et Descartes de front, comme le fera le *De antiquissima*. L'attaque, ici, se réduit à la remarque selon laquelle la critique arrive trop tôt dans l'itinéraire des jeunes gens, et qu'il convient de la repousser à un âge plus tardif, où elle opérera sur ce qui pourrait être appelé une culture du vraisemblable ou du sens commun. Ce délai, ce déplacement, suffisent-ils à reconstituer un vrai doté d'une dimension pratique? Il est permis d'en douter.

Toujours est-il que l'un des bénéfices que l'on peut tirer de cette tentative de conjonction du vraisemblable et du vrai cartésien est celui-ci: ce que la critique élimine, ce qu'elle empêche de se développer chez les jeunes gens, doit être à la fois porteur de la dimension pratique perdue et dans l'aspiration du vrai. Les éléments qu'elle élimine ou rejette la critique sont:

- la mémoire et l'imagination;
- l'éloquence et sa source: la topique.

La tonalité a changé au sujet des deux premières. Elles étaient grevées d'impureté, elles doivent désormais être cultivées. Loin d'être en antagonisme avec la géométrie, l'imagination peut être à la fois développée et informée par elle, si l'on pratique comme le faisaient les Anciens. Pour eux en effet, la géométrie ne pouvait être comprise sans une forte capacité à former des images; ainsi est-il possible d'initier à cette science sans procéder par déduction à partir de postulats, mais en laissant les enfants créer et composer des images: ainsi peut-on à la fois respecter les activités de leur âge et, via l'exercice de ces activités, les amener à l'emploi de la raison.

Pour être autre chose qu'un ornement ou une parure, l'éloquence a besoin de la topique. Vico définit ici la topique l'art du moyen terme, l'art de trouver le moyen terme. Le moyen terme est ce que les Latins appellent argument. L'argument est ce qui permet d'orienter ou de déterminer un jugement. Aristote parlait dans sa *Rhétorique* des lieux, des *topoi*, comme de catégories sous lesquelles sont rassemblés les moyens d'argumentation (1391 b 22-27). Les *topoi* sont les sources où aller puiser les arguments. Apprendre ces sources, c'est apprendre à percevoir une situation, une cause, sous l'angle de ce qui, en elle, a valeur de persuasion. On peut aller même jusqu'à soutenir que, pour Vico, c'est apprendre à voir tout court, à

---

<sup>8</sup>/ Ib. p. 240.

percevoir d'un coup, instantanément, les multiples éléments d'une situation, les circonstances. L'exemple est celui de l'œil parcourant les lettres de l'alphabet. Quoique Vico soit ici pour le moins rapide, on peut en induire que l'exercice de la topique ne sert pas seulement à persuader autrui, mais aussi à se persuader, c'est-à-dire à se repérer très vite dans une situation, à s'y orienter. Nous y reviendrons.

Deuxième articulation, la critique de l'analyse et de son impérialisme en géométrie.

La nouvelle critique prétend développer les vérités de manière purement déductive. Encore procède-t-elle, ou peut-elle procéder, par figures - par formes, dit Vico. L'analyse ne fonctionne, elle, que par "espèces", c'est-à-dire par symboles géométriques. L'analyse, c'est l'algèbre. Le reproche paradoxal fait à l'algèbre est sa facilité: l'algèbre relâche, amène au relâchement, la faculté inventive, qui est l'*ingenium*, l'*ingenio*. Pas plus que la méthode déductive, l'algèbre n'est selon Vico capable d'inventer. Descartes, puisque il s'agit de lui, a certes été un inventeur; mais il n'a pas inventé selon la méthode qu'il expose et préconise.

L'*ingenium* a rapport avec la perception: il est capable de passer en revue un nombre incalculable de formes, de figures, et de choisir pour les assembler celles qui permettront de résoudre le problème posé. Comme Vico reprend l'exemple des lettres et comme il s'agit encore de trouver le troisième terme qui en lie deux autres, on en déduira que cette faculté naturelle qu'est l'*ingenium* est la faculté que permet de cultiver et de renforcer la topique. L'*ingenium* est un autre nom de l'imagination, et il est la faculté dont les Grecs favorisaient le développement par leur manière d'enseigner la géométrie. L'intérêt pour nous est que l'*ingenium*:

- invente, crée, en trouvant ce qui unit;

- rayonne au-delà de l'éloquence prise *stricto sensu*, puisque il est capable de s'exercer dans les domaines de la géométrie et de la mécanique.

Ce qui fait la médiation entre ces deux aspects, ce sont des mots comme "images", "figures", "formes", en tant qu'elles peuvent être conçues soit en référence au langage, soit en référence à l'espace. Quoique Vico ne le thématise pas, le langage commence à être habité par l'espace, et l'espace par le langage.

Troisième articulation, la géométrie comme instrument de la physique.

Le reproche consiste à dire que les physiciens modernes, les physiciens cartésiens en tout cas, réduisent la physique à un corollaire de la géométrie. La nature n'est plus de la sorte qu'un espace géométrique: «ces propositions de physique, qui sont présentées comme vraies en vertu de la méthode géométrique, ne sont que vraisemblables, et, de la géométrie, ne tiennent que la méthode, et non la démonstration»<sup>9</sup>. Les mêmes qui refusent le vraisemblable dans le domaine humain ne sont capables au bout du compte que du vraisemblable en physique, qu'ils appellent vrai. Si le mot est identique, il ne peut pourtant s'agir que d'autre chose: les raisonnements géométriques, en effet, ne sont dit "vraisemblables" que parce qu'inadaptés à l'objet, ou au domaine d'objets, qu'est la nature. Et Vico a cette formule, qui ne prendra sens et relief que dans le *De antiquissima*: «nous démontrons les choses géométriques, parce que nous les faisons; si nous pouvions démontrer les choses physiques, nous les ferions»<sup>10</sup>. Et il ajoute: «En Dieu seul, en effet, existent les vraies formes des choses, sur lesquelles est modelée la nature de ces mêmes choses».

Nous retrouvons les "formes", les images, les figures, sur lesquelles opère l'*ingenium*. Cela permet de mieux comprendre le paragraphe qui suit, qui oppose la subtilité, qui est la

---

<sup>9</sup>/ Ib. p. 231.

<sup>10</sup>/ Ib. Vico citera la formule dans le *De Antiquissima*, éd. cit. p. 26: «Atque id est, quod in nostra dissertatione *De nostri temporis studiorum ratione* dicebamus, quod "geometrica ideo demonstramus, quia facimus; physica si demonstrare possemus, faceremus». Il s'agit du principe dit du *verum factum*.

qualité du physicien avançant par inférence, et la pointe, la *punta* de Baltazar Gracian par exemple. La *punta* nécessite pour être expliquée deux lignes qui convergent: avec la *punta*, on n'avance moins qu'on ne saisit un rapport, une ressemblance, une analogie, entre deux choses éloignées. La *punta* est métaphore, comme saisie du rapport entre deux choses éloignées <sup>11</sup>.

## II. Du *De Ratione* aux *Institutiones oratoires*: *Ingenium*, sens commun et *mimesis*.

L'*ingenium* opère sur le langage et sur l'espace. Vico souligne fortement qu'il a quelque chose à voir avec le corps. La multitude et le vulgaire sont, écrit-il, entraînés et emportés par leurs penchants, «or, ces penchants sont tumultueux et turbulents, car ils constituent une souillure de l'âme, contractée par la contagion du corps, et qui suit la nature du corps (...) Aussi faut-il, au moyen d'images corporelles, pousser la foule à aimer, car, une fois qu'elle aime, elle est facilement amenée à croire; et, quand elle croit et aime, on doit encore l'enflammer, pour la faire vouloir avec son habituel emportement» <sup>12</sup>. L'éloquence, en excitant les passions de la foule, les amènera à «faire office de vertu».

L'*ingenium* opère dans le domaine le vraisemblable (du vrai-semblable, de ce qui "fait office" de vrai). Ce vraisemblable est référé de manière insistante, à ce qui se voit, se perçoit: l'*ingenium* perçoit les éléments, les rapports non vues encore entre deux choses éloignées. Voir, apercevoir, c'est voir ou apercevoir les apparences, les images corporelles. Ces images corporelles, ces apparences, que sont-elles, sinon un mixte entre ce qui vient de l'objet et ce qui vient du sujet? L'*ingenium* voit, perçoit, comme le fait le peuple, comme la multitude, mais en mieux:

- grâce à la topique, il voit d'avantage d'éléments composant une situation (tous, même, assure Vico...);
- parmi ces éléments, il aperçoit ceux qui importent;
- il aperçoit les rapports encore inaperçus entre certains éléments (c'est la *punta*).

L'*ingenium* provient, comme nous l'avons dit, d'une culture du sens commun. Le *VI<sup>o</sup> discours* se caractérisait par une rupture avec ce qui venait de la société, rupture symbolisée par l'abîme entre langue vulgaire et langue savante (latin, grec ou hébreu); ainsi le savoir universitaire était-il voué à reconquérir une dimension pratique générale (concernant la cité toute entière) dans le mouvement d'une redescente. Ici, dans le *De ratione*, nous partons du bas (donc, forcément, des langues vulgaires - il était, dès lors, inévitable que Vico finisse par écrire en italien) pour aller vers le haut. La descente, en 1707, posait problème; la montée n'en pose pas moins:

1/ L'homme de l'*ingenio*, en tant qu'il est orateur, oriente ou réoriente la multitude. Le lecteur se dit qu'après tout, il peut le faire d'une mauvaise manière. Vico n'envisage même pas cette possibilité. L'orateur opère grâce à ce qu'il partage avec la foule, le sens commun: si elle s'est égarée, il la reconduit dans le rayonnement du sens commun. Il est donc nécessaire, quoique Vico ne le dise pas explicitement, que ce sens commun ait quelque rapport avec le vrai - le vrai en tant qu'il est aussi le bien.

2/ L'homme de l'*ingenio*, de manière générale (c'est-à-dire au-delà de la seule éloquence s'adressant à la foule), saisit la multiplicité des causes. Le philosophe saisit, lui, la cause unique. Il y aurait donc entre images, entre apparences, des rapports de type causal. Comme nous sommes dans le domaine du vraisemblable, comme le vraisemblable est plus large que le vrai, comme il nous est dit par ailleurs que la critique cartésienne doit s'exercer non pas

---

<sup>11</sup>/ Ib. p. 232.

<sup>12</sup>/ Ib. p. 242.

d'emblée, mais après coup, on en déduit que la dite critique effectue un tri portant sur la multiplicité des causes proposées par l'*ingenio*, afin de repérer la vraie, la seule. Une fois cette cause saisie, il deviendrait possible de procéder par déduction du vrai... Cela ne va pas sans difficultés:

a/ qu'il y ait tri suppose qu'une des causes repérées par l'*ingenio* est en même temps la véritable, l'unique. On peut imaginer que la culture du sens commun permette de la repérer (puisque elle permet de repérer les points importants). Il faudrait toutefois, une fois cette cause unique dégagée, pouvoir en déduire ensuite toutes les autres dans le mouvement de redescente. Puisque précisément cette cause a été séparée des autres, triée parmi les autres, comment les autres, qu'on a rejetées comme accessoires, pourraient-elles s'en déduire? Il faudrait d'un côté que la cause unique, la vraie cause donc, soit du même niveau que les causes multiples saisies par l'*ingenio*, et d'un autre côté qu'elle soit d'un autre niveau, supérieur. En bref: comment articuler le vraisemblable et le vrai, la topique et la critique?

b/ La cause unique relèverait par définition de l'universel et du vrai pur, d'un vrai situé au-delà du particulier, au-delà du spatial. Or, nous avons vu que l'*ingenium* a une affinité fondamentale avec le spatial. La faculté que Vico appelle *esprit* - par opposition à l'âme, qui est du côté de l'*ingenium*) est bien sûr capable de saisir des idées hors espace, mais le problème est ailleurs: il est de savoir comment, par quels moyens, on passe du spatial à l'extra-spatial, comment aussi on revient de l'extra-spatial au spatial. Ce seront là les deux questions centrales du *De Antiquissima*.

Nous n'avons pas, en posant la question du spatial, abandonné la question de la pratique: la possibilité d'aller de la topique à la critique, du vraisemblable au vrai, est la condition sine qua non pour que le vrai pur garde une dimension pratique. En sens inverse, si le vrai pur n'avait une dimension pratique, comment serait-il envisageable d'effectuer une redescente du vrai au vraisemblable?

A ces questions, Vico propose dans le *De ratione* une réponse certes brillante, mais philosophiquement faible: la différence des langues, qui culmine en un parallèle entre l'italien et le français.

Vico ne tranche pas formellement la question de savoir si les *ingenia*, les *ingeni*, sont produits par et dans les langues ou si, en sens inverse, ce sont les langues qui sont produites par les *ingenia*. Il se contente de poser une hypothèse: (...) le parti qui est dans le vrai est celui qui soutient que les *ingenia* sont formés par les langues, et non les langues par les *ingenia*..., ce qui laisse subsister un doute quant à son adhésion pleine et entière à ce qui va suivre. On peut formuler la question ainsi: que se passe-t-il, lorsqu'on suppose que les *ingenia* sont formés par les langues? Cela expliquerait, cela aurait pour conséquence que «seuls dans le monde entier, les Français, en vertu de leur langue si subtile, pouvaient inventer la nouvelle critique qui semble entièrement faite d'*esprit*, et l'analyse, qui a dépouillé, autant qu'il était possible, l'objet des mathématiques de tout caractère corporel»<sup>13</sup>.

La subtilité s'oppose à la *punta*. Pas de *punta* chez les Français, à cause de leur langue «qui abonde en mots désignant les substances»<sup>14</sup>. La substance, en ce qu'elle est brute et inerte, empêche la chaleur, l'émotion, la véhémence, elle désobjective. Étant de surcroît une catégorie générale, elle ne fournit aucun terme moyen dans lequel se rencontreraient des termes de comparaison: aussi est-il difficile de créer des métaphores dans cette langue qui se refuse par ailleurs à la variété et à l'ampleur des rythmes<sup>15</sup>: c'est une langue adaptée aux

---

13/ Ib. p. 244.

14/ Ib. p. 243.

15/ Ib.

généralités essentielles des choses, une langue qui vise à la vérité pure et qui n'a pas d'*ingenium* - qui ne dispose du reste même pas d'un mot pour désigner l'*ingenio*...

L'italien est, par opposition, une langue qui fait jaillir des images et des métaphores, et les Italiens l'emportent en conséquence sur tous les peuples de la terre en peinture, en sculpture, en musique, bref en tout ce qui est création. Et les Italiens sont les plus féconds en "pointes", après les Espagnols. Nous retrouvons l'affinité de la *punta*, de la métaphore, de l'*ingenium*, avec l'espace. La langue française (la langue de Descartes <sup>16</sup>) serait, par opposition, a-spatiale, linéaire, plate, mais en même temps apte aux généralités et, au moins, à la visée du vrai.

Il serait toutefois étrange de parler italien lorsqu'on veut être éloquent, s'occuper des affaires publiques et du vraisemblable, et de parler français lorsqu'on veut s'élever à la vérité. Le côté loufoque d'une telle proposition souligne que la combinaison des deux - le vrai et le vraisemblable, le français et l'italien - est rendue d'autant plus problématique qu'à strictement parler, ils ont été présentés comme intraduisibles l'un dans l'autre. Davantage encore, le chapitre sur les langues est suivi d'un chapitre sur la poésie. La critique, nous est-il rappelé, est nuisible à la poésie dans la mesure où, enseignée trop tôt, elle étouffe l'imagination et la mémoire. Enseignée en temps voulu, c'est-à-dire après que l'imagination et la mémoire aient pu être cultivées et développées, la critique devient utile à la poésie. Revenant partiellement sur ce qu'il avait affirmé auparavant, Vico ajoute même que la fin des études modernes - le vrai idéal et universel - est «éminemment favorable à la poésie» <sup>17</sup>. La méthode géométrique, celle qui procède par déduction, et non pas celle qui procède par figures, est propice à la poésie, en ceci qu'elle apprend à développer un caractère qui demeure constant. Le poète en effet invente, forge des actions et des personnages qui servent d'exemples. Ces exemples sont plus élevés que les actions et les personnages qui se trouvent dans la réalité. Le vrai quotidien est *figuré* par les poètes. En d'autres termes, le poète, comme le philosophe, cherche le vrai. Mais alors que le philosophe enseigne le vrai et la vertu de manière sévère, parce qu'il s'adresse à une élite cultivée, le poète l'enseigne de manière plaisante, parce qu'il a affaire au commun des mortels.

La poésie était dans le *VI<sup>o</sup> discours* une partie de l'éloquence, la partie s'exprimant en vers. Ici, elle échappe à l'éloquence, qui passe du côté du vraisemblable alors qu'elle, la poésie, se retrouve du côté du vrai: «aussi les poètes s'éloignent-ils des formes quotidiennes du vrai, afin de le figurer sous des aspects élevés, et délaissent-ils la nature incertaine pour suivre la nature constante. Ils s'attachent au faux pour être en quelque manière plus véridiques (...) La prudence, dans les actions humaines, cherche le vrai tel qu'il est, même s'il provient de l'imprudence, de l'ignorance, du caprice, de la nécessité, du hasard; la poésie, elle, considère seulement le vrai tel qu'il devrait être selon la nature et selon la raison» <sup>18</sup>.

Par opposition à la prudence, qui ne s'intéresse qu'aux vérités de fait, qu'à l'adéquation aux réalités, la poésie s'intéresse à un vrai incorporant une dimension axiologique. Elle opère au moyen d'un vrai figuré à travers des exemples idéaux. Allusion est faite au passage à l'Aristote de la *Poétique*, qui déclarait que «la poésie est plus philosophique et plus noble que la chronique» (1451 b 5-6): celle-ci raconte le particulier qui est arrivé, celle-là raconte l'universel qui aurait pu arriver. Sans doute pour Aristote la poésie, via cette poésie par excellence qu'est pour lui la tragédie, a-t-elle un but pratique: ce but est toutefois autrement plus complexe qu'une initiation à la vertu par des exemples élevés. Il reste que chez Aristote

---

<sup>16</sup>/ Qui a tout de même écrit la plus grande partie de son œuvre en latin. S'il faut comprendre que la langue maternelle structure en profondeur la manière de penser, quelle que soit la langue utilisée de fait plus tard, elle devient un destin que rien ne peut venir corriger.

<sup>17</sup>/ *Ib.* p. 246.

<sup>18</sup>/ *Ib.* p. 247.

aussi, la poésie, du moins la poésie tragique, à la fois imite le vrai quotidien et le magnifique, à la fois le restitue et le surélève. Si Vico explicitait ce double mouvement, on obtiendrait l'explication du passage du vraisemblable au vrai, qui passe visiblement par la poésie. N'existait-il pas déjà quelque chose d'analogue dans l'*ingenio* de l'orateur, puisque celui-ci, en trouvant le point décisif ou persuasif, cherchait à élever ou à s'élever lui aussi?

L'éloquence, avec la *punta*, avait pour instrument majeur la métaphore, qui a toujours quelque chose de spatial. La critique, qui tend à abolir le spatial, favorise la poésie. Celle-ci, s'élevant d'abord du vraisemblable au vrai, re-spatialiserait le vrai en le figurant, en l'incarnant dans des exemples. Le problème est que Vico ne dit pas comment le poète élève du quotidien au vrai, ni même si c'est vraiment le poète qui le fait, plutôt que le philosophe, dont il n'est pas exclu que le poète puisse s'inspirer pour en re-spatialiser les découvertes. Pis encore, ce n'est pas la métaphore qui est présentée comme l'arme essentielle des poètes, mais la métonymie, qui prend la cause pour l'effet, quoique, à vrai dire, plusieurs des expressions poétiques citées - «feu qui tombe des nuages» pour foudre par exemple - relèveraient aussi bien de la métaphore. Toujours est-il que le rapport exact du vraisemblable au vrai n'est pas éclairci, ni celui de l'éloquence à la poésie. Il faut constater, toutefois, que nous avons atteint un lieu crucial, sur lequel reviendront les *Institutiones oratoriae*.

Le vrai surgit au chapitre suivant, avec la théologie chrétienne, mais justement il surgit, il apparaît *ex abrupto*, c'est-à-dire sans être conquis à partir du vraisemblable ou à partir de l'esprit, sans que soit apporté quoi que ce soit de satisfaisant pour notre questionnement. Quel est en effet le rapport de ce vrai théologique avec le vrai que découvre la critique?

Ainsi le problème fondamental, celui du rapport entre le vraisemblable et le vrai n'est-il pas résolu dans le *De ratione*. Ce problème renvoie plutôt au *De antiquissima* pour ce qui a trait à la question du rapport du spatial et de l'extra-spatial, plutôt aux *Institutiones oratoriae* pour ce qui a trait au rapport entre éloquence et poésie.

Le rapport entre vrai et vraisemblable est le rapport de l'éloquence conçue comme couvrant tout le domaine du vraisemblable, avec la philosophie conçue comme science du vrai. Le rapport se dédouble en passage du vraisemblable au vrai, et en passage du vrai au vraisemblable. Le problème est sans doute intrinsèque à la pensée de Vico, mais il est pour lui bien davantage que son problème à lui seulement: c'est le problème de son époque. En désertant le domaine du vraisemblable, les Cartésiens prétendent ne plus s'occuper que de mathématique et de physique: ils abandonnent le vraisemblable à lui-même, et il en découle que les différentes disciplines ne parviennent plus à faire un tout, à faire encyclopédie. Ne formant plus un tout, les disciplines ne s'éclairent ni ne s'étaient plus les unes les autres, elles s'exposent à perdre leur sens et à s'égarer: ainsi en va-t-il de la jurisprudence<sup>19</sup>, qui se trouve séparée de la philosophie par les modernes. Un gros tiers du *De ratione* est consacré à la jurisprudence, à son histoire chez les Grecs et les Romains, et à ce qu'elle est devenue chez les modernes. Sans vouloir ni pouvoir développer longuement, disons que le problème des modernes est qu'en droit, l'équité triomphe. Faut-il s'en réjouir? Non, car l'équité est du côté des faits, qui sont infinis: les lois prolifèrent, et, dévalorisées par leur profusion, sont méprisées. L'équité, c'est aussi le souci du particulier, mais ce souci, lorsqu'il devient exclusif, fait perdre de vue le bien commun au bénéfice de l'intérêt privé: «cette équité civile est identique à l'équité naturelle, tout en étant plus vaste, dans la mesure où ce n'est pas l'intérêt privé, mais le bien commun qui l'inspire. Mais le bien commun n'est pas quelque chose d'immédiat, et ne touche pas en propre les individus, et le vulgaire, qui ne comprend que les choses particulières, l'ignore»<sup>20</sup>. Les Grecs sous la forme de la philosophie, les

---

19/ Ib. p. 262.

20/ Ib. p. 266.

Romains en l'incluant dans la jurisprudence, tenaient le particulier par l'universel, par le bien commun. Les modernes, faute d'une philosophie du droit et de l'État, sont devenus incapables d'articuler bien commun et bien particulier. Il est fortement suggéré qu'il s'agit là du même problème que celui de l'articulation du vrai et du vraisemblable.

Ainsi le vrai, dans sa dimension pratique serait-il bien commun, raison civile. Au moins le détour a-t-il l'avantage de montrer l'ampleur de l'enjeu: il s'agit non pas seulement de constater les défauts de la manière moderne, il s'agit de les corriger.

Passons au *De Antiquissima Italorum sapientia, De la très antique sagesse* (ou sagesse, ou philosophie) *des peuples italiques*, qui parut l'année suivante, c'est-à-dire en 1710. C'est dans cet ouvrage que se trouve repris et approfondi le fameux principe de la conversion réciproque du *verum* et du *factum*, du vrai et du fait.

Il était affirmé dans le *De ratione* que si nous pouvions démontrer les choses physiques, nous les ferions. Le *De antiquissima* part de cette intuition et la systématise. L'acte de lire consiste à rassembler des éléments - les lettres - dont sont composés les mots: exemple platonicien s'il en est. *Intelligere*, comprendre, consiste à rassembler tous les éléments d'une chose pour en exprimer l'idée complète. Si l'on donne son sens strict à *intelligere*, l'homme en est incapable, car il ne peut saisir, rassembler, tous les éléments. Il doit se contenter du *cogitare*, du "cogiter", du penser. Bien qu'il écrive en latin, Vico sent le besoin de l'exprimer en italien: *cogitare*, *pensare*, pour l'homme, c'est *andar raccogliando*, aller rassemblant, aller recueillant. L'homme peut rassembler, ne cesse de rassembler, des éléments, il n'en vient pas à bout, il ne peut les rassembler tous. Il participe de la raison sans en être maître. Seul Dieu est capable de rassembler tous les éléments. Chose néanmoins capitale, et donc à souligner: l'homme, à la puissance près, procède comme Dieu, procède d'une manière analogue à celle de Dieu (ce qui rend possible un rapport métaphorique entre l'homme et Dieu, ou un Dieu semblable au Jupiter du début de la *Scienza Nuova*).

Le vrai divin est ce que Dieu dispose et engendre; le vrai humain serait ce que l'homme, dans son acte de connaître rassemblerait et produirait: «de même que le vrai divin est ce que Dieu, pendant qu'il le connaît, dispose et engendre (disponit ac gignit), de même le vrai humain serait ce que l'homme, dans sa connaissance, rassemble et produit (componit ac facit); et de cette manière la science serait la connaissance de la genèse d'une chose (cognitio generis), autrement dit de la façon dont elle est faite, et elle serait ce par quoi l'esprit, en connaissant cette façon puisque il compose (*componit*) les éléments, produirait la chose (*rem faciat*); Dieu la produit solide, puisque il comprend tout, et l'homme plane, puisque il n'en comprend que les extrémités»<sup>21</sup>. Connaissant la genèse d'une chose, l'esprit la produirait: à suivre strictement cette définition, notons dès maintenant que la *Science nouvelle* ne serait pas vraiment une science: s'il y est en effet possible à l'esprit humain de savoir comment se sont peu à peu composées les choses humaines, le *mondo civile*, il ne le peut qu'*a posteriori*, qu'après coup. Il n'est capable de recomposer que l'image mentale, l'idée de ces choses, non leur réalité - cette réalité qui n'est pas exactement faite par l'esprit, ou en tout cas pas uniquement par l'esprit.

Ici, dans le *De Antiquissima*, Vico souligne que le vrai divin, le vrai en tant qu'il est le fait de Dieu, ce que Dieu fait, est comparable à une image solide des choses, à un modelage en trois dimensions, alors que le vrai humain n'est qu'une image plane, semblable à une peinture: le vrai humain n'a que deux dimensions, il lui manque la troisième. Nous sommes d'emblée dans le spatial annoncé. Mais il ne s'agit que d'une comparaison. Vico interroge la langue des très anciens Italiques dont la langue, censée être plus ancienne que le grec, s'avère ressembler beaucoup au latin. Pour ces anciens Italiques, Dieu créait *ad extra*, hors de lui,

---

<sup>21</sup>/ Ed. cit., p. 11.

vers l'extérieur. Le vrai et le faire coïncidaient de la sorte parfaitement, ils étaient le même acte. Dieu créant dans et pour l'éternité, l'éternité du monde s'ensuivait. Conséquence inacceptable pour la théologie chrétienne, pour laquelle le monde a été créé *ex nihilo* dans le temps. Il faut donc distinguer deux choses, deux actes divins:

- un engendrement, une genèse du vrai en Dieu, *ab intra*, à l'intérieur. Je dis "engendrement", "engendrer", car Vico évite ici soigneusement d'employer le verbe "faire" et ses dérivés, il n'emploie que des dérivations d'engendrer. L'engendrement a lieu dans l'éternité, hors du temps: il correspond à ce que les Écritures appellent le Verbe, qui contient les idées de toutes les choses: idées incréées, non créées, si l'on définit la création comme création dans le temps.

- une création, un faire, qui correspond au monde, et qui s'effectue dans le temps: on passe du vrai en Dieu, qui est éternel, du vrai *ab intra*, au vrai *ad extra*.

Vico ajoutant que Dieu, s'il l'avait voulu ou le voulait, aurait pu ou pourrait fonder d'innombrables mondes, on en déduit que le vrai engendré, le vrai éternel, le vrai *ab intra*, est une réserve de possibles dont certains seulement, parce que Dieu l'a voulu, se sont réalisés *ad extra* <sup>22</sup>. La liberté de Dieu est préservée. Mais cela signifie qu'il y a en lui une précession, une antécédence du vrai incréé, du vrai tout court, sur le faire. Le vrai précède la volonté - nous ne sommes pas, nous ne serons jamais, dans un univers spinoziste. Qu'est-ce, alors, que "faire"? Très précisément: c'est spatialiser, c'est déployer dans l'espace (et dans le temps) le vrai éternel, ou du moins une partie de ce vrai. Soit dit au passage, c'est bien cette différence entre l'*ab intra* et l'*ad extra* qui permettra à la *Science nouvelle* de s'achever (c'est du moins un de ses accomplissements) sur une contemplation du vrai en Dieu. Si en effet l'homme peut de quelque façon saisir une partie du vrai créé, du vrai "fait", c'est-à-dire de ce monde, il peut être sûr que ce vrai réside aussi en Dieu sous sa forme engendrée, incréée, donc éternelle. Ce sol, Vico l'assure ici.

Qu'est-ce que "faire"? C'est, à partir d'un vrai que l'on a en soi, spatialiser ce vrai, le réaliser, l'organiser en monde. On objectera qu'il faut que ce vrai soit déjà là, soit là d'emblée; certes, mais encore faut-il avoir la capacité de combiner entre eux les éléments vrais, de les rassembler, de telle manière qu'ils se "mondifient", qu'ils fassent monde, qu'ils se synthétisent spatialement.

Les hommes n'engendrent pas les éléments dont sont constituées les choses; ils doivent donc les trouver, et cela *anatome*, à la manière de l'anatomie, c'est-à-dire par «une sorte de dissection», comme le proposent avec raison les traducteurs français <sup>23</sup>. Quelque chose en effet évoque ici le cadavre: en divisant, en disséquant, les hommes perdent quelque chose de la vie de ce qu'ils divisent, et peut-être cette vie elle-même. Ainsi, en divisant le savoir en divers disciplines séparées, perdent-ils ce qui en Dieu est unité.

Il existe toutefois un domaine où les hommes atteignent le vrai, c'est-à-dire *font*: ce sont les mathématiques, qui comprennent la géométrie et l'arithmétique. L'homme ici crée deux fictions, deux éléments de départ, le point indivisible (le point géométrique) et le un arithmétique, qui peut se multiplier. Ni le point, ni le un, n'ont d'existence physique. L'homme, écrit Vico, définit les noms, «et à l'instar de Dieu, sans le soutien d'aucune chose, il crée pour ainsi dire *ex nihilo* des choses telles que le point, la droite, le plan; de telle sorte que sous le nom de "point", il entend ce qui n'a point de partie, qu'il appelle "droite" la course d'un point (...) et que par "plan" il entend la rencontre de deux droites différentes en

---

<sup>22</sup>/ Voir sur ce point l'analyse de Bruno Pinchard, in *La Raison dédoublée, La Fabbrica della mente*, Aubier Philosophie, 1992, p. 413.

<sup>23</sup>/ Ed. cit., p. 12.

un point...»<sup>24</sup>. Il en va de même, *mutatis mutandis*, pour le un en arithmétique. L'homme, par le langage, par les définitions, confectionne, effectue, fait. L'esprit humain est opération. *Causa* est un autre mot latin pour opération: la connaissance géométrique ou arithmétique est une connaissance par les causes<sup>25</sup>, une connaissance qui produit son objet ou ses objets, donc une connaissance par la forme ou les formes. Une connaissance, donc, synthétique, une connaissance qui rassemble, une connaissance par l'*ingenium*: il ne s'agit pas de la méthode géométrique qui procède à partir de postulats, mais de la manière inventive, celle par laquelle le Vico du *De ratione* disait qu'il convenait d'enseigner la géométrie aux enfants.

Le point est indivisible, il est inétendu, et pourtant, à partir de lui, l'homme confectionne un espace. Cet espace est abstrait: le caractère abstrait provient du défaut de l'esprit humain, du fait qu'il est extérieur à toutes choses, ne contient pas les choses qu'il cherche à connaître, parce qu'elles ne sont pas son œuvre, les sciences pour lui les plus certaines sont celles qui effacent ce défaut originel<sup>26</sup>.

Il existe en Dieu un vrai antérieur au monde. Ce vrai est éternel, inétendu, a-spatial. C'est pourtant ce vrai, ou plutôt une partie de ce vrai, qui va se temporaliser et se spatialiser dans le monde. Ce qui était en puissance va s'actualiser. Il faudrait donc, pour connaître en physique selon les causes, être capable de comprendre comment l'inétendu, l'indivisible qu'est le vrai éternel, reçoit sa puissance d'extension. Prétendre que les points géométriques, eux aussi inétendus et indivisibles, correspondent aux points métaphysiques qui composent la nature, c'est confondre une fiction avec une réalité. La géométrie est vraie, elle crée, elle produit un espace, mais elle n'a pas d'ancrage ontologique: elle ne peut fournir qu'une image de la nature.

«L'homme opère dans le monde des abstractions comme Dieu dans le monde des choses réelles», écrit le Vico de la seconde *Riposta*<sup>27</sup>, qui est de la même époque. On peut insister soit sur la différence avec Dieu, soit sur l'analogie avec lui. Il est plus fécond d'insister sur l'analogie. Le vrai en Dieu est puissance; la spatialisation de ce vrai est acte. Or, le point géométrique crée, dans l'esprit humain, un espace abstrait. A l'acte de spatialisation géométrique correspond une puissance qui vient d'ailleurs que de cet espace lui-même. Comme l'*ingenium* (mot de la famille d'engendrer) est la faculté même de la géométrie et de l'arithmétique, il faut bien que cette puissance vienne de lui, soit d'une certaine façon en lui.

L'homme ne peut faire de la physique une science *stricto sensu*, mais Vico affirme que «sont prouvés en physique les faits théoriques dont nous pouvons réaliser opératoirement un simulacre: de là que les notions que nous avons des choses naturelles sont tenues pour les plus claires et recueillent l'approbation la plus large si nous y ajoutons des expériences, c'est-à-dire des sortes de fac-similés de la nature»<sup>28</sup>: *quibus quid naturæ simile faciamus*, si nous faisons de façon semblable à la nature. Vico ne reviendra sur ces points qu'à la fin de l'ouvrage.

Il distingue trois facultés données à l'homme en vue du savoir, dont chacune est réglée par un art: la faculté de percevoir, réglée par la topique; la faculté de juger, réglée par la critique; la faculté de raisonner, réglée par la méthode<sup>29</sup>. La *topique* permet de rendre l'idée d'une

---

24/ *Ib.*, p. 14.

25/ *Ib.* p. 25.

26/ *Ib.* p. 15.

27/ *Riposta di Giambattista di Vico all'articolo X del tomo VIII del "Giornale de'letterati d'Italia"*, IV, (1712), in Vico, *Opere Filosofiche*, a cura di Paolo Cristofolini, Sansoni Editore, Firenze, 1971, p. 156.

28/ *DeAntiquissima*, éd. cit., p. 15.

29/ *Ib.* p. 50.

chose claire et distincte en envisageant «tout ce qui lui est inhérent et tout ce qui s'y rapporte»<sup>30</sup>: elle est un jeu de questions, venues des catégories et des topiques d'Aristote, une sorte de grille rendant l'observation systématique (l'idée claire et distincte ne relève pas de l'évidence, mais des réponses à cette batterie de questions). L'insistance vichienne est une parodie de Descartes, et signifie qu'au fond, la différence entre la topique et la critique n'est pas essentielle; elles relèvent en effet toutes deux de l'*ingenium*, comme faculté de reproduire, *ac faciendi similia*, de faire semblable, de faire similaire.

Faire semblable, c'est repérer le moyen terme, l'argument. L'acte par lequel est trouvé ce qui est semblable est une induction par similitude. Puisque nous sommes dans le domaine de la physique - de l'espace physique, et que l'espace géométrique est déjà lui-même une image de cet espace, puisque il y a similitude entre les deux, il est juste de «regarder les principes de la physique du point de vue de la mathématique», d'expliquer «les effets particuliers de la nature par des expériences particulières, qui soient les opérations particulières de la géométrie»<sup>31</sup>. Ainsi, selon Vico, procéda Galilée, et procèdent les Anglais. Cette importation de la géométrie en physique n'est pas l'importation de la méthode dite géométrique qui, prétendant procéder par déduction, se donne le vrai tout constitué et n'invente rien (la méthode géométrique ne peut servir qu'après coup, pour mettre en ordre les raisonnements).

Se confirme ce qui n'était qu'indiqué, voire sous-entendu, dans le *De ratione*: que la topique, l'*ingenium*, etc., rayonnent sur un domaine bien plus étendu que celui de la seule éloquence. Nous obtenons par ailleurs une réponse - dans l'ordre de la physique, au moins - au problème du passage du vraisemblable au vrai, ou de la topique à la critique. Armé d'une part de ses fictions géométriques, d'autre part de sa capacité à saisir les similitudes, l'*ingenium* fait, produit quelque chose de semblable à la nature: il fait du semblable au vrai. La différence entre le vraisemblable et le vrai est abolie, absorbée dans un vrai "semblable", un semblable au vrai, un *verosimile*, qui est une imitation créatrice ou re-créatrice du vrai. Le vraisemblable du *De ratione* conservait quelque chose du sens de simplement probable, donc emportait une nuance d'un peu douteux. Ici, le vraisemblable a le caractère du certain; il est semblable au vrai en ceci qu'il est quasiment vrai, quoique non entièrement (car il y a des données qu'il faut aller chercher à l'extérieur, dans les choses, c'est-à-dire qu'on ne peut faire).

Qu'en est-il maintenant pour les choses humaines? Le lecteur risque d'être, de ce côté, quelque peu déçu. La peinture, la sculpture, l'architecture, et sans doute la poésie, sont des arts qui reposent sur une manière de faire leur objet: la raison en est qu'ils se conforment à des prototypes que l'homme a en lui. Par opposition, les arts de conjecture comme l'art oratoire, la jurisprudence, la politique, la médecine, ne contiennent, nous dit-on, «aucune des choses qu'ils conjecturent»<sup>32</sup>. Ces arts sont dits conjecturaux dans la recherche de la ou des causes, - soit la cause qui explique ce qui s'est passé, ce qui a eu lieu, soit la cause qui permet de modifier la conduite d'une personne ou d'un groupe. Il semble que l'on puisse exprimer la différence avec la physique de la sorte: en physique, le commun dégagé par l'*ingenium* fonctionne comme un pseudo-genre (pseudo, car s'il s'agissait d'un genre véritable - le mot latin étant *genus*, ce qui engendre... - l'*ingenium* ferait les choses physiques. Il reste que le pseudo-genre, spatialisé grâce à la géométrie, permet d'effectuer des expériences.

Dans le domaine des choses humaines, le "genre", la généralité, rate le particulier. Un juriste qui ne voudrait connaître que les lois raterait ce que le cas à traiter comporte de singularité. Les arts conjecturaux ont affaire au particulier. Le particulier se donne dans la

---

30/ Ib. p. 52.

31/ Ib. p. 54.

32/ Ib. p. 21.

modalité du certain <sup>33</sup>. Certain, *certum*, acquiert ici le sens technique qu'il conservera jusqu'au bout chez Vico: il signifie à la fois, côté sujet: hors de doute, et, côté objet: chose particulière. L'objet du certain est le particulier en tant qu'il produit sur l'esprit un effet de certitude. Le certain se présente *hic et nunc* sans que pour autant on sache pourquoi, pour quelle raison il en va ainsi: sans que soit atteinte l'idée générique. C'est à ce niveau qu'il y a conjecture.

Rien n'éclaire mieux la différence entre le certain et le générique, le simplement donné et perçu d'un côté, et le causal, le générique de l'autre, que la critique que fait Vico du "clair et distinct" cartésien. Le cogito est l'archétype d'une connaissance qui, étant claire et distincte, prétend en conséquence être vraie. A cette enseigne, le Sosie de l'*Amphitryon* de Plaute est un aussi grand philosophe que Descartes. Le Cogito est affaire de sens commun. Il relève du certain, non du vrai. Il apporterait une vérité s'il produisait l'idée générique de la pensée; or, il ne fournit que l'indice que je suis, il ne m'apporte qu'un témoignage, il ne produit pas la science de cet être. La *Riposta* de 1711 est peut-être plus radicale encore; du Cogito, en effet, elle dit que ne se peut déduire que je suis, mais seulement que j'existe. Exister, c'est *esserci*, littéralement "y être" <sup>34</sup>. Je pense, donc j'y suis: je suis au milieu des circonstances, plongé dans le monde, pris dans l'espace et dans la diversité. Il faudrait mettre en parallèle le Cogito cartésien et la parole de Dieu se définissant que rappelle le *De Antiquissima: qui sum*, je suis celui qui suis. Manière de dire que le sujet cartésien se prend pour Dieu, alors qu'il n'est que conscience et non science de lui-même: s'il avait la science de lui-même, il s'auto-produirait. Vico refuse de partir du sujet connaissant pris comme fondement. Le clair et distinct sépare les choses, les isole, les limite, ce qui est défaut plus que qualité. «L'esprit divin voit les choses dans le soleil de sa vérité: c'est-à-dire que tandis qu'il voit les choses, il connaît une infinité de choses avec celle qu'il voit; l'esprit humain voit l'objet qu'il connaît distinctement comme on voit la nuit à la lueur d'une lanterne, et, en le voyant, il perd de vue tout ce qui l'environne».

Partant du sens commun, du certain, l'*ingenium* se mesure à l'aune de la manière divine de connaître. Grâce notamment à la topique, il s'efforce de saisir la multiplicité des circonstances (des *péristases*), des causes, dit Vico, d'une chose ou d'un événement. Le bon historien n'est pas celui qui se contente de généralités, mais celui qui cherche à cerner la chose ou l'événement par une multitude de causes en l'insérant dans un véritable tissu, un véritable réseau ou enlacement. Il en va, *mutatis mutandis*, du juriste comme de l'historien. L'*ingenium*, en bref, s'efforce de rassembler l'infinité des circonstances qui entourent et constituent un fait: il s'attelle ce faisant à une tâche qu'il ne peut mener à bien, quoique il ne puisse éviter de s'y engager. Cette tâche fournit un aperçu de ce que serait une connaissance vraie: elle embrasserait le réseau entier de toutes les circonstances, même les plus minimes et les plus lointaines: il ne peut s'agir de séparer et de limiter, mais d'unir et de tisser.

L'apport du *De Antiquissima* est à la fois considérable et insatisfaisant. Considérable, parce que le critère du vrai, sa conversion avec le fait, est trouvé, qui précise l'analogie entre Dieu et l'homme. Une conséquence est que l'esprit humain est défini comme essentiellement opératoire - au point qu'une des critiques émises par Vico à l'encontre du Cogito est que l'esprit se connaissant n'opère plus et, n'opérant plus, est voué à se rater. L'esprit humain est si opératoire qu'il est capable de créer un langage (celui de la géométrie) et de produire de la sorte du vrai à partir du fictif. C'est dans le *De Antiquissima* également que critique et

---

<sup>33</sup>/ Ib. p. 23.

<sup>34</sup>/ *Riposta del Signor Giambattista Vico nella quale si sciogliono tre opposizioni fatte da dotto signore contro il primo libero "De Antiquissima italorum sapientia", III, in Opere Filosofiche*, éd. cit., p. 143.

topique, dont l'articulation posait problème dans le *De ratione*, sont unifiées comme opérations de l'*ingenium*. Il nous est de la sorte confirmé qu'au moins pour une part (il faut mettre à part la géométrie), l'esprit ne parvient au vrai-semblable, au semblable au vrai, qu'à partir du sens commun, et non à partir d'un arrachement initial au sens commun comme on le voyait dans le *VI<sup>o</sup> discours*. Reste la limite, ce que l'esprit reçoit, ce qui s'impose à lui sous la modalité du certain.

Le *De Antiquissima* est toutefois insatisfaisant sous un autre angle: peu des apports nouveaux y paraissent transposables aux choses humaines. Le *De ratione* affirmait, sans y insister, que le monde humain est le monde du vraisemblable, à cause du libre arbitre humain. C'était dire que l'entrelacs des actions humaines crée, produit, les circonstances, les *péristases*. Il faut, pour assumer une telle idée, changer de plan, adopter un point de vue qui serait celui du collectif, des hommes en tant que collectif. Ce qui joue comme obstacle est que dans cet entrelacs ne se produit pas que du bien. Vico continue, et continuera jusqu'au bout, à identifier le vrai et le bien (le *Diritto universale* dira que le *certum*, en tant qu'il est celui d'une communauté, est identifiable au *verum*). Le *De Antiquissima* pourrait déjà admettre que le collectif des hommes fait le monde humain. Le problème est que ce collectif ne saurait être un sujet sachant ce qu'il fait. Le sage, qui s'efforce de rassembler une multitude de circonstances, de causes, ne parvient pas à s'égaliser à ce collectif. Il en reçoit pourtant quelque chose, qui s'appelle le sens commun. Le *De Antiquissima* n'est pas disert sur cette notion. Elle apparaît principalement une fois. Vico vient d'observer que les enfants, en qui la nature est mieux préservée ou moins étouffée par les croyances, ont la faculté d'apercevoir les ressemblances et de construire à partir d'elles. Il ajoute: «or, la similitude des mœurs (*similitudo morum*) engendre (*gignit*) le sens commun. Et ceux qui ont écrit sur les auteurs des découvertes (des inventions) rapportent que tous les arts et tous les avantages dont l'humanité s'est enrichie grâce aux techniques (grâce à l'artifice humain) ont été découverts soit par pur hasard, soit par une ressemblance qui, ou bien a été indiquée par les animaux, ou bien inventée de toutes pièces par l'industrie de l'homme»<sup>35</sup>.

La similitude des mœurs (des bonnes mœurs) produit un sens commun de peuple à peuple. Pris cette fois de l'intérieur, le sens commun est visiblement une capacité à saisir les similitudes, même s'il le fait souvent par hasard, ou grâce aux animaux. Il a donc quelque analogie avec l'*ingenium* (à ceci près que l'*ingenium* peut être informé par la topique, et qu'il est une qualité personnelle). Or, l'*ingenium*, lorsqu'on le considère chez l'orateur (donc dans le champ des choses humaines) a, grâce à la pointe, la capacité de saisir le troisième terme, l'argument décisif qui va modifier la conduite de l'auditoire, et sans doute celle de son possesseur lui-même. L'argument *fait*, en ce sens qu'il produit un effet. Il appartient donc au champ de la vérité. Il est du moins vrai-semblable, semblable au vrai. Il est en même temps doublement pratique:

- il modifie quelque chose dans la conduite des sujets, dans les sujets eux-mêmes;

- il le fait dans la direction du bien, du mieux en tout cas. Il est donc possible d'affirmer sans forçage, avec les seules ressources du *De Antiquissima*, que l'orateur fait, et qu'il est, parce qu'il fait, dans le vrai. Le monde humain relève donc, dans la mesure où il est orienté de cette manière, du vrai et du fait. Le certain peut être dépassé du côté du vrai par les arts conjecturaux, ou du moins par certains d'entre eux. Ils n'en demeurent pas moins conjecturaux, dans la mesure où ils ne relèvent pas de règles universalisables: partir de telles règles, c'est être quasiment assuré de ne produire aucun effet. Cela signifie aussi que l'argument ne devient vrai, ou ne se vérifie, que dans la production de son effet.

---

<sup>35</sup>/ Op. cit.. p. 53.

Le développement qui précède ne se trouve pas dans le *De Antiquissima*. Il ne mobilise pourtant rien d'autre que les ressources inhérentes à ce texte et au *De ratione*. Il permet d'entrevoir qu'une large partie de la pratique humaine est pensable sous la catégorie du "faire", sans que la pratique bascule pour autant du côté d'une fabrication. Reste évidemment à éclaircir l'opération par laquelle l'*ingenium* produit l'argument persuasif (décisif), ce qui justifie de passer aux *Institutiones oratoriae*.

Une ultime remarque, néanmoins. Le *De Antiquissima* sépare le domaine des choses de la nature du domaine des choses humaines. La séparation a lieu de telle manière que non seulement est écarté le risque d'un impérialisme des sciences "naturelles" sur tout le champ du savoir, mais qu'en outre c'est une faculté traditionnellement située du côté des choses humaines qui s'avère opérer dans les deux champs. La manière de séparer est aussi une manière d'unifier.

Les *Institutiones oratoires* parurent l'année suivante, en 1711. Elles furent republiées avec quelques modifications en 1738. C'est un ouvrage que les philosophes s'intéressant à Vico étudient relativement peu souvent, considérant peut-être qu'il est plus lié au poste universitaire de Vico (professeur de rhétorique) qu'à son évolution intellectuelle propre. Quoi qu'il en soit, c'est une erreur, car c'est ici que Vico est le plus explicite sur l'importante question de la métaphore. J.D. Schaeffer, dans son excellent *Sensus Communis*<sup>36</sup>, souligne que Vico est à comprendre dans la lignée de la tradition baroque qui s'inspira de la *Poétique* d'Aristote. Quelque peu négligé jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle, ce texte du Stagyrite fut redécouvert par Luis de Gongora (1561-1627) et par Giambattista Marino (1569-1625). C'est dans cette lignée que s'inclut Balthasar Gracian (1601-1658).

La rhétorique est pour Aristote une *technè*, un art, qui sert à découvrir le persuasif vrai et le persuasif apparent: elle est la faculté de découvrir de manière spéculative ce qui peut être, dans chaque cas, propre à persuader. Il existe trois genres en rhétorique:

- le genre délibératif, qui porte sur les biens naturels (1359 a 38): les revenus (ressources de la cité), guerre et paix, protection de la cité, importations, exportations, législation (constitution). En bref, le genre délibératif porte sur le politique, il se réfère à l'avenir, selon l'utile et au nuisible.

- le genre judiciaire porte sur les actes justes et injustes, en référence au passé.

- le genre épideictique consiste à blâmer ou à louer des actes ou une personne (morte ou vivante): ici, vertu et non vertu rejoignent beauté et laideur.

La poésie ne vise pas à persuader, mais elle purifie les passions, notamment les passions de terreur et de pitié. Le mot "terreur" fait dresser l'oreille lorsqu'on se souvient que la brute, le *bestione* du début de la *Scienza nuova* est arraché à cet état bestial par un étonnement terrifié. La poétique purifie au moyen d'une *mimesis*, mais une *mimesis* qui ne prétend pas redoubler un modèle réel, présenter une réplique de la réalité. Il s'agit, pour reprendre l'expression de Paul Ricœur, d'une «*mimesis* créatrice»<sup>37</sup> qui raconte, non ce qui est arrivé, mais ce qui aurait pu arriver: le possible. L'œuvre poétique par excellence étant la tragédie, le possible en question est une élévation, une élévation par *mimesis*: les actions humaines sont à la fois imitées et déplacées vers le haut. Ainsi Aristote peut-il affirmer que la poésie est «plus philosophique (...) que la chronique» (1451 b5-6). Souvenons-nous que le Vico du *De ratione* plaçait la poésie du côté du vrai...

La rhétorique par le persuasif, la poésie via la *catharsis*, ont des effets pratiques. L'effet pratique de la poésie est obtenu par un mouvement - celui de la *mimesis*, qui à la fois reprend quelque chose de réel et le transfère vers le haut, vers le plus noble. Ce transfert de sens est

---

<sup>36</sup>/ *Sensus communis. Vico, rhetoric, and the limits of relativism*, John D. Schaffer, Duke University Press, Durham and London, 1990.

<sup>37</sup>/ *Entre rhétorique et poétique: Aristote*, in *La métaphore vive*, Seuil, 1975, p. 61.

essentiellement métaphorique. Entre l'action réelle et l'action du héros tragique, il existe bel et bien une ressemblance, une analogie, mais une analogie qui élève.

En important quelque chose de la *Poétique* d'Aristote dans la rhétorique, les "baroques" rapprochaient singulièrement découverte des arguments persuasifs et *mimesis*. Le trait d'esprit, le *conchetto*, la *punta* de Gracian, relie deux choses en découvrant, en produisant entre elles l'analogie jusque là inaperçue qui les relie. Deux idées étant données, découvrir la troisième qui les unit, découvrir l'analogie entre elles. Ce qu'il faut comprendre, c'est que la métaphore ne présente pas l'opération, mais plutôt le résultat. C'est la raison pour laquelle Aristote la rapproche de l'énigme: «elle implique une énigme», dit-il (1405 a). Il dira, dans la *Poétique* cette fois, que la métaphore peut tomber dans le charabia ou l'incompréhensible, et donne l'exemple: «j'ai vu un homme coller du bronze sur un homme avec du feu» pour: «j'ai vu un homme poser des ventouses à un autre homme». Il ajoute qu'il faut, pour bien métaphoriser, mêler l'insolite et le commun, et qu'ainsi s'obtient la clarté (1458 a - 1459 a).

La clarté n'en contient pas moins de l'insolite et de l'énigmatique. Dire «Achille est un lion» est une métaphore. Deux termes sont rapprochés, Achille et le lion. Est posée l'existence d'un lien, c'est-à-dire un troisième terme. Mais ce troisième terme, il revient à l'auditeur de le trouver, ou plutôt de le retrouver. Vico écrit dans les *Institutiones oratoriae* qu'en produisant *conchetti* et *punte*, l'orateur crée une beauté dont l'auditeur a pour tâche de découvrir. la vérité: «elle réside dans la vertu du lien rationnel qui, lorsque l'auditeur le découvre, unit les extrêmes en permettant de contempler la similitude» entre l'un et l'autre<sup>38</sup>. L'excitation dont il est saisi pousse ou induit l'auditeur à trouver lui-même, à retrouver lui-même le troisième terme suggéré, et, si la *punta* est bonne, à s'étonner après coup de ne l'avoir pas découverte lui-même auparavant. La bonne métaphore, la bonne *punta*, ouvrent le regard et l'esprit à ce que, jusque là, ils ne percevaient pas: elles restituent aux esprits leur caractère opératoire, elle les éveille.

S'il y a maintenant dans la bonne métaphore quelque chose de la *mimesis* poétique, de la *mimesis* qui élève, qui déplace vers le haut, alors en effectuant ou en ré-effectuant cette *mimesis*, l'esprit se surélève lui-même, se purgeant au passage des passions mauvaises. Le même esprit s'étonne *a posteriori* de n'avoir pas aperçu avant ce qui, après coup, lui paraît évident: l'opération était là en puissance en lui, comme étaient là les termes de la métaphore, quoique séparés, dans le langage et dans le sens commun. La métaphore actualise une puissance. La surélévation a lieu à partir du sens commun, qui en fournit les matériaux et l'orientation.

S'il n'a pas intériorisé le sens commun, l'orateur ne sera pas un bon orateur, ne sera même pas un orateur du tout. Le sens commun est un sol d'intelligibilité entre les hommes, ce à partir de quoi ils peuvent s'entendre, même dans le désaccord. Rien ne montre mieux le rôle du sens commun que les analyses relatives à la controverse. Dans un procès, l'accusation et la défense s'opposent. Il s'agit d'établir ce qui a eu lieu (si l'accusé a vraiment assassiné, ou volé...), dans quelles circonstances, et comment. De savoir aussi de quelle manière la loi peut s'adapter à la spécificité du cas. Selon les cas, la controverse peut s'exercer à l'un ou l'autre de ces niveaux. La discussion part du langage ordinaire, du sens commun, mais exige un sens plus précis des mots, qui doivent en quelque sorte être retailés pour s'adapter au cas: l'accusation comme la défense y contribuent. Les définitions auxquelles les débatteurs parviennent doivent serrer au plus près les choses: il devient patent que les choses en question ont besoin du langage pour être; c'est grâce au langage que les faits deviennent des faits, s'avèrent être des faits ou sont avérés comme faits. Le sens commun n'est pas une sorte de réserve où l'on irait puiser du sens tout fait; sans doute le sens existe-t-il à l'état

---

<sup>38</sup>/ Op. cit., in *Opere complete*, a cura di Giuseppe Ferrari, Morano, Ed., Napoli, 1865, t. VII, p. 95.

d'esquisses, mais il s'agit de les raviver pour créer un nouveau sens, plus précis et adapté aux situations nouvelles qui se présentent.

Quintilien déjà, réélaborant Aristote, affirmait que pour persuader, l'orateur doit *delectare* (plaire, voire charmer, faire éprouver du plaisir), *docere* (instruire, conduire, orienter) et *commovere* (émouvoir): triade qui, à travers Cicéron notamment, deviendra classique. La métaphore instruit en faisant éprouver du plaisir, et elle émeut, si l'on entend par là qu'elle ébranle, qu'elle met en mouvement l'esprit qui est ainsi conduit à s'instruire en quelque sorte lui-même. Le point central est pour Vico le *docere*, l'instruire. Cela ne signifie pas qu'il faille rejeter le plaisir et l'émouvoir, cela signifie que ce qui plaît, ce qui émeut, doit venir renforcer l'argument, voire être produit par lui: ainsi les passions, ou du moins certaines passions, sont-elles mises au service du vrai.

La métaphore a, plus particulièrement, ce pouvoir. Elle fait partie des quatre tropes fondamentaux - des quatre *verba translata* que Vico distingue déjà (nous les retrouverons dans la logique poétique de la *Scienza nuova*), avec la métonymie, la synecdoque et l'ironie. Par son caractère énigmatique, la métaphore étonne - ce qui, soit dit au passage, en fait un trope particulièrement philosophique; elle plaît, elle meut, en même temps qu'elle repose sur le fameux troisième terme implicite. Reprenant une remarque des *Réfutations sophistiques* (165 a 11-12), Vico remarque qu'il y a toujours davantage de choses que de mots. Il est donc nécessaire de transférer les mots d'une chose à l'autre. Ce qui le permet, c'est le raisonnement analogique, la *ratio similitudinis*, la métaphore justement. Il existe ainsi des métaphores originelles - nécessairement aussi originelles que les prétendus mots propres. En clair, l'opération métaphorique, l'opération de transfert de sens, est intrinsèque au langage. Le langage courant, et donc le sens commun, sont remplis, voire constitués de métaphores devenues quasiment invisibles, quoique toujours susceptibles d'être ravivées. Le langage contient, ou est constitué, de résultats d'opérations. Ces résultats ont pu se figer, l'opération créatrice a pu être oubliée ou s'effacer, elle n'en demeure pas moins réactivable. Cela signifie aussi que le premier venu, le plus ignorant, pour peu qu'il possède le langage, est en quelque sorte, à son insu, plein de métaphores, tissu de métaphores.

La rareté des mots rend la métaphore inévitable. Elle supplée à l'absence de mot par l'utilisation d'un mot existant déjà, et désignant autre chose. C'est qu'entre cette autre chose et la chose nouvelle a été aperçu un lien, une analogie, un troisième terme, quelque chose de commun. L'opération elle-même, nous l'avons vu en rappelant la proximité de la métaphore et de l'énigme chez Aristote, n'a pas à être explicitée, n'a pas besoin d'être exprimée. L'opération porte sur les mots, en l'occurrence sur un mot qui est transporté d'une chose à l'autre. Du fait que l'opération porte *sur* les mots, s'ensuit-il qu'en tant qu'opération elle ait besoin des mots? Qu'elle ait besoin d'un matériau, sans doute. Mais ce matériau a-t-il besoin d'être de l'ordre des mots? Ne peut-il être de l'ordre de l'image, ou du percept, ou de la pure et simple matérialité? Que l'homme saisisse une analogie dans ce qui l'entoure, et il aura commencé à faire quelque chose, à être dans le vrai, à ordonner l'univers qui l'entoure.

La métaphore comme *mimesis* faisait découvrir quelque chose dans les objets - un troisième terme. Mais d'un autre point de vue, elle était rapport à autrui, puisque émanant d'autrui (ou s'adressant à lui) et m'incitant à reproduire en mon esprit ce qu'autrui avait produit dans le sien. En même temps qu'elle fait découvrir une similitude entre les choses et en elles, la métaphore ainsi conçue repose sur une similitude entre les hommes qu'à la fois elle rappelle et renforce.

### III. Du *Diritto Universale* à la *Scienza Nuova*: la métaphore originelle, l'espace et le temps des dieux.

La métaphore est au confluent de diverses lignes de pensée qui viennent s'y entrecroiser. Il est possible de les schématiser de la manière suivante:

1/ Opération de l'esprit (plus précisément de l'*ingenium*) qui consiste à saisir (repérer, dégager, inventer) ce qu'il y a de commun, de similaire, d'analogique entre deux objets, deux événements ou deux idées, la métaphore s'exprime dans une *pointe*, une *punta*, qui ne laisse pas de comporter quelque chose d'énigmatique. L'énigme produit sur l'auditeur, en lui, un étonnement qui l'incite à retrouver la clé, la solution, c'est-à-dire à dégager le similaire, l'analogique, le commun demeurés implicites. Fruit d'une opération de l'esprit, la métaphore amène les esprits qui l'entendent à opérer à leur tour. Qu'on la conçoive comme percevant, saisissant, dégageant ou inventant le troisième terme, la métaphore est faite (par l'*ingenium*). Elle est donc au moins vrai-semblable, semblable au vrai: et en celui qui la fait, et en celui qui la refait en la comprenant.

2/ L'orateur fait la métaphore; mais au moyen de la métaphore, il oriente la conduite et d'une certaine manière modifie l'être de l'auditeur. En évoquant la *Poétique* d'Aristote, nous avons parlé avec Paul Ricœur de *mimesis créatrice*: une mimétique qui ne prétend pas seulement imiter, mais qui aussi élève en créant d'une certaine façon son objet. Il y a ici une double *mimesis* à l'œuvre: une *mimesis* inhérente à la métaphore, et une *mimesis* qui va d'esprit à esprit. L'orateur fait, en ceci qu'il produit un effet sur les auditeurs: il fait en amenant à faire ou à refaire. Faire ou refaire, ici, c'est aussi trouver et retrouver: trouver et retrouver son propre esprit dans son être opératoire (d'où le plaisir lié à la métaphore).

3/ La *mimesis* surélève, elle transfigure, en un mot elle est bien un *ars* tel que le définit Francis Bacon: «*homo additus naturæ*»<sup>39</sup>. La transfiguration est en même temps une orientation: une orientation vers le haut, dont l'impulsion, l'élan, la direction, viennent du sens commun. Si ce que dit l'orateur ne trouvait pas dans le sens commun son sol d'intelligibilité et son lieu de résonance, l'auditeur ne le reconnaîtrait pas, ne le comprendrait pas: le sens commun comme sens partagé est la condition sine qua non pour qu'il y ait effet de métaphore - pour qu'il y ait un "faire". Il faut souligner qu'il n'y a pas un sujet qui ferait absolument (l'orateur) et d'autres qui ne feraient que secondairement (les auditeurs). Celui qui métaphorise a besoin d'un sol intersubjectif déjà là, qui rend possible la métaphore. Mais la métaphore, quand elle apparaît, se répercute au-delà, elle crée, elle produit de l'intersubjectif. On peut dire, dès lors, que de l'intersubjectif se fait à travers la métaphore. S'il y a un sujet du faire, c'est l'intersubjectif lui-même, ou le collectif en tant qu'il se tisse et se retisse.

Nous avons dit que le faire divin (par opposition aux idées créées, qui sont hors temps et hors espace) est un spatialiser et un temporaliser. De même, le faire humain est une manière pour le collectif de sans cesse refaire son espace et sa temporalité, de se refaire lui-même comme espace et temps humains.

Dieu a fait à partir des idées qu'il n'a pas créées dans l'espace et le temps, mais qu'il a engendrées hors espace et hors temps. Le collectif se fait, pourrait-on dire, à partir de lui-même, et semble toujours se présupposer lui-même. Pourtant, et le thème court dans tous les ouvrages de Vico, ce collectif paraît toujours menacé: dès le *VI<sup>o</sup> discours*, le thème de la solitude tend à montrer chaque humain comme le prisonnier d'une geôle, et la société comme une juxtaposition de geôles dont aucune ne communique avec l'extérieur. Que le collectif doive, via les discours et les opérations de l'esprit, sans cesse se refaire, signifie qu'il est exposé à ce risque de désintégration interne, à la rechute dans l'erreur, l'indifférence, la méchanceté, l'ignorance, etc. C'est ce risque qui fournit au faire sa dimension pratique: il s'agit pour les sujets, à travers le faire, et par lui, de retrouver leur être, de persévérer en cet

---

<sup>39</sup>/ Ed. Aubrian, p. 17.

être, de le tenir, en agissant de la bonne manière. Le danger est lié au péché originel, lequel, en faisant tomber hors du vrai, décompose, sépare, isole. Dans le *Diritto universale*, Vico opposera l'Adam *integro*, complet, intégral, d'avant le péché, et l'Adam *corotto*, corrompu, d'après. L'Adam intègre vit dans l'amour de Dieu, il agit bien aisément, parce qu'il ne lui vient même pas à l'esprit d'agir autrement. L'Adam corrompu, l'Adam incomplet, ne pourra plus agir bien que dans l'effort, en luttant contre toute une partie, mauvaise, de lui-même. Du reste, l'Adam incomplet a droit, nous dit-on, à un secours extraordinaire de Dieu, un secours direct via la révélation hébraïque. Vico y insiste: cette religion n'est plus, ne peut plus être, une religion de l'amour, elle est une religion de la *crainte* de Dieu. L'homme, pour se retrouver quelque peu homme, a besoin d'un secours extérieur; il doit, ensuite, faire effort pour se maintenir dans cette voie, et cela, sur fond de crainte à l'égard de Dieu.

Le collectif, disions-nous, semble toujours devoir se précéder lui-même: l'homme pourrait le maintenir, voire le perfectionner, non vraiment le faire à partir de son absence, puisque il faudrait supposer un être qui n'aurait ni langage, ni véritable rapport à qui que ce soit (Dieu ou homme), aucun rapport avec quelque vérité que ce soit. Un tel être est après tout une résultante de la manière vichienne de penser la chute.

Comme on sait, c'est pourtant bien à partir d'un tel être, ou de tels êtres, que la société humaine va se faire ou se refaire. Quelle que soit la manière qui permette de passer des brutes, des *bestioni* à la société, fût-elle rudimentaire, cette manière doit relever de la discontinuité, de la rupture entre un avant et un après. La rupture doit en même temps être un réveil des capacités proprement humaines de la brute, de ces capacités qui vont lui permettre de recréer un langage, des rapports avec autrui, une religion, un droit, etc. Il est donc nécessaire que la *vis veri*, la force du vrai, le *conatus*, l'effort vers le vrai, s'élève, se réveille dans la brute: il y faut un événement extérieur, si minime qu'on le suppose. Ce qui, bien sûr, peut être réveillé de la sorte, c'est une capacité opératoire, une capacité antérieure au langage, et susceptible de créer le langage.

Si, comme l'affirme la *Scienza nuova*, «questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini»<sup>40</sup>, il faut qu'il le soit le plus possible *ex nihilo*. Le plus possible parce qu'il va de soit que ce n'est pas possible jusqu'au bout: seul Dieu crée absolument *ex nihilo*. Ariel Doubine traduit: «ce monde civil est certainement l'œuvre de l'homme». Une telle traduction conduit à penser que «certainement» ne signifie pas davantage que: sans doute, probablement... Or, *certainemente* a chez Vico un sens précis: il qualifie et module moins la proposition de l'auteur, son opinion, que la manière dont les hommes (et non *l'homme*) s'y sont pris: ils ont suivi, non la voie du vrai, mais la voie du *certain*, avec ce que cela comporte d'assurance subjective, de travail sur le particulier et de cécité quant au but poursuivi: les hommes ont fait leur monde civil sans savoir qu'ils le faisaient, sans savoir ce qu'ils faisaient, et même sans savoir qu'ils faisaient. A la manière, pourrait-on dire, de somnambules, guidés par ce que Vico appelle la *Providence*. De même en effet qu'il faut que le plus sage ou le plus savant des orateurs soit orienté, dirigé par le sens commun, de même faut-il que la brute initiale soit à son insu prise dans une sorte d'agencement des choses qui lui pré-esquisse en quelque sorte la voie.

Dans le *Diritto universale*, qui est composé du *De universi juris uno principio et fine uno* de 1720 et du *De constantia jurisprudentis* de 1721, est absente la chute complète hors du langage pour tous les hommes: la reconstruction, la réfection, est donc moins radicale. De même, l'éclair régénérateur, ou, du moins, pour être plus précis, l'éclair qui occasionne la

---

<sup>40</sup>/ *Opere*, V, *La Scienza nuova giusta l'edizione di 1744*, a cura di Fausto Nicolini, G. Laterza e figli, Bari, 1928, 1, § 331 (nous donnerons ci-après seulement le paragraphe); *Tutte le opere di G.B. Vico*, Mondadori ed., 1957, p. 125 (nous donnerons ci-après seulement la page).

réactivation de la *vis ver*, est-il absent. Passons sur les différentes versions vichiennes de ce que Paolo Cristofolini appelle, dans son *Vico et l'histoire*<sup>41</sup>, la «macro-histoire», c'est-à-dire ce qui a lieu entre le péché originel et l'errance bestiale. Cette «macro-histoire» est, pour le dire brièvement, hors de l'histoire proprement vichienne: elle porte sur l'histoire telle que la rapporte l'*Ancien Testament*, péché originel, chute, déluge, confusion babélique des langues... Un lecteur soucieux de la lettre des Écritures peut s'étonner des diverses lectures que propose Vico, qui a visiblement un peu de mal à raccorder macro-histoire et histoire. Renvoyons aux excellentes trente premières pages de Cristofolini à ce propos.

*Scienza nuova*, version de 1744, Livre II, chapitre III, *Del Diluvio universale e dei giganti*, Du déluge universel et des géants<sup>42</sup>: «les auteurs (*gli autori*) de l'humanité des Gentils (*l'umanità gentilesca*, par opposition aux Hébraïques) doivent se rattacher aux races issues de Cham, Japhet et Sem (les fils de Noé)». Ceux-là, ou plutôt leurs descendants, les Hébreux exceptés, abandonnèrent la religion de leur ancêtre Noé. Dans l'état de famille qui régnait alors (il n'existe apparemment pas de cités, seulement des familles), seule cette religion, qualifiée de religion vraie, pouvait les tenir - les maintenir, dans la société humaine, au moyen de la société des mariages. Si l'on en croit le *De uno*, et si l'on raccorde ce *De uno* à la *Scienza nuova* de 1744, cette religion «vraie» était déjà une religion reposant, non plus sur l'amour, mais sur la crainte de Dieu: ces hommes avaient besoin, pour être tenus, maintenus dans l'humanité, d'un élément extérieur, d'un secours externe empruntant des voies qui ne sont pas précisément celles de la tendresse.

Les vastes et denses forêts qui recouvrent la terre à la suite du déluge sont propices à la dispersion. Les forêts, dans leur profusion chaotique, sont comme un déchaînement de la matière, une *ubris*. Les hommes s'y perdent, s'y dispersent, l'institution du mariage s'y dissout. Les hommes errent dans les forêts, poursuivant les femmes qui, nous dit Vico, ne pouvaient être que «sauvages et craintives». Les humains, qui ne sont déjà plus tout à fait des humains, ne cherchent plus qu'à satisfaire leurs besoins alimentaires et sexuels. Les rapports sexuels ne pouvaient plus être liés qu'au hasard des rencontres, et ne pouvaient créer aucune continuité de fréquentation ou de compagnonnage. Les femmes abandonnaient les enfants après l'allaitement. Laissés nus, se roulant dans leurs propres excréments, ces enfants grandirent sans avoir jamais entendu une voix humaine. Les efforts qu'ils devaient faire pour se frayer un chemin au travers d'une végétation dense et touffue, la pénétration dans leur organisme de sels nitriques, l'absence chez eux de toute crainte (de Dieu, d'un père ou d'un seigneur) développèrent leur musculature, si bien qu'ils devinrent vigoureux à l'excès: des géants - comme les Germains de César et de Tacite. Les causes de ce gigantisme sont des causes physico-chimiques, ou physico-organiques: la difficulté à trouer la densité sylvestre, ou des causes morales: l'absence de crainte, l'absence de toute autorité (divine, paternelle ou seigneuriale). La forêt est, dans sa luxuriance, un excès qui, faute de formes qui la limitent, prolifère jusque dans ces êtres devenus géants; elle est en eux, au cœur d'eux: ils sont devenus, pour ainsi dire, forêt, ou matière.

Rappelons les premiers vers de la *Divine comédie* :

*Nel mezzo del camino di nostra vita  
Mi ritrovai per una selva oscura,  
Che la diritta via era smarrita.  
Ahi quanto a dire qual era è cosa dura  
Esta selva selvaggia e aspra e forte  
Che nel pensier rinova la paura!  
Tant'è amara che poco è più morte...*

<sup>41</sup> / PUF, 1995.

<sup>42</sup>/ § 369, M. p. 149.

La forêt comme lieu de perte... Mais le poète demeure conscient qu'il a perdu la *diritta via*, la voie droite, la bonne voie, alors que les géants vichiens n'en ont aucune conscience: la forêt les a envahis, ils n'ont même plus l'idée que pourrait exister un chemin. Le poète va rencontrer dans cette forêt trois bêtes, *tre fiere*, trois bêtes féroces: une panthère (*una lonza*), un lion (*un leone*) et une louve (*una lupa*), symboles respectifs de la luxure, de l'orgueil et de la convoitise. Les géants vichiens deviennent eux-mêmes des bêtes féroces, des *bestioni*, des grosses bêtes, des bestiaux. Leur état est qualifié d'*error ferino*. *Ferino* est de la même famille que *fiera*, bête fauve. Quant à "error", il signifie à la fois erreur et errance, égarement. Les *bestioni* errent: ils sont complètement hors de tout vrai, hors de tout rapport au vrai. Ils n'ont aucune orientation, aucune direction, ni dans l'espace, ni dans le temps: le vrai emporte une structuration de l'espace et du temps dont manquent les *bestioni*. Ici, *errare humanum non est*. Les géants sont hors humanité. Ils n'ont ni langage, ni altérité, ils sont féroces, nus, sans lieu, perdus, en perte sans même le savoir, sans conscience ni religion. Ils sont tombés hors de l'orbite même de Dieu, en une sorte d'effroyable hors lieu. L'image est impressionnante; mais elle n'est qu'une manière de pousser, non pas à la limite, mais hors limite, au-delà de toute limite, le thème vichien, présent dès le premier *Discours*, de la solitude, de ce qu'il y a d'inhumain, de non humain, dans la solitude. La solitude disperse, désunit, sépare; née d'un éloignement du vrai (qui est aussi le bien), elle accroît en retour cet éloignement: elle précipite dans une sorte de spirale "infernale".

Il est difficile d'aller plus loin que Vico dans cette spirale. C'est pourtant à partir des *bestioni* qu'il va falloir expliquer la naissance de la société. Il est évidemment exclu que cette naissance s'effectue par contrat: les *bestioni* n'ont pas de langage, l'autre n'existe absolument pas pour eux - il n'est au mieux qu'un moyen d'assouvir les besoins (sexuels principalement). Il va falloir expliquer l'apparition de l'altérité, du langage, de l'orientation spatiale et temporelle, de l'identité, du droit, du travail: le passage hors limite, hors vrai, hors lieu, permet en retour de mesurer la complexité de ce que l'on appelle une société, ouvre un point de vue à partir duquel cette complexité devient visible. La solution de facilité consisterait à faire intervenir Dieu, qui apporterait aux *brutes* des instruments tout élaborés. Vico se garde de le faire. Il est pourtant nécessaire que quelque chose d'extérieur apparaisse, car la situation est fermée, elle est sans issue. Vico dira qu'il y a bien secours divin, mais un secours qui n'a rien d'une intervention directe, ni d'une révélation. S'il y a un secours divin, il ne s'effectue que par l'intermédiaire de la nature.

Deux cents ans environ après le déluge, l'humidité s'étant dégagée, la terre put exhaler des vapeurs sèches, ou des matières chaudes aptes à produire le tonnerre. Cette manière d'expliquer le tonnerre et la foudre ferait sans doute sourire un météorologiste moderne, mais peu importe: l'explication que donne et que veut donner Vico est naturelle, liée à un processus entièrement naturel. Nous en arrivons, toujours dans le II<sup>e</sup> livre, au chapitre intitulé *De la métaphysique poétique*<sup>43</sup>: «finalement, le ciel fulgura», *folgorò*, «tonna avec des éclairs et des sons très épouvantables, propres à produire une impression violente. Quelques géants parmi les plus robustes, qui gâtaient solitaires au plus haut des montagnes, furent épouvantés (*spaventati*) et stupéfiés (*attoniti*)». Traduisons la suite: «ils levèrent les yeux et perçurent le ciel. Et parce qu'en un tel cas la nature de l'esprit humain est encline à attribuer sa propre nature à l'effet (au phénomène), et comme leur état était d'hommes tout de robustesse corporelle exprimant leurs très violentes passions par des hurlements, des grognements, ils se figurèrent (ils feignirent, ils imaginèrent) que le ciel était un grand corps animé; et, à cause de ce point de vue, ils appelèrent Jupiter le premier dieu des "gens majeurs" (*delle genti dette*

---

<sup>43</sup>/ § 377, M. p. 155.

*maggiori*, de ces gens dits “gentes majores” ) qui voulait leur dire quelque chose au moyen du sifflement des éclairs et du fracas du tonnerre».

L'éclair et le tonnerre épouvantent, ils stupéfient. Mis en branle par cette stupéfaction, l'esprit de la brute se trouve saisi par une énigme: voyant et entendant pour la première fois éclair et tonnerre, il n'en perçoit pas «la cause», dit Vico. Et à l'énigme, il va fournir une solution: à partir d'une analogie avec soi, il imagine le ciel comme un «grand corps animé», un Dieu, ayant en commun avec lui de s'exprimer par grondements. Ce qui est extraordinaire, en l'occurrence, c'est que le phénomène naturel occasionne chez le *bestiole*, via l'étonnement (la stupéfaction) la re-création d'une situation rhétorique. Quelqu'un, un être obtenu par amplification de soi, quelqu'un de plus grand, de plus fort, quelqu'un de supérieur, est imaginé par la brute comme s'adressant à elle - comme l'orateur s'adresse à la foule pour l'orienter. Mais dès lors, tout se transforme: le phénomène naturel devient un message que le Dieu envoie, et acquiert ainsi un sens. Ce n'est pas que le langage apparaisse tout constitué: apparaît plutôt ce qui rend possible le langage, l'adresse d'un sens, un sens adressé d'un pôle à l'autre. Ce qui renforce encore l'allure rhétorique de la situation recréée, c'est le rôle joué par la foudre et le tonnerre. Le pseudo-Longin, dans son traité *Du Sublime* disait que «le sublime, quand il se produit au moment opportun, comme la foudre il disperse tout et sur le champ manifeste, concentrée, la force de l'orateur»<sup>44</sup>.

Le Vico de la *Scienza nuova* en appelle souvent à celui qu'il nomme Denis Longin, et plusieurs fois, il qualifiera de les poètes créateurs des mythes de l'humanité primitive. Le traité du pseudo-Longin pose, à travers la catégorie du sublime, le problème du rapport de la nature et de l'art - de ce que nous appellerions le rapport de la nature et de la culture. Le passage de l'une à l'autre est très précisément ce à quoi nous fait assister Vico dans cette scène rhétorique primitive. Une scène rhétorique qui a ceci de paradoxal, qu'elle a lieu avant tout langage - alors que le pseudo-Longin se situe de toute évidence dans le cadre du langage existant. Le sublime, de Longin à Kant ou Hegel, et au-delà, est toujours de l'ordre de la grandeur, mais de la grandeur pour ainsi dire immesurable, incommensurable à quoi que ce soit d'autre. La nature peut bien produire ou manifester des spectacles sublimes, sublimes ils ne le sont qu'en tant qu'ils semblent justement être plus que naturels, être incommensurables à l'ordre naturel, être le signe d'autre chose. Vico dit des *bestioni* qu'ils sont épouvantés et stupéfiés parce qu'ils ignorent la cause de ces phénomènes inouïs pour eux que sont les éclairs et la foudre. Étrange manière de s'exprimer, car elle laisserait penser que les brutes en question s'occupent déjà de chercher des causes, ce qui en toute rigueur est absurde. Cette manière de dire accentue l'idée que les éclairs et le tonnerre ne sont rattachables à rien, qu'ils surgissent comme d'ailleurs, comme d'un autre lieu. Ils apparaissent comme extra-naturels: avec eux surgit une dimension non naturelle, une dimension autre qui ne peut être donnée que par l'imagination, puisque évidemment, éclairs et tonnerre *ne* sont *que* des phénomènes naturels. La brute qui projette son propre être agrandi dans le ciel est déjà en train de s'arracher à la pure nature. De même va-t-elle attribuer au ciel, puis, de proche en proche, à tous les objets, une dimension qui ne leur appartient pas, qui ne vient pas d'eux. Chaque phénomène, chaque objet, va être investi d'une capacité de signifiante qui en fera la manifestation de quelque dieu. Je dis *signifiante*, et non pas signification, parce que la signification se donne pour immédiatement compréhensible. Pas la signifiante; l'éclair et le tonnerre signifient, ils sont signifiants ou significatifs - reste à déchiffrer ce qu'ils signifient. Le mot “signifiante” a de surcroît l'avantage de mettre l'accent sur la matérialité de l'élément signifiant; ce sont les objets eux-mêmes qui signifient, ou une partie d'objet, ou les sons, ou les images. Et dans “signifier” s'entend aussi “ordonner”, “donner l'ordre de...”

---

44/ Op. cit., I, 4.

Nous disions en commençant que l'acte métaphorique est au croisement de deux lignes, la ligne "objective" et la ligne "subjective" ou intersubjective. Côté objet, la métaphore fait découvrir une analogie cachée; côté intersubjectif, elle inclut un rapport à l'autre. Ici, à l'origine, les deux lignes se confondent, et c'est la ligne intersubjective qui prévaut, puisque les objets ne signifient que parce qu'ils sont des dieux ou des signes des dieux. Intersubjectivité paradoxale, puisque le grand Autre initial, le ciel Jupiter, est imaginé, est imaginaire. Le premier autrui est un Dieu, un dieu imaginé. On pourrait même dire que ce Dieu initial est un double agrandi de la brute qui le crée. Pour imaginaire qu'il soit, le dieu n'en a pas moins un regard. Pour la première fois, le *bestione* se sent regardé, et il se voit à travers les yeux de ce premier autrui, et il est saisi de honte, de «pudeur», écrit Vico. Le *De uno* affirmait que la pudeur est l'origine de tous les droits. Il n'y a pas de pudeur sans regard d'autrui, et même sans intériorisation de ce regard d'autrui. Il serait possible de dire: le double agrandi que le *bestione* a projeté hors de lui revient sur lui et lui permet de prendre conscience de soi - dans la honte. La honte, la pudeur, amène le *bestione* à se précipiter dans une caverne en y entraînant une femelle: l'acte copulatoire sera dissimulé.

Première différenciation pratique d'un espace, entre ce qui se cache et ce qui peut se montrer. Ainsi naîtront les premiers couples fixes, les premières familles, etc.: nous sommes dans les conséquences pratiques de la scène originaire. Le regard de Jupiter est au fond un dédoublement du regard du *bestione*. Les messages que Jupiter est censé envoyer à la brute sont, pourrait-on dire, des messages que la brute s'envoie à elle-même. La brute est en même temps l'émetteur et le récepteur, ou, pour le dire autrement, elle imagine, elle *fait* l'orateur divin s'exprimant en foudre et en tonnerre, en même temps qu'elle est dans la position du public, de l'auditoire de cet orateur. Il serait donc possible d'affirmer que, les éclairs et le tonnerre mis à part, qui relèvent de phénomènes naturels, la brute fait tout, qu'elle est engagée dans un processus d'auto-éducation, qui sera bientôt un processus d'inter-éducation ne nécessitant aucune intervention extra-humaine. Au vrai, les choses sont plus complexes.

En poussant quelque peu les choses dans cette direction, on pourrait en arriver à prétendre avoir affaire à une genèse purement immanente, qui n'a aucun besoin de Dieu, c'est-à-dire du Dieu chrétien. Jupiter, dieu païen suprême, est imaginé par le *bestione*. Il n'y aurait qu'un pas à franchir pour affirmer que, sans que Vico l'avoue, le même modèle s'applique au Dieu chrétien, au Dieu venu des Hébreux. Vico a vu et prévenu ce risque. Au chapitre II de la *Métaphysique poétique*<sup>45</sup>, il prend soin d'affirmer que c'est la Providence divine elle-même qui «permet aux hommes cruels, sauvages et féroces (...) d'entrer dans l'*inganno*, dans la tromperie, dans l'illusion, la feinte, l'erreur de craindre la fausse divinité de Jupiter, parce qu'il pouvait lers foudroyer». Dieu l'a permis, parce que le moyen adéquat pour humaniser les *bestioni* passait par l'épouvante, ainsi que par des signes ou signaux purement physiques: les *bestioni* n'auraient pu comprendre autre chose, et le choc était nécessaire. Dieu a laissé faire la nature. De leur côté, à travers ce qu'ils imaginent, les *bestioni* aperçoivent une grande vérité: «que la Providence *sovrintenda*, dirige, supervise, veille au salut de l'humanité». Le Dieu qui agit ou laisse agir de la sorte n'est pas un Dieu vindicatif, mais un Dieu qui voit loin, et qui sait que l'imagination des hommes enveloppe une vérité, celle de la Providence. Notons que Vico est ici logique avec lui-même. Ce n'est pas celui qui, voyant les *bestioni* de l'extérieur, ne verrait que pure imagination, pure création illusoire en leur Jupiter, qui a raison; ce sont les *bestioni* eux-mêmes: ils font par l'imagination, et ce faire emporte, inclut une vérité qui, en l'occurrence, a une base ontologique.

---

45/ § 385, M. p. 160.

La remarque suffirait à réfuter les commentateurs qui, tels Vaughan <sup>46</sup>, lisant Vico à travers *L'Art d'écrire* de Leo Strauss, tiennent que Vico est un partisan caché de l'immanence: ce qui est valable pour les dieux païens le serait aussi pour le Dieu hébraïque et en conséquence pour le Dieu chrétien - quoique évidemment Vico se garderait bien de l'avouer et même clamerait haut et fort le contraire. Évoquer la Providence et la permission accordée par Dieu de créer des divinités païennes, ce serait pour Vico assurer sa propre sécurité face à l'Église. Je ne crois pas, pour ce qui a trait à Vico, à ce genre de lecture. Cela ne signifie nullement que Vico soit d'une grande orthodoxie catholique ou même chrétienne: ni l'Église, ni même le Christ, n'apparaissent dans son histoire. Ce qui est en jeu est autre chose: l'existence, la place et le rôle de Dieu. L'histoire vichienne ne s'enclenche et ne se développe qu'à partir d'une dimension extra-naturelle, que la nature elle-même ne saurait engendrer. Sans au moins un point extra-naturel, impossible d'expliquer comment la nature peut être transformée mentalement (poétiquement) et ensuite "laborieusement". Resterait à placer ce point en l'homme lui-même: il faudrait alors que l'intersubjectivité, le collectif, les rapports entre les hommes suffisent à tenir et à maintenir l'humanité dans le vrai, le juste, etc.

On peut aller loin dans ce sens, mais pas jusqu'au bout. Pour Vico, dès que précisément l'intersubjectivité, la communauté, prétendent se suffire, dès que disparaît la croyance en une extériorité, ou du moins en autre chose qu'en l'homme lui-même, la désagrégation, la chute hors du vrai, ne sont pas loin. L'homme n'est vraiment homme pour Vico que s'il y a autre chose en l'homme que l'homme, et cet "autre chose" n'est pas réductible à l'ensemble des autres hommes. Au fond, le modèle initial est valable jusqu'au bout: le premier autrui, qui instaure la dimension intersubjective, est le dieu feint. C'est seulement dans un deuxième temps, et sur fond de ce premier rapport, que des rapports intersubjectifs avec d'autres humains cette fois, deviennent possibles. Or, le dieu initial a beau être feint, imaginé, il n'en détient pas moins une idée de la divinité comme porteuse d'autorité.

C'est dans le paragraphe qui suit immédiatement celui portant sur la Providence divine que Vico indique qu'un autre aspect principal de la *Science nouvelle* est d'être une philosophie de l'autorité. Comme il le faisait déjà dans le *Diritto universale*, Vico dérive le mot autorité du mot *autores*, qui en droit civil romain désigne ceux dont on tient un droit de propriété; ce qui est plus surprenant est que pour lui la source du mot se trouve dans le grec *autos*, qui signifie *proprius* ou *suus ipsius*, le propre, le soi-même. Et il ajoute que l'autorité fut d'abord divine, grâce à laquelle, au moyen de laquelle « la divinité appropria à soi les quelques géants dont il a été question, en les terrassant proprement au fond et dans les ténèbres des cavernes »<sup>47</sup>. L'autorité divine s'approprie les géants: les fait entrer, ou rentrer, dans son orbite. C'est dans un second temps seulement qu'à l'autorité divine succède l'autorité humaine, «comme propriété de l'humaine nature, que Dieu ne saurait retirer à l'homme sans le détruire». Dans un troisième temps, l'autorité se fondera sur le droit naturel, c'est-à-dire qu'elle s'étendra sur les choses dont les hommes, certains hommes en tout cas, deviendront propriétaires.

L'autorité dit à la fois le plus extérieur (le saisissement par la divinité) et le plus intérieur (le *suus ipsius*): aussi est-elle le lieu où par excellence se joue le problème de l'immanence et de la transcendance. Du plus profond de soi jaillit le plus extérieur à soi (la divinité initiale, Jupiter). Le circuit se boucle lorsqu'il y a retour de ce plus extérieur à soi au plus intérieur: l'homme découvre le libre usage de sa volonté, mais, nous dit Vico, il commence par «éprouver la liberté de son libre arbitre en réfrénant les mouvements de son *corps* (et non de

---

<sup>46</sup>/ Frederick Vaughan, *The Political Philosophy of Giambattista Vico. An introduction to La Scienza Nuova*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1972.

<sup>47</sup>/ § 387.

son *cœur*, comme écrit, sans doute par inadvertance, Ariel Doubine), soit pour les calmer, soit pour leur donner une meilleure direction». Jusque là, le *bestione* n'était mû que de l'extérieur, il n'avait pas de mouvement propre, venant de lui-même. Précisément, dira-t-on: l'activation de ce que Vico appelle *conatus* est bien la preuve que l'homme suffit, et se suffit. C'est oublier qu'il y a cette boucle, ce passage par l'extérieur qui revient sur le *bestione*: il faut la crainte de Dieu, le détour par Dieu, pour que l'homme soit restitué à lui-même. Et ce détour ne sera jamais aboli, même chez les gens de sagesse savante qui, certes, ont pu s'élever de la crainte de Dieu à l'amour de Dieu, mais justement parce qu'ils ont reconnu qu'ils ne sont véritablement qu'en Dieu.

L'autorité, du reste, est plus large que ce qu'en dit Vico dans ces paragraphes. Il y a une autorité du sens commun, il y a une autorité des lois. Laissons les lois de côté pour l'instant. L'autorité du sens commun est une autorité certaine, au sens déjà rencontré du mot. L'homme, du moins le non savant, ignore les raisons pour lesquelles il en va de la sorte; cela ne l'empêche nullement d'être subjectivement sûr de la direction que lui indique ce sens commun. Le certain contient du vrai, enveloppe du vrai, mais un long développement historique et intellectuel sera nécessaire pour que ce vrai soit dégagé par les savants et les philosophes. Le certain précède, préfigure et annonce historiquement le vrai. Une voie est indiquée dans et par le certain; comme préinscrite en lui. Préinscrite comment, et par qui? Par la Providence divine, en tant que seule à même de prévoir, seule à pouvoir être en position de précession ou d'antécédence par rapport au cours des choses, les hommes étant, eux, incapables de prévoir. «Non intelligendo fit omnia», écrit Vico. L'homme fait tout sans savoir, sans comprendre. Les hommes font, sans le savoir et sans savoir où ils vont. Celui qui assure qu'il y a bien un lieu où aller, celui qui en somme assure l'articulation ultime de l'histoire, l'articulation en fin de compte logique de l'histoire, c'est Dieu. Je ne vois pas comment raisonner autrement sans trahir l'esprit et la lettre de Vico. Un autre argument provient de la rupture entre ce qui est proprement humain et la nature: il faut qu'il y ait une rupture, mais il faut en même temps que la nature se prête aux entreprises de l'homme, qu'elle soit dans une certaine mesure modelable par ce qui lui arrive d'ailleurs: ce point, qui ne va pas de soi, est lui aussi assuré par Dieu.

Revenons au géant réfugié dans sa caverne avec une compagne. De là vont naître les familles, c'est-à-dire d'abord les mariages. Nous sommes à l'âge divin: tout est conçu comme venant des dieux, des ordres donnés par les dieux. Corrélativement au mariage naît le deuxième dieu, en l'occurrence une déesse, Héra, l'épouse de Zeus, la Junon des Romains. Le lien conjugal est fortement symbolisé par la chaîne que porte aux pieds Héra. C'est dire que la famille a pour personnage central le père; le mariage lui assure d'avoir des enfants certains (il est certain qu'ils sont de lui); en retour, les enfants savent qui est leur père, sont pris dans une lignée qui leur assure une identité. La nécessité d'assurer la subsistance va conduire les familles à sortir des grottes pour s'installer auprès des points d'eau, auprès des sources, et à défricher la forêt. Défricher les forêts, souvent en les incendiant, terrasser les bêtes sauvages: ce genre d'activités violentes exercées sur la nature donnera naissance plus tard au personnage d'Hercule.

Pour renouer avec ce qui avait été dit sur les rapports critiques avec Descartes et pour le renforcer, reprenons le thème de l'errance, de l'erreur et de la forêt. Soit le thème de l'égaré en forêt, ou la forêt prise comme figure particulièrement saisissante de l'égaré. Le thème se trouve chez les deux auteurs.

Dans son *Discours de la méthode*, Descartes pose en maxime d'être «le plus ferme et le plus résolu en ses actions une fois qu'on y est déterminé». Il ajoute: «imitant en ceci les voyageurs qui, se trouvant égarés en quelque forêt, ne doivent pas errer en tournoyant tantôt d'un côté, tantôt d'un autre, ni encore moins s'arrêter en une place, mais marcher toujours le

plus droit qu'ils peuvent vers un même côté, et ne le changer point pour de faibles raisons, encore que ce n'ait peut-être été au commencement que le hasard seul qui les ait déterminés à le choisir; car, par ce moyen, s'ils ne vont justement où ils désirent, ils arriveront au moins à la fin quelque part où vraisemblablement ils seront mieux que dans le milieu d'une forêt»<sup>48</sup>. L'homme de Descartes, ce voyageur qui s'égaré, est un civilisé qui a le désir de sortir de la forêt. Qu'il existe une limite à cette forêt, il le sait, même s'il ignore où elle se trouve; il sait aussi qu'il débouchera en un lieu civilisé. Le *bestione* vichien est tellement pris dans la forêt (par la forêt) qu'il est lui-même, d'une certaine façon, forêt, matière. Il est *divagamento ferino*, errance bestiale. Ce qu'il faut donc expliquer, c'est la naissance même de l'idée qu'il soit possible de sortir de la forêt. Cette idée ne vient évidemment pas tout de suite à l'esprit du *bestione*, qui ne cherche d'abord qu'à se dégager de l'emprise de la forêt. Comment l'idée d'en sortir lui viendrait-elle, puisque la forêt est partout? Une telle idée ne peut être qu'en Dieu, qui sait où va le *bestione*, et dans la tête de celui qui écrit, Vico lui-même. En tout cas, le *bestione* ne saurait vouloir rejoindre un lieu civilisé, qui n'existe pas et dont il n'a aucune idée.

Cela pour l'orientation temporelle. L'orientation spatiale, maintenant. Le voyageur cartésien se détermine à prendre une direction; il peut le faire de manière purement arbitraire, en ne s'appuyant sur aucun repère extérieur ou matériel. Une fois déterminé, il doit persévérer dans la direction choisie. La question qui se pose est évidemment: comment peut-on marcher droit dans une forêt? Plus généralement, comment, sans repère extérieur, peut-on être assuré de marcher en droite ligne? L'homme de Descartes traverse la matière, la forêt, comme une simple étendue: il opère en géomètre. Le *bestione* devenu père de famille ne traverse pas la forêt, il la défriche, il va y tracer des chemins, y poser des repères en utilisant des moyens eux-mêmes tirés de la nature. La sortie de la forêt est aussi bien un travail intérieur, puisque la force physique est ainsi mise au service d'une avancée vers le vrai. C'est l'histoire tout entière qui est pour Vico sortie de la forêt. Le civilisé de Descartes, il va falloir aussi l'expliquer, dire comment et pourquoi il est apparu: il n'est en aucun cas possible de se le donner tout constitué.

On voit tout ce qui sépare les deux pensées, sur le temps, sur l'espace, et même sur la pratique. Rien, au fond, de pratique, qui appartienne vraiment à la pratique, dans l'exemple cartésien du voyageur égaré: tout se réduit à une décision (que rien ne fonde, sinon son caractère subjectivement déterminé) et à un raisonnement. Chez Vico, la sortie de la forêt passe par une transformation de celle-ci, et par une transformation de l'homme lui-même. Ce qui n'est qu'un moment facile et passager pour Descartes, c'est toute la question pour Vico.

Le père de famille agriculteur est aussi un poète théologien. Le mot "théologien" fait référence à l'âge divin où nous nous trouvons. Les géants, d'un côté, créent les dieux; d'un autre côté, tout vient des dieux, tout est régi par les dieux. La poésie est l'expression native de la *vis veri*, de la force du vrai, en tant que cette force ouvre et réticule un espace. La poésie n'est pas ici une activité exceptionnelle, elle est la manière même de faire, c'est-à-dire de comprendre et d'échanger, des hommes de cette époque. Nous avons, dans notre parcours, rencontré plusieurs occurrences de la poésie. Dans la *VI<sup>o</sup> oratio*, elle n'était que le double versifié de la rhétorique. Dans le *De ratione*, elle était située du côté du vrai, à égalité avec la philosophie, dont elle devenait une sorte de double. La poésie, ici, n'est plus le double de quoi que ce soit, elle est l'activité originelle, le faire originel. Ce faire originel précède de loin la conscience de faire. En même temps qu'elle exprime la *vis veri*, la poésie l'empêche de faire retour sur elle-même, ou de prendre conscience de soi, parce qu'elle use de moyens corporels, sensoriels ou matériels, parce qu'aussi la puissance créatrice est telle à ce stade

---

<sup>48</sup>/ *Œuvres et lettres*, Pléiade, 1953, p. 142.

qu'elle se précipite vers son aval sans qu'il lui soit possible de revenir réflexivement sur son amont. La réflexion, le retour réflexif, ne viendront qu'ensuite, lorsque la puissance se tarira, ce qui amène Vico à écrire que «nos natures civilisées (*ingentilite*) nous rendent en fait impossible à imaginer et ne nous permettent de comprendre qu'à grand-peine ce que fut la nature poétique de ces premiers hommes». On n'apprend pas davantage à être poète qu'à être enfant.

Il existe un troisième élément, plus fondamental, qui empêche le retour réflexif: c'est que précisément, l'époque est celle des dieux. Tout est censé venir des dieux: l'homme agissant se conforme aux directives des dieux. Que ces dieux et ces directives, ce soit lui-même qui les crée, il ne pourrait s'en apercevoir sans que le système se bloque. Remarquons que nous sommes bien dans une mimétique créatrice: l'homme agissant se conforme à des modèles qu'il a lui-même créés.

La poésie, comme manière de comprendre, de s'expliquer, d'échanger et d'être, est un *andar raccogliando*, un aller recueillant, un aller ressemblant. Je rappelle que dans le *De Antiquissima*, Vico disait que Dieu seul comprend, parce qu'il dispose de tous les éléments et qu'en conséquence, il est capable - s'il le veut - de faire en comprenant. L'homme, lui, ne fait que penser: il va recueillant les éléments, il va rassemblant des éléments - tâche sans fin, tâche toujours en cours. La poésie est un *andar raccogliando*, plus exactement elle est un mode particulier d'*andar raccogliando*. Quelle est la particularité de ce mode? Il convient d'abord de souligner que la poésie - le mode poétique - recouvre toutes les activités mentales; il suffit de jeter un coup d'œil sur la table des matières de la *Science nouvelle* pour s'en rendre compte: il y a une métaphysique poétique, une logique, une morale, une économie, une politique, une physique, une astronomie, une chronologie, une géographie poétiques... Il ne s'agit évidemment pas d'explorer ces différents secteurs, mais de souligner que le mode poétique s'étend à tous les domaines - qu'il n'est pas un domaine parmi d'autres.

Une section du livre II intitulée *Ultimes corollaires relatifs à la nature des savants (addottrinati: les instruits)* comporte ces lignes: «les premiers auteurs de l'humanité s'appliquèrent à une topique sensible avec laquelle ils unissaient les propriétés ou les qualités ou les rapports pour ainsi dire concrets des individus ou des espèces, et en formaient leurs genres poétiques»<sup>49</sup>. Nous retrouvons la topique, mais une topique sensible: les premiers hommes, les premiers inventeurs, les poètes théologiens, rassemblaient, unissaient des propriétés, des qualités ou des rapports *sensibles*. L'élément XLVII, dans le livre I, fournit un exemple majeur de cette façon de procéder. Si un homme s'est illustré par une qualité éminente - la bravoure par exemple - il devient l'idéal même de cette qualité<sup>50</sup>. Godefroy, le héros du Tasse, devient le parangon de la bravoure: on dira un Godefroy pour désigner tout homme brave. Vico dit qu'il y a là une «vérité d'idée»: tout ce qui ne se conformera pas à cette vérité sera réputé faux. Le vrai est bien ce que les hommes font, inventent, imaginent, feignent. Plus bas, Vico explicite son assertion: incapables de se forger des notions générales abstraites (la bravoure sous lesquelles ils subsumeraient les particularités concrètes (tel homme brave), les poètes se créent des «universaux fantastiques» (*universali fantastici*)<sup>51</sup>, des modèles parfaits, des portraits idéaux obtenus par idéalisation d'un individu. Il n'y a pas de bravoure comme concept abstrait, il y a des Godefroy. On va du sensible au sensible, du particulier au particulier, grâce à l'idéalisation d'un particulier auquel les autres ressemblent ou non.

---

49/ § 495, M. p. 222.

50/ § 205, M. p. 97.

51/ § 209, M. p. 98.

Passons de la topique - qui indique la source des arguments - à la logique poétique, qui indique leur structuration. Vico affirme que le langage premier, le langage des poètes théologiens, fut un langage fantastique, «un parlare fantastico per sostanze animate, la maggior parte immaginate divine» : un parler fantastique par substances animées, pour la plus grande part imaginées divines<sup>52</sup>. Soit en désignant simplement, soit en personnifiant les choses ou les éléments (le ciel, la terre, la mer) par des noms de dieux ou de déesses (Jupiter, Cybèle / Bérécynthe, Neptune), les poètes théologiens attribuent sens et passions aux choses et aux éléments: ils les animent, leur attribuent une âme. La métaphore apparaît comme le trope fondamental: nous avons vu avec le ciel et Jupiter qu'elle est le trope originel, celui qui ouvre l'espace. La métaphore, dans la mesure où elle octroie sens et passions aux choses, a toujours quelque aspect de courte fable. C'est par métaphore également que les mots servant à désigner les parties du corps humain sont transportés et désignent des objets ou des parties d'objets: tête pour sommet ou commencement, dent pour soc de charrue, cœur pour le milieu, lèvres pour bord, bras de fleuve, col (à partir de cou)... C'est parce que l'homme des débuts est ignorant, c'est parce qu'il n'a pas d'intelligence des choses, qu'il «se prend lui-même comme règle de l'univers», se fait «de lui-même un univers entiers»<sup>53</sup>. Nouvelle manière de rapprocher métaphore et *mimesis*...

À côté de la métaphore, il y a la métonymie et la synecdoque - le quatrième trope, l'ironie, ne pouvant apparaître qu'à une époque plus tardive, réflexive. La métonymie consiste selon Vico à dire l'effet pour la cause, ou la cause pour l'effet, ou la qualité pour l'objet, ou l'objet pour la qualité: dire un Godefroy pour un brave repose sur une métonymie. La synecdoque, elle, consiste essentiellement à dire la partie pour le tout: la tête pour l'homme entier (parce que, dans les forêts, la tête seule apparaît, ou apparaît d'abord), la poupe pour le navire, la pointe pour l'épée, l'épi pour la moisson, etc. Bien entendu, les tropes peuvent se combiner entre eux: dire "trois moissons" pour trois ans, c'est combiner une synecdoque avec une métonymie. Vico n'explique pas, sinon en remarquant qu'alors le mot abstrait "année" n'existait pas; on peut penser qu'il y a métonymie parce que la moisson est un effet, l'effet le plus notable de l'année, et synecdoque parce que simultanément la moisson est une partie, un moment marquant, de ce qui a eu lieu durant ce temps.

Toujours est-il que la poésie est un mode d'*andar raccogliando* qui se caractérise 1/ par des opérations qui sont des transferts de sens (*trasporti*) ou de mots selon la "logique" des trois tropes fondamentaux; 2/ par des matériaux (objets de ces opérations) d'ordre sensible: qualités marquantes ou frappantes, images, sons, gestes (le tranchant de la main qui se meut horizontalement pour: faucher, couper, puis pour: moisson, enfin pour: année) ou objets eux-mêmes (un épi brandi pour: une année, ou: la moisson; une motte de terre pour: la propriété...) Il est possible de dire sans exagérer que la poésie est une rhétorique matérielle: le vrai, par sa force propre, opère sur différentes matières (gestuelles, factuelles, visuelles, phoniques...) et introduit entre elles des rapports d'expression qui n'existeraient pas sans son entremise. Imprimant sa marque sur toutes ces matières, il les arrache quelque peu à leur pure et simple matérialité, à leur naturalité.

Mais la poésie ne rassemble pas seulement les objets, elle rassemble aussi les hommes. Nous en avons vu la concrétisation dans la formation des familles. Dans cette ligne, Apollon, le dieu Apollon figure le principe des noms, des sépultures et de la divination. Les noms renvoient à l'accession à une identité, donc tant au souvenir qu'un homme peut laisser après soi, qu'à la possibilité qu'il a de laisser un héritage, ou, en sens inverse, d'hériter: Seuls ceux

---

52/ § 401; M. p. 170.

53/ § 405, M. p. 173.

qui ont un nom, donc des ancêtres et une propriété terrienne où sont ensevelis ces ascendants (ils s'appellent eux-mêmes) ont des rapports avec les dieux. Comme ces dieux sont censés tout ordonner, tout signifier, la divination (par interrogation d'entrailles d'animaux sacrifiés, ou interprétation de tel événement: oiseau qui s'envole...) apporte la réponse divine à telle ou telle demande relative à ce qu'il convient de faire. Sous le nom et en la personne du dieu se condense, se rassemble ce que les hommes de ce temps ne sauraient penser autrement: le dieu ouvre, oriente et structure un faisceau de pratiques qu'en même temps il redouble en les figurant.

Les pratiques en question, qu'elles appartiennent à ce que nous appellerions le travail (défricher, construire, labourer, semer...) ou aux conduites (réfréner les passions, au fond, littéralement: domestiquer, se domestiquer...) sont descriptibles comme un retournement de la matière contre elle-même: c'est bien la force, la force physique d'abord, qui est à l'œuvre. Cependant, le retournement de la matière sur elle-même, contre elle-même, n'est possible que parce qu'il y a autre chose dans la force physique que la seule dimension physique: un *conatus*, une *vis veri* qui, pourrait-on dire, "spiritualise" quelque peu la matière, et grâce à ce mouvement assure son emprise sur elle. Si engoncée qu'elle soit encore dans la matière, si peu distincte en soit-elle encore, elle n'en est pas moins différente, et comme "appelée" à s'en dégager de plus en plus.

Le centre de la force est le père de famille, qui est en même temps poète théologien, et qui se conçoit, et est conçu, comme l'interprète de la volonté des dieux, dont il est aussi l'instrument. La manière poétique va s'étendre (en se modifiant) au-delà de l'âge divin, jusqu'à l'âge des héros qui lui succède. A l'âge des héros, la force rassemblante n'est plus le père, mais l'assemblée des pères comme pouvoir sur la cité. Mais à l'âge humain encore, qui succède à l'âge des héros, quelque chose encore subsiste dans les langues de la manière poétique. Nous sommes en train, schématiquement et globalement, de lier une évolution socio-politique (il faudrait dire: socio-juridico-politique) à une évolution mentale, à une évolution dans la manière de comprendre, d'*andar raccogliando*. En reconstituant le mode premier d'*andar raccogliando* (le mode poétique), en insistant fortement sur ce qui le sépare de notre mode, Vico s'est placé dans l'obligation d'expliquer comment l'on passe de ce mode au mode proprement humain: comment on passe de l'universel fantastique, reposant sur du sensible, à l'universel conceptuel, où le sensible est subsumé sous un concept. Comment l'on passe d'un *andar raccogliando* à un autre.

Ce passage est fortement lié à l'évolution des rapports humains entre eux, il a pour ressort les conflits qui amènent l'*andar raccogliando* du chef de famille primitif à se modifier. Ce qui pourrait sembler purement intellectuel (un mode de comprendre, une façon de raisonner) est en même temps un mode d'être ensemble, et un mode d'être tout court qui non seulement englobe une dimension pratique, mais naît de cette dimension pratique. Il est nécessaire d'en passer par l'évolution socio-juridico-politique pour expliquer la manière dont se modifient les façons de comprendre et de raisonner.

Les familles originelles sont qualifiées de "monastiques": elles sont séparées des autres, n'ont pas de rapports aux autres, elles vivent en vase clos. Elles sont semblables les une aux autres parce que, Vico l'exprime fortement dans ses "axiomes", la nature d'une chose dépend de sa naissance, c'est-à-dire des circonstances où cette chose est née: nées dans les mêmes circonstances, les familles sont de même nature. L'égalité ne règne pas dans la famille monastique. La force rassemblante, cette force qui est d'abord une force physique, mais déjà un peu plus, nécessairement, qu'une force simplement physique, est celle du père. Nous l'avons vu, le rapport intersubjectif fondateur et fondamental est le rapport avec le dieu; rapport asymétrique, le dieu étant évidemment supérieur au géant. L'asymétrie se répercute à l'intérieur de la famille: là, comme interprète et instrument privilégié des dieux, le père est

supérieur aux autres membres de la famille. Sans doute perçoit-il quelque analogie entre lui et les autres membres, mais en aucun cas cette analogie n'est interprétable en termes d'égalité. Le géant est un violent: c'est par la force qu'il a entraîné une géante dans la caverne, après l'éclair et le tonnerre. Mais cette violence répond à la violence tout aussi grande par laquelle le *conatus* s'est éveillé en lui, et la pudeur: il n'est que de lire le chapitre consacré à la morale poétique <sup>54</sup> pour s'en convaincre: seule la violence, mais une violence issue du *conatus*, de la force du vrai, peut vaincre la violence brute. Seule la violence peut réfréner, domestiquer, les passions violentes. Aussi le pouvoir du père est-il, pour Vico, parfaitement fondé: il y a un droit de la force, parce que le droit ne pouvait apparaître que dans et par la force. La force réfrène, certes, mais aussi unifie, rassemble, oriente: l'exemple le plus clair est celui de la sexualité, réfrénée, certes, mais aussi arrachée à sa dispersion et coulée dans l'institution du mariage. La force du père est en même temps un droit: un droit sur la terre qu'il cultive, qui s'appelle *dominium*; un droit de liberté, et un droit de tutelle (*tutela* : droit de se défendre et de défendre son avoir). Ces trois droits réunis forment le *ius naturale prius*, le droit naturel premier, droit de la force qui n'est limité par rien qui lui soit supérieur - sinon les dieux. J'utilise ici le *Diritto universale*, beaucoup plus explicite sur ces points que la *Scienza nuova*, et parfaitement compatible avec elle, au point que l'on peut se demander si le Vico de la *Scienza* ne présuppose pas souvent que son lecteur connaît cette œuvre antérieure.

Le *ius prius* n'est limité et mesuré que par la force elle-même: le père ne reconnaît la supériorité sur lui d'aucun être terrestre ou mortel. C'est le droit de tutelle qui le montre au mieux. Il faut se souvenir que ce sont seulement quelques géants, les plus robustes, ceux qui vivaient au sommet des monts, qui ont été épouvantés par l'éclair. Il en est d'autres, qui ne sont pas entrés dans le processus civilisateur. Ceux-là, lorsqu'au hasard de leurs errances ils aperçoivent les champs cultivés par le père de famille et les siens, sont évidemment attirés. Ils ne sont reçus par le père que sous la condition («naturelle et juste», commente Vico) de le servir comme *giornalieri*, journalier, valet de ferme, en échange de la protection et de la subsistance <sup>55</sup>: journalier, valet, ou, plutôt, serf. Ceux qui ne viennent que pour chaparder et voler, eh bien le chef de famille les tue purement et simplement. La famille s'agrandit, ou plutôt change de sens, se transforme en fief: il y a d'un côté les êtres libres, le géant et les membres de sa lignée, de l'autre les *famuli*, les non libres, les serfs, qui n'ont aucun droit, et qui ne sont là que pour obéir. L'apparition de ces *famuli* est suivie dans la *Scienza nuova* de pages qu'il faudrait étudier en détail, parce que Vico y cherche visiblement à rapprocher la situation de l'esclave antique de celle du serf médiéval: le point est important, car sur lui se joue la théorie des *ricorsi*, des retours de la même séquence. Je le signale, mais n'aurai sans doute pas le temps d'y revenir.

Les *famuli*, les serfs, n'ont aucun droit. Ils sont là pour obéir et travailler. Ils sont considérés par les *liberi*, les libres, comme des êtres inférieurs, sans noms propres (donc sans identité), des êtres qui copulent comme des animaux, c'est-à-dire qui n'ont pas d'enfants certains, ni de père certain. Ils sont pareils à des animaux, ils gardent quelque chose de la brute originelle. Inutile d'ajouter que ce serf ne possède rien en propre: comment quelqu'un qui n'a pas de nom pourrait-il être propriétaire de quoi que ce soit?

Ces serfs, néanmoins, il faut bien s'adresser à eux pour leur donner des ordres; comme en outre, et par définition, ils travaillent, ils entrent eux aussi dans une certaine évolution, leur être se modifie. Apercevant bientôt le caractère insupportable de leur condition, ils vont se révolter pour acquérir quelques droits. Sans doute les premières révoltes sont-elles réprimées dans le sang par le père de famille (devenu maître) et les siens. Mais il arrive un moment où

---

<sup>54</sup>/ §§ 502 et sq., M. p. 227 et sq.

<sup>55</sup>/ § 555, M. p. 262.

ils sont trop forts, trop nombreux pour que le maître seul puisse les contenir. Logique de la force: la force du père a rencontré une force qui lui est au moins égale.

Que va-t-il se passer? Stricto sensu, la naissance de la politique. Selon le même principe déjà évoqué - que la nature d'une chose est la manière dont elle est née, la manière dont les circonstances la produisent - la même chose a lieu dans tous les fiefs, dont on peut supposer qu'ils se sont en outre suffisamment agrandis et étendus par rapport aux familles monastiques pour s'être "rencontrés". Les chefs de famille, les maîtres, se réunissent, rassemblent leurs forces afin de résister aux révoltes: ils constituent un ordre, l'ordre des aristocrates ou des patriciens. Pour la première fois, le père, le maître, se reconnaît un égal, en la personne de l'autre père, de l'autre maître. Sans doute les pères refusent-ils toujours que quoi que ce soit, et qui que ce soit, puisse être supérieur à eux. Il n'empêche, désormais chacun a au-dessus de soi l'intérêt du collectif qu'il forme avec ses égaux. Intérêt d'ordre, intérêt de classe, si l'on veut, qui va tendre, au début des républiques aristocratiques au moins, à se confondre avec l'intérêt de l'État. Néanmoins, l'intérêt personnel de chacun peut se trouver en conflit avec cet intérêt d'ordre. Pour le dire autrement, la force personnelle se trouve limitée par une force plus grande, créée par la composition, le rassemblement, des forces personnelles des pères. Autrement dit encore, cette fois en termes juridiques, le *ius naturale prius* va se trouver limité, mesuré, par le *ius naturale posterius*, droit naturel second lié à la naissance de la cité, de la *polis*.

Mais il y a davantage. Les serfs, en revendiquant des droits, et ne serait-ce qu'en voulant quelque chose, qu'en allant dans une certaine direction et non plus au hasard, avaient montré qu'ils n'étaient plus des *bruti*, des *bestioni*: ils étaient entrés dans un processus d'humanisation, que les pères déniaient, et continuaient à dénier. Les pères, en effet, se sont unis, précisément, pour repousser les revendications des *famuli* révoltés. L'intérêt collectif des pères se constitue pour faire barrage aux revendications des serfs. Ces dernières sont donc prises en compte, fût-ce sur le mode du déni. Le moment politique est bien le moment où tous sont de quelque manière médiatisés par tous. L'*andar raccogliando* du père a été remplacé par l'*andar raccogliando* de l'ordre patricien ou aristocratique, mais ce nouvel *andar raccogliando* est politique en ceci qu'il doit peu ou prou, et sur des modes divers, prendre en considération les aspirations de tous, même si cela s'effectue dans la dénégation, la ruse, le conflit, etc.

Le *ius prius posterius* s'exprime en lois. Les premières lois sont asymétriques et inégalitaires, en ce sens qu'elles accordent plus aux patriciens qu'aux plébéiens. Elles n'en constituent pas moins une conquête pour ces derniers, puisque ils n'avaient rien, et que même leur existence n'était pas reconnue. Leurs revendications vont relever d'abord de deux domaines, celui de la propriété et celui des mariages, avant d'avoir trait aux droits politiques eux-mêmes: il est clair que la république originelle est aristocratique, les droits politiques y sont réservés aux aristocrates et le pouvoir au Sénat.

Je ne vais pas retracer dans leur détail les luttes et les conquêtes successives de la plèbe, que Vico retrace principalement à travers l'histoire de Rome, avec quelques recours empruntés à Athènes. Importe surtout la logique globale. Le *ius posterius* s'exprime en lois, disais-je. Il ne faut surtout pas en inférer que désormais les lois, même inégalitaires, règnent et constituent tout le droit. Vico y insiste: ce sont les faibles, les petits (les plébéiens) qui veulent les lois, alors que les forts, les patriciens, y répugnent, apercevant fort bien que leur *ius prius*, déjà limité par la seule existence d'un ordre aristocratique, est menacé par ces lois. Le mot loi, *lex*, signifie primitivement selon Vico ramassage, acte de rassembler en cueillant (plus précisément ramassage des glands). Avec le développement des lois s'annonce un nouveau type de rassemblement, d'assemblage, en conflit avec le mode de rassemblement de l'ordre des patriciens.

Au fur et à mesure en effet que les plébéiens obtiendront des lois, puis imposeront des lois, l'État proprement dit échappera à l'emprise de la classe patricienne pour s'ériger aussi bien au-dessus d'elle qu'au-dessus des plébéiens. Pour l'instant, toute une partie du droit demeure secrète, connue des seuls patriciens. Ainsi en va-t-il par exemple des formules du mariage solennel, par lesquelles les aristocrates sont fils des dieux, héros, gens bien nés et même "nés tout court", par opposition à la racaille plébéienne, faite de gens nés de rien, et même pas "nés" du tout. L'enjeu fondamental porte sur ce que nous appellerions le symbolique, l'inscription dans une lignée qui permet d'acquérir une identité. Les plébéiens vont vouloir que les formules leur soient communiquées, et, plus généralement, que les lois soient visibles, écrites, lisibles par tous, ce qui revient à arracher le droit à l'arbitraire des patriciens. La lutte n'est pas que symbolique ou, si elle l'est, c'est au sens fort du terme, au sens où le symbolique emporte tout le reste: sans nom, sans inscription dans une lignée, impossible d'être propriétaire, d'hériter, de léguer. Dans cette optique, les plébéiens obtiendront le droit bonitaire: droit d'exploiter une terre dont le propriétaire reste le patricien (propriétaire du fond), à la condition de verser une partie de la récolte à ce propriétaire. Le droit bonitaire sera d'abord accordé à titre personnel - sans possibilité de le léguer à ses enfants; ensuite seulement sera accordé le droit de léguer.

Je saute les diverses péripéties, notamment la création des tribuns de la plèbe à Rome, ou l'apparition d'un personnage tel que Solon disant aux "plébéiens" d'Athènes: «connaissez-vous vous-mêmes» (pour: connaissez-vous comme êtres égaux...), pour en arriver au terme inéluctable du conflit: l'apparition des républiques populaires, c'est-à-dire des lois égales pour tous, et à la confection desquelles tous peuvent concourir. La scène, ici, est athénienne. Les hommes - les citoyens - sont réunis sur l'agora pour faire les lois. Voici ce qu'écrit Vico<sup>56</sup>: «il est certain que les lois précédèrent les philosophes. Il est donc nécessaire que Socrate, observant que les citoyens athéniens, dans leur action de faire les lois (de légiférer), unissaient en une idée ce qui était utile à tous de manière égale, distributive et commune, esquissât les genres intelligibles, ou universels abstraits, au moyen de l'induction. Celle-ci est une récolte (*raccolta*, rassemblement) qui consiste à composer un genre à partir de ce qui est semblable dans les choses particulières». Ce que les hommes des républiques démocratiques font concrètement, sur la place publique, un philosophe le réfléchit et l'élève à la théorie. L'opération est formellement la même ici et là, quoique elle porte sur des objets différents. L'induction est un type particulier de récolte, de rassemblement. Elle ne procède plus par idéalisation d'un particulier, mais par composition d'un genre à partir de ce qui est commun à divers particuliers.

Nous retrouvons l'*ingenium* et sa saisie du troisième terme, mais ici l'*ingenium* fonde l'induction. Nous rencontrons bel et bien un nouveau mode de l'*andar raccogliando*, un mode qui provient très clairement de la modification des rapports entre les hommes. Ce n'est pas pour rien qu'après l'âge des dieux, puis l'âge des héros, vient l'âge des hommes: nous entrons dans la manière proprement humaine, et non plus poétique, de penser. La citation relative à Socrate est située à la fin du IV<sup>e</sup> livre. Elle occupe ainsi une place stratégique: le V<sup>e</sup> livre portant sur les *ricorsi*, sur les cycles ou cours des nations, le retour périodique des choses humaines, ce qui a lieu sur la place d'Athènes (naissance et spectacle de la démocratie, naissance de la philosophie et de la manière proprement humaine de penser) prend des allures de sommet, d'accomplissement.

Un sommet, cela en est certainement un: les hommes ont atteint l'*acmè* de ce qu'ils peuvent faire. Le problème, c'est qu'ils sont incapables de se tenir à ce sommet. A peine égaux, les hommes vont s'efforcer de rivaliser entre eux pour se montrer supérieurs aux

---

<sup>56</sup>/ § 1040; M. p. 517.

autres, créant de la sorte l'anarchie. Il faudra donc confier à un seul, à un monarque, le soin de ramener et de maintenir l'ordre. Nous sommes toujours dans l'âge humain, mais, dans cet âge, nous passons des républiques démocratiques aux monarchies. De ces monarchies, Vico déclare qu'elles sont le «repos» du genre humain. Le *repos*: c'est dire qu'à strictement parler, il n'y a plus rien à faire, sinon, pour certains, à tenter de sauvegarder l'humanité dans les hommes. Nous reviendrons sur le «mondo civile», à ce qu'il faut entendre par là, sur la tension entre le citoyen et l'homme, et sur le droit dans ses rapports avec la politique, la philosophie et le sens commun.

#### IV. *La Scienza Nuova: Politique, droit et andar raccogliando.*

Vico définit dans la *Scienza nuova* la politique comme «l'art de commander et d'obéir»; il faut préciser: dans le cadre de la cité, ou de la nation, sous peine d'assimiler le pouvoir du père de famille monastique originel à un pouvoir politique. Sans le préalable des familles monastiques, la politique ne pourrait naître. Il ne s'en déduit absolument pas que le rapport politique, que l'espace politique, ne seraient que des prolongements, que des extensions, du pouvoir paternel. Il est d'une autre essence. Née dans le conflit, et par le conflit, la politique est corrélative de l'apparition des «civili sovrane potestà», des pouvoirs souverains civils<sup>57</sup>. De ces pouvoirs, Vico écrit qu'ils peuvent disposer des biens des individus et des individus eux-mêmes: ils sont un droit de propriété dit «éminent», que règlent ces lois que l'on appelle «lois fondamentales» des Etats. Vico ajoute<sup>58</sup> qu'en conséquence, tout patrimoine particulier devient de ce fait une partie du patrimoine commun. La preuve en est que si tel patrimoine particulier se trouve en déshérence, s'il n'a pas d'héritier légitime, il rentre dans le patrimoine commun. L'ordre des choses s'est inversé: sur le plan historique, l'espace politique apparaît produit par la composition des forces préalables des pères. L'espace une fois constitué, les choses s'inversent sur le plan politique: les patrimoines privés apparaissent comme «issus» du patrimoine public («escono del patrimonio pubblico»<sup>59</sup>). La puissance souveraine est l'instance dont émane ce que le *Diritto universale* appelait *ius posterius naturale*, qui limite et mesure le *ius prius* jusque là illimité des pères.

La force de ces pères était en même temps un droit. La force nouvelle, plus étendue, et d'une autre essence, est aussi un droit. Le pouvoir, le *dominio* nouveau, s'exerce et ne peut s'exercer que pour conserver la substance des États. La substance des États passant par la conservation des bien-fonds, des patrimoines, les souverains n'exerceront leurs droits que dans l'optique d'une conservation des patrimoines. En sens inverse, la ruine du pouvoir souverain entraînerait la ruine des intérêts particuliers. On a là un lien très fort entre intérêt public et intérêt particulier: chacun ne tient et ne se maintient que par l'autre.

Il est logique que dans une telle optique, le pouvoir souverain apparaisse comme sacré, soumis seulement à l'autorité divine, à la volonté suprême de Dieu. Ainsi comprend-on qu'avec les cités, l'on passe de l'âge divin - où les dieux commandent, «signifient» aux pères - à l'âge des héros. Les héros, ce sont les patriciens, qui se conçoivent comme fils des dieux, comme issus des dieux, de la même manière que leur patrimoine est issu de la puissance publique, elle-même due à la divine providence. Nous avons parlé la dernière fois de la

---

<sup>57</sup>/ § 602, M. p. 294.

<sup>58</sup>/ § 603, M. p. 295.

<sup>59</sup>/ Ib.

boucle que forme l'autorité: issue du soi le plus profond, elle se projette au plus loin de soi, avant d'y revenir sous la forme d'ordres ou de commandements qui apparaissent comme venant d'ailleurs - d'en haut. Ce qui revient au soi (aux "soi", pluriels et singuliers) n'équivaut pas exactement à ce qui en est parti. A bien considérer les choses, ce n'est jamais que pour conserver leur *ius prius naturale* contre les *famuli* révoltés que les pères se sont unis. Or, ce qui revient sur eux n'est pas seulement la confirmation ou la confortation de ce *ius prius*, c'est autre chose, c'est davantage, qui les assujettit à un *ius naturale posterius*: le soi d'arrivée n'est pas le soi de départ, une avancée considérable a eu lieu, qui d'un côté est créatrice d'institutions, et qui de l'autre est une modification de soi: il s'agit bel et bien d'une avancée pratique.

Quelque chose a été fait par les héros, qui n'est attribuable à aucun d'eux en particulier. Ils ont fait, sans avoir aucun modèle préalable en tête. Le seul sujet assignable de l'acte est le collectif des pères ou des héros, à ceci près que dans l'acte, c'est le sujet lui-même, le collectif lui-même, le collectif des pères, qui s'est formé. Nous avons là, comme nous l'avions dit, un *andar raccogliando* nouveau, un acte synthétique qui par lui-même est davantage que la somme de ses éléments, un acte créateur en lui-même. Le plus qu'il y ait dans l'acte, c'est en l'occurrence le pouvoir civil souverain; il a beau avoir été fait par les héros, il revient sur eux de l'extérieur, les obligeant en quelque sorte à se tenir dans leur nouveau soi, à persévérer dans ce nouveau soi, ce soi désormais limité et mesuré, orienté aussi, par le *ius posterius*. Se joue ici quelque chose d'extrêmement important. En termes aristotéliens, on pourrait dire que ce "soi" nouveau, cet être de héros et de citoyen, donne lieu à un *ethos*, à une manière d'être et de se conduire qui, à force de s'exercer, devient en quelque sorte naturelle, spontanée: elle n'aurait donc plus, idéalement, à être tenue, maintenue, par un pouvoir extérieur. Sans doute est-ce en partie le cas chez Vico, mais en partie seulement. Les humains, en tant qu'être corrompus, ont besoin qu'une instance extérieure, une autorité, vienne le obliger à faire ce qu'ils ont eux-mêmes voulu, ou du moins soit assez présente pour les amener à se tenir dans (et à) ce qu'ils ont voulu. *Ce qu'ils ont voulu*, parce que même si le soi nouveau n'a pas été explicitement prévu et voulu comme tel, il découle bien de la volonté des héros eux-mêmes. Dans une même optique, la nouvelle autorité du pouvoir civil est bien issue de la volonté des héros, mais elle est en même temps un moyen qui les oblige à persévérer dans le soi nouveau: nous sommes, après la chute, dans la crainte de Dieu, non dans l'amour de Dieu. Pour l'exprimer plus directement: il est évident qu'au moins certains des pères, tout en sachant que l'intérêt de l'ordre des patriciens est désormais d'entrer dans le *ius posterius*, seraient néanmoins enclins en pratique à continuer à agir selon leur *ius prius*, s'il n'y avait à la fois la force et le caractère sacré de la souveraineté pour les maintenir dans le droit chemin. En somme, le soi ancien, le soi du *ius prius*, est toujours là, susceptible de se réactiver comme une *ubris*, une démesure, un refus de la mesure et du poids du collectif. Le *ius prius* est, bien sûr, du côté de l'intérêt purement privé.

Nous apprécierons dans un instant l'importance de ces remarques. Pour l'instant, elles servent surtout à éclaircir en quel sens le politique est «l'art de commander et d'obéir». . Commander ne s'exerce pas seulement sur les patriciens, mais aussi sur les plébéiens. La cité a été créée contre les *famuli*; elle est, au point de départ, la cité des héros seulement: les plébéiens n'en font pas partie. Sans doute, en un sens géographique et corporel, sont-ils dans la cité. En un sens politique et juridique, ils lui restent extérieurs. Vico explique que les premières cités, les cités héroïques ou aristocratiques, opposaient *civis* (le citoyen, l'homme de la cité) à l'*hostis*, l'étranger, l'ennemi <sup>60</sup>. Le plébéien n'est pas *civis*, il est *hostis*, oscillant entre l'hôte (dont on accepte la présence) et l'ennemi (que l'on combat). Les

---

<sup>60</sup>/ §§ 610-611, M. p. 299.

patriciens - Vico utilise ici une remarque d'Aristote - lui voue une haine éternelle, qui s'exprime dans leur manière de le figurer et de figurer leurs rapports avec lui. Le combat d'Hercule contre Antée est le combat du noble (du héros) contre l'ignoble (le plébéien). Ulysse massacrant les prétendants, c'est le patricien repoussant les prétentions plébéiennes à la propriété et au mariage légal <sup>61</sup>. Les monstres bestiaux, comme Pan, ou les satyres, sont les fruits des amours illégitimes, contre nature, d'une patricienne et d'un plébéien, ou inversement. Même chose pour le Minotaure et pour les mythes d'Io ou de Pasiphaé. Hercule mourant de la tunique imprégnée du sang du centaure Nessus, c'est le patriciat vaincu par la plèbe <sup>62</sup>; Orphée tué par les Bacchantes, sa lyre brisée en morceaux <sup>63</sup>, c'est aussi l'ordre patricien brisé par la plèbe (la lyre étant, par la réunion de ses cordes et l'harmonie qu'elle produit, le symbole de l'*andar raccogliando* créateur de la cité)...

Le plébéien est perçu comme un monstre (satyre, centaure, Minotaure, bacchante...), un être d'essence non naturelle et inférieure, non admis et non admissible dans la cité. Ainsi, le caractère de *civis*, que n'a pas le plébéien, est-il plus large que le caractère de citoyenneté prise stricto sensu. Le plébéien n'a, au départ, même pas les droits que nous, nous appellerions "civils", au sens du Code civil. Le Code civil traite de l'état civil, du mariage, de la propriété, des échanges. Sous la Monarchie de Juillet - et sous la restauration déjà - les droits civils, au sens du code, appartenaient à tous, sans que tous fussent pour autant citoyens - aient des droits politiques. Le mot *civis* contient toutes ces dimensions, auxquelles il faut ajouter la dimension symbolique du "nom". *Civis* signifie une appartenance à la cité bien plus large que la citoyenneté. Appartenance qui est refusée au plébéien.

Bien qu'il n'appartienne pas à la cité, le plébéien est très présent dans l'esprit des patriciens. Ainsi la onzième de leur divinité majeure est-elle Mercure, dieu messager qui apporte les lois à la plèbe. Dieu des échanges et du commerce, Hermès est un dieu civilisateur. Une des actions qui lui sont prêtées - ramener à la vie sociale des clients retombés dans la barbarie - indique une certaine ambivalence du rapport du patriciat à la plèbe: d'un côté la plèbe est méprisée (ce qui signifie qu'elle effraie), de l'autre elle est éduquée par ceux-là mêmes qui la méprisent. Il est vrai que ce qui est représenté comme un apport, voire un don du patriciat, a été, en fait, arraché et conquis par les plébéiens. Ces derniers, en effet, ont beau ne pas appartenir à la cité, ils n'en sont pas moins la cause, la cause négative, si l'on veut, de son existence, puisque elle a été créée contre eux - pour les repousser et les juguler. Cette cause négative, la cité la contient au sens d'une contention. Lorsque cette cause se manifeste, à travers les tumultes, les turbulences de la plèbe, elle est aperçue et interprétée comme un désordre.

Vico loue le patriciat et les sénateurs romains d'avoir si longtemps résisté à la plèbe <sup>64</sup>. Ce n'est pas là simple fascination pour l'époque héroïque; c'est aussi que, par sa résistance, le patriciat a pu, et su, faire entrer, ou permettre d'entrer, les plébéiens dans la cité sans que l'unité de celle-ci fût trop menacée. L'*andar raccogliando* politique fait ainsi la preuve qu'il peut tenir sous son emprise un nombre toujours plus grand d'éléments. Nous avons, la dernière fois, brièvement retracé la logique des conquêtes plébéiennes, du symbolique à la citoyenneté proprement dite. Comme, au fond, les plébéiens ne prétendent conquérir que des choses - droits, dignités, rapports au divin... - qui existent déjà, on pourrait en conclure qu'ils ne créent rien, sinon des doubles des divinités patriciennes (ainsi voit-on une Vénus vulgaire apparaître à côté de la Vénus noble - l'une est nue, physique, l'autre vêtue...) et une

---

61/ § 654, M. p. 326.

62/ § 659, M. p. 329.

63/ Ib.

64/ § 1101, M. p. 552.

extension de ce qui existe déjà. Ce serait une erreur. Vico nous dit que Solon fut un sage de sagesse vulgaire, un sage plébéien. Que cette manière de voir ne corresponde pas au Solon réel, ou à ce que nous en savons, importe d'autant moins que Vico souligne que le Solon dont il parle fut peut-être une figuration des plébéiens par eux-mêmes, ou un caractère poétique, un universel fantastique (comme Achille ou Godefroy). Chef du parti de la plèbe ou universel fantastique, on attribua à ce Solon, *fu fatto autore*, écrit Vico, du mot fameux, *Nosce te ipsum*<sup>65</sup>, connais-toi toi-même. Il avertissait par ces mots les plébéiens qu'il leur fallait réfléchir et reconnaître qu'ils étaient d'une nature égale à celle des nobles. Ainsi les plébéiens en vinrent-ils à soutenir que les pères, avec lesquels Romulus avait composé le Sénat, ne sont pas venus du ciel, ne sont pas tombés du ciel, *cioè che non avevano cotale origine ch'essi vantavano e che Giove era a tutti eguali*, qu'ils n'avaient pas l'origine dont ils se vantaient, et que tous étaient égaux devant Jupiter. Deux remarques importantes:

1/ En tranchant le lien privilégié entre les patriciens et les dieux, les plébéiens portent un coup décisif à la religion poétique. Il n'est plus possible de continuer à croire que les dieux parlent à travers le Sénat ou à travers la bouche des patriciens. Sans doute est-il possible de continuer à croire en une Providence, en tout cas elle ne peut plus prendre la voie d'un commandement direct de Dieu ou des dieux. A posteriori, la religion héroïque est même susceptible d'être perçue comme une supercherie, destinée à camoufler un intérêt de classe. Comme par ailleurs une des revendications de la plèbe portait sur la publicité des lois, leur caractère visible et connaissable par tous, il devient de plus en plus manifeste que les lois sont faites par les hommes. J'emploie beaucoup de "susceptibles de...", "il est possible que...", non par hésitation sur la signification à donner à ces actes, mais parce que les acteurs eux-mêmes peuvent les interpréter diverses manières.

2/ L'égalité est porteuse d'une nouvelle manière de penser. Avec elle apparaît le concept d'homme en général. Ce n'est pas seulement que le concept abolit les différences d'essence et de nature entre plébéiens et patriciens, c'est que, pour la première fois, on ne procède plus par idéalisation d'une singularité (un Achille, un Godefroy...) transformée en portrait modèle auquel sont comparées d'autres singularités; on procède désormais par une élévation au concept par généralisation. Induction, dit Vico: on ne va plus horizontalement du sensible au sensible, on passe, verticalement, de tel trait du singulier au concept, et inversement l'on redescend du concept au trait singulier. Toute une autre réticulation du monde est ici en germe. Le concept, le genre intelligible, est une nouvelle manière d'*andar raccogliando*. Sans doute les plébéiens qui, dans les cités devenues populaires, élaborent les lois, sont-ils au mieux des sages de sagesse vulgaire: ils font, sans s'interroger sur la manière dont ils font. Pris par le contenu à travailler, ils ne thématisent pas la forme. Un observateur le fait, qui va théoriser, thématiser, généraliser ce que les acteurs se contentent de faire. Il s'agit de Socrate. La philosophie naît sur la place publique, et ne le peut qu'à un certain moment de l'histoire - après les lois: elle est une réflexion sur une manière de s'y prendre qu'elle systématise, mais n'invente pas. Aussi est-elle sagesse *riposta*, sagesse seconde ou réflexive, par opposition à la sagesse vulgaire. La sagesse vulgaire en reste au certain, la sagesse seconde atteint au vrai. Le vocabulaire même l'indique: il ne peut y avoir de sagesse "seconde" que s'il y a une sagesse première. Que le philosophe perde cela de vue, qu'il l'oublie et prétende trouver une autre origine, un autre point de départ, et il s'éloignera tant des hommes que de la sagesse. Le problème est qu'il n'est que par trop enclin à le faire.

Nous avons déjà vu et dit que le moment des républiques populaires est sans nul doute un sommet. Il faut ajouter que ce Capitole n'est pas si éloigné de sa Roche Tarpéienne. Mais voyons d'abord le sommet, le Capitole. Il est devenu clair pour les hommes que les lois sont

---

<sup>65</sup>/ § 416, M. p. 178.

faites par eux. Je dis “les lois”, non le monde civil en son entier. Cela, que ce sont les hommes qui, de manière certaine, font le monde civil, qui font ce monde civil par la voie du certain, seul Vico, observateur plus extérieur encore que Socrate, l’affirme. La question se pose: pourquoi les philosophes des républiques populaires ne s’en aperçoivent-ils pas? Vico ne pose pas la question, il n’aborde pas le problème. Il est possible d’avancer quelques raisons: d’abord les philosophes sont trop pris dans le mouvement de l’histoire qu’ils vivent pour revenir vers le passé lointain; ensuite, il y a une telle différence entre la raison, la pensée rationnelle qu’ils développent et l’imagination créatrice des débuts que cette différence devient un obstacle: les philosophes s’interrogent-ils sur le passé, ils ont tendance à le rationaliser, à placer des philosophes au début de tout; enfin sans doute faut-il disposer de l’histoire de plusieurs nations (latine, grecque, modernes...) pour apercevoir les similitudes entre elles.

Faire le monde civil est bien plus large que faire les lois. Le monde civil présuppose et inclut à la fois que les hommes aient créé les familles, les noms, tout ce qui gravite autour du symbolique (les lignées père-fils...), ce collectif qu’est la cité, le langage, etc. Le verbe “faire”, nous l’avons vu avec le *De Antiquissima*, désigne l’opération par laquelle Dieu spatialise et temporalise les idées qui sont déjà en lui. Ces idées préalables, Vico ne dit pas que Dieu les a faites, il dit qu’il les a engendrées, l’engendrement s’effectuant hors espace, hors temps: dans l’éternité, de toute éternité. On en déduira que l’on peut “faire” à partir d’idées dont on dispose sans les avoir soi-même engendrées. Dieu, lorsqu’il fait, comprend en même temps ce qu’il fait, parce que les idées sont par avance, au préalable, claires pour lui. L’homme fait, sans du reste même savoir qu’il fait, à partir de lui-même: via le dieu initial qu’il imagine, c’est bien lui-même qui spatialise et temporalise, en animant la nature, en lui prêtant une âme. Certes, dira-t-on, mais ce “faire” premier est privé de tout ancrage ontologique, il n’est pas adéquate à la nature. On aura raison, mais il faut remarquer que, dans le *De Antiquissima*, Vico a brisé la prétention ontologique de la physique: les hommes, même armés de la géométrie et de l’arithmétique, ne parviennent au mieux qu’à “faire” des fac-similés de la nature, et encore, partiellement, au travers d’expérience.

La nature mise à part, restent les affaires humaines, le *mondo civile*, précisément. Les géants, en projetant leur propre nature encore sauvage dans les dieux, y projettent aussi des virtualités que cette nature contient, mais dont ils demeurent inconscients. Vico affirme plusieurs fois, dans la *Scienza nuova*, que l’esprit des hommes *si spiega*, à la fois se déploie, se déploie, s’explique, se développe dans l’histoire. Cet esprit enveloppe des idées dont les hommes ne prendront conscience qu’une fois qu’elles se seront incarnées dans les œuvres ou les institutions, qu’elles seront apparues dans un faire. Dieu est conscient des idées avant de faire, aussi bien opère-t-il en toute conscience, en toute science, plutôt. Les hommes, à l’inverse, pressés de faire par les circonstances, font d’abord et ne prennent conscience qu’ensuite des idées qui structurent ce faire. Cela explique que le faire soit aussi un “retrouver”: les hommes se “retrouvent” dans l’histoire. Font-ils pour autant les idées? S’ils font par exemple l’égalité, c’est au sens où ils la réalisent, la font passer dans le temps et dans l’espace; l’égalité elle-même, comme idée, ne peut être faite, elle ne peut qu’être engendrée. Or, les hommes n’engendrent pas, seul Dieu engendre. L’égalité, les hommes la retrouvent - c’est du reste l’égalité sous le regard d’un Dieu, sous le regard de Jupiter. Si l’idée n’est que retrouvée, il faut qu’elle soit éternelle, il faut qu’elle ait un ancrage ontologique en Dieu. Les mêmes idées qui structurent l’action des hommes et que leur esprit retrouve, sont contemplables en Dieu. Encore une fois, le plus intérieur et le plus extérieur se rejoignent. D’un autre point de vue, puisque ce sont les mêmes idées qui sont à l’œuvre dans l’histoire et dans l’esprit des hommes, ces mêmes idées ont un ancrage ontologique en un autre sens, dérivé: la compréhension que les humains ont de leur propre histoire, ou peuvent

en avoir, peut être adéquate, fondée en vérité. Du reste, il y a toujours plus ou moins d'adéquation, plus ou moins de vérité dans la manière dont les hommes se représentent eux-mêmes à telle ou telle époque, ou se représentent tel ou tel événement.

Raconter comment Ulysse massacra les prétendants aux noces avec Pénélope est peut-être moins vrai, moins adéquat, pour nous, que de dire: les patriciens refoulèrent les revendications des plébéiens relatives au mariage légal, il n'empêche, la première formulation contient quelque vérité, quelque adéquation. La preuve en est que, si difficile que ce soit souvent, elle est traduisible dans la seconde. Comprendre l'histoire, en faire la science, ce sera comprendre aussi comment et pourquoi les hommes ont compris et se sont compris, à chaque étape, étant entendu que chacune de ces compréhensions contient du vrai.

Les philosophes, Socrate, puis Platon après Socrate et Aristote après Platon, sont dans le vrai, parce qu'ils partent de ce que les hommes font. Les hommes agissent, font, dans le certain; les philosophes tirent, extraient par la réflexion le vrai de ce certain, abstraient le genre intelligible de ce qui lui reste de matière ou de contenu. La philosophie est une opération mentale effectuée à partir d'opérations exercées, elles, dans le domaine pratique. Ainsi le vrai philosophique, fruit d'une opération mentale, continue-t-il à posséder une dimension pratique, à être aussi le bien. Quand le philosophe prétend s'écarter de la cité, s'isoler, c'est cette dimension pratique qu'il perd en chemin.

Une conséquence est que tout ce qui dans l'histoire est péripétie concrète, lutte, mythe, institution, etc. ayant appartenu à tel peuple particulier, tout ce qui relève d'une histoire connaissable et vérifiable par les traces, les documents, les monuments qu'elle a laissés, en bref: parce que le Vico de la *Scienza Nuova* appelle *philologie*, toute cette histoire philologique doit être structurée par le développement de l'esprit tel que nous l'avons évoqué. Les histoires concrètes, particulières, sont comme charpentées par une histoire idéale. Vico l'exprime en disant que la philologie doit être confirmée par la philosophie, et inversement. La philologie saisit le certain: elle vérifie, elle avère le certain grâce aux témoignages, aux documents, etc. La philosophie, au niveau cette fois de l'auteur de la *Science Nouvelle*, saisit la logique interne qui vertèbre toutes les histoires particulières.

Revenons maintenant au point d'où nous étions partis, la confection égalitaire des lois sur la place publique dans les républiques populaires. Dans un tel régime égalitaire, chacun participant à la confection des lois en est le co-auteur ou le co-créateur. Ce moment est, dirai-je, quasi rousseauiste, si l'on pense au Rousseau du *Contrat social*: le même est citoyen en tant qu'il fait la loi, et sujet de la loi lorsque, votée, elle revient sur lui. La puissance souveraine, de surplombante qu'elle était, tend à coïncider avec l'ensemble des citoyens, avec le collectif des citoyens. Jamais la boucle de l'autorité n'a paru si près de se résorber, ce qui permet d'imaginer des hommes n'obéissant plus qu'à leur propre autorité, des hommes entrant dans une espèce d'auto-gouvernement. A la limite: chacun n'obéirait qu'à soi, qu'à son soi le plus authentique. J'ai dit, "d'imaginer", car Vico ne dit rien de tel. En fait, s'il y a bien là pour lui une sorte d'idéal, cet idéal 1/ ne peut se réaliser qu'approximativement ici-bas; 2/ ne saurait en tout cas perdurer. Le court-circuitage de la boucle autoritaire, en même temps qu'il constitue l'idéal, représente le suprême danger, le danger qui emportera les républiques populaires.

La loi, en tant que porteuse d'autorité, médiatise l'individu: il n'est vraiment lui-même, donné à lui-même, donné à lui-même dans son humanité et tenu dans cette humanité, que par la loi. La loi émanant du collectif, c'est par ce collectif que l'individu est médiatisé. Mais ce collectif ne serait transparent que si toutes les volontés individuelles étaient portées spontanément et durablement au vrai. Comme ici-bas il existe des corps et un langage qui retient quelque chose de corporel, de matériel, le collectif conserve toujours quelque opacité. Si l'on en croit le *Diritto universale*, une communauté d'hommes ayant atteint le vrai pur

serait une communauté de la communication parfaite, où le “nous” et le “je” s’harmoniseraient sans peine ni effort. Il ne peut en aller de même ici-bas, où le vrai a toujours quelque impureté, où donc le détour par le collectif et la loi garde, doit garder quelque chose de coercitif. Il n’empêche qu’on a à ce moment-là, au début des régimes populaires, une nouvelle figure du bon emboîtement, de la bonne complémentarité entre *ius prius* et *ius posterius*, entre droit privé et droit public, entre intérêt personnel et intérêt commun.

Autre chose vient s’ajouter à l’autorité de la loi, qui est l’influence du philosophe. Un paragraphe de la *Conclusion* de la *Scienza nuova* <sup>66</sup> explique que dans les républiques populaires, «la religion ne parvenant plus à impulser les actions vertueuses comme elle le faisait auparavant, la Providence voulut (*ordinò*: ordonna, au sens de: organisa les choses de manière que...) la philosophie fit comprendre les vertus en idée (dans leur idée), de manière que, par cette réflexion, si les hommes n’avaient plus de vertu, au moins ils éprouvassent la honte de leurs vices, seul moyen de maintenir dans le devoir des peuples s’écartant du droit chemin». La religion a perdu son emprise, la philosophie la remplace, soit directement, soit par l’intermédiaire de l’éloquence qui, née de la philosophie, s’adresse aux hommes pour les «enflammer» (*infiammasse*) à faire de bonnes lois et à s’enthousiasmer pour le juste. L’éloquence naît de la philosophie, d’elle et après elle: l’éloquence occupe la place qu’occupait à peu près la poésie dans le *De ratione*. Remarquons qu’une telle conception de l’éloquence peut se réclamer du *Phèdre* de Platon (mais non du *Gorgias*). Ce rôle accordé à la philosophie et à son instrument l’éloquence ne signifie pas qu’il y ait antinomie entre religion et philosophie. La religion qui a perdu son impact est la religion poétique, la religion païenne. Il est fort probable que pour Vico, la vraie religion soit intrinsèquement liée à la philosophie. Seulement, cette vraie religion est du même coup une religion du vrai, qui a, en conséquence, quelque mal à diriger les volontés, sinon par l’intermédiaire de l’éloquence, qui sait emprunter le langage du sens commun pour les réorienter.

Ces considérations font sentir que ce sommet est aussi un moment critique. Pourquoi? Au-dessus du pouvoir civil des sociétés aristocratiques, il y avait Dieu, ou les dieux, c’est-à-dire un pouvoir inspirant la crainte. Au-dessus du pouvoir civil nouveau, au-dessus du collectif des citoyens, il n’y a semble-t-il plus de religion ou de dieu assurant la crainte. Au-dessus de ce pouvoir, il n’y a que le philosophe et l’orateur, mais ceux-là sont privés de force coercitive: ils n’inspirent pas la crainte. La tâche de l’orateur est de donner l’idée de la vertu, ou des vertus, ce qui, au moins, inspirera la honte des vices. Que sont ces vertus? Clairement, ici, les vertus sont ce qui amène l’intérêt personnel à se couler, via les lois, dans l’intérêt commun. Non pas à disparaître dans l’intérêt commun, mais à y trouver une limite et une orientation. Il n’est pas mauvais en soi, pour Vico, d’affirmer ses intérêts personnels, son *ius prius*. La loi, en effet, ne s’abat pas de l’extérieur sur ces intérêts; au contraire, elle les compose, de telle manière qu’ils trouvent leur limite, leur mesure. Ainsi l’intérêt personnel est-il composable avec l’intérêt commun, qui en même temps l’oriente, puisque il est plus vrai. Au début des républiques populaires, le collectif des citoyens égaux crée et respecte des lois justes; cette rigueur est un héritage du régime qui a précédé: on vit sur l’élan du passé. C’est le moment de citer cette phrase, ou ce fragment de phrase, que Vico affectionne assez pour le répéter plusieurs fois dans la *Scienza nuova*: «come i grandi rapidi fiumi si spargono molto dentro il mare e serbano dolce l’acqua portatevi con la violenza del corso», comme les grands fleuves rapides se déversent avec profusion dans la mer et conservent douce l’eau qu’y apporte la violence de leur flux... De même, la force ou l’élan acquis dans le régime précédent poursuivent leurs effets dans celui-ci, y conservant la rigueur des vertus, c’est-à-

---

<sup>66</sup>/ § 1101, M. p. 553.

dire ce qui tient ensemble les citoyens. Or, voici qu'il faut ramener, ou essayer de ramener, ces citoyens à la vertu par des discours qui, éveillant des passions telles que la honte ou, ce qui est sans doute préférable, l'enthousiasme, reconduisent leurs volontés dans la voie du vrai. On en déduira que si le philosophe, ou son double, l'orateur, peut se guider sur le seul vrai, le vrai pur, il est loin d'en être de même pour tous. Et de fait, seul un petit nombre peut être philosophe. Le vrai qu'obtient et qu'*aime* le philosophe est obtenu par réflexion, par une réflexion portant sur le certain. L'axiome IX affirme que «les hommes qui ne savent pas le vrai des choses tâchent (*proccurano*, s'efforcent) de se conformer (*attenersi*, suivre) au certain; parce que, ne pouvant satisfaire leur intellect par la science, au moins font-ils reposer leur volonté sur la conscience»<sup>67</sup>, la conscience étant, on s'en souvient, du côté du certain. Le certain en question (conscience, sens commun, lois...) ne semble plus assez fort, avoir assez d'autorité pour tenir les volontés, puisque il faut que l'orateur vienne à son secours. Vienne à son secours non pour apporter le vrai, mais pour remettre dans le droit chemin en réveillant des passions qui poussent dans le bon sens. Mais l'orateur échoue.

§ 292 (*Degnità XCV*): «les hommes d'abord aiment sortir de l'assujettissement et désirent l'égalité; voici les plébéiens tels qu'ils sont dans les républiques aristocratiques, lesquelles se changent finalement en populaires. Les hommes s'efforcent ensuite de surpasser leurs égaux: voici les plébéiens dans les républiques populaires se corrompant en républiques des puissants. Les hommes veulent enfin se mettre au-dessus des lois: voici l'anarchie, ou républiques populaires sans frein (*sfrenate*), ce qui est la pire des tyrannies, car il y a autant de tyrans que d'audacieux et de dissolus dans la cité...»<sup>68</sup>. Le paragraphe précédent avait affirmé que la multitude avide a vu s'ouvrir devant elle, grâce aux lois, la route des honneurs et de la puissance. Grâce en effet à la puissance (éventuellement acquise par les armes), on peut faire les lois et s'enrichir. Le § 292 posait, lui, que la «liberté naturelle» est plus féroce quand les biens sont liés à la conservation du corps, mais que cette liberté se transforme en servitude civile dès que les hommes recherchent des biens qui, eux, ne sont pas nécessaires à la vie. C'est la richesse, ce sont les biens matériels, qui sont visés en tant qu'ils conduisent à outrepasser le besoin. Ainsi Ariel Doubine n'a-t-il pas tort de traduire «république des puissants» par «régime oligarchique» quoique, stricto sensu, le terme ne figure pas dans le texte italien.

Le § 621 (dans le chapitre qui traite du cens et du trésor public) dira qu'avec l'instauration du régime populaire, tout le peuple est la cité, et ajoutera que le domaine civil (*il dominio civile*) perd sa signification de domaine public et se subdivisa entre tous les domaines privés des citoyens composant tous ensemble la cité<sup>69</sup>. Ce qui était au-dessus des individus tend à se répartir entre eux. Il faut donc que ce soit chacun de ces individus qui soit à la fois propriétaire privé et propriétaire civil, à la fois homme privé et citoyen, homme du *ius prius* et homme du *ius posterius*. Sans doute la médiation entre l'un et l'autre passe-t-elle par la loi et par le collectif. Mais dans la mesure même où chacun est co-auteur de la loi, chacun aperçoit la possibilité de dévier cette loi grâce à la puissance financière qu'il peut acquérir. Dévier la loi, et peser fortement sur le collectif. L'autorité n'appartenant plus qu'aux hommes, et dépendant visiblement d'eux, n'apparaît plus comme extérieure et contraignante. Chacun peut bien comprendre, intellectuellement, comment il faudrait agir: en plaçant son *ius prius* sous l'emprise du *ius posterius* des lois; pratiquement, la tentation est trop forte, et la

---

<sup>67</sup>/ § 137, M. p. 82.

<sup>68</sup>/ § 292, M. p. 115.

<sup>69</sup>/ § 621, M. p. 305.

volonté va dans un autre sens. La déviation est si importante qu'elle va jusqu'à entraîner la philosophie dans sa ruine, qui tombe dans le scepticisme et la fausse éloquence sceptique <sup>70</sup>.

La corruption vient d'être analysée comme un déficit d'autorité. L'autorité, c'est le plus profond en soi-même qui revient sur ce "soi" de l'extérieur sous la forme d'une obligation ou d'une contrainte. Le plus profond de soi, le soi le plus profond, le plus authentique, le plus vrai, c'est le soi du citoyen doté d'esprit civique qui confectionne la loi; la loi revient sur lui pour le tenir, le maintenir dans cet esprit. Le citoyen ne tient pas debout, ne se tient pas dans le droit chemin, sans ce détour, sans cette boucle. Le rapprochement, la quasi coïncidence qui a lieu à travers la propriété entre le soi privé et le soi citoyen fait que peu à peu le premier soi, plus immédiat, plus visible, plus matériel, triomphe du second, l'éclipse. En d'autres termes, le *ius prius*, loin d'accepter la mesure du *ius posterius*, cherche à agrandir cette mesure, voire à s'en emparer pour l'imposer aux autres à son profit exclusif.

Il faut aller plus loin dans l'analyse. La volonté est selon Vico tenue dans le droit chemin par le certain, le sens commun, etc. La volonté, ou libre arbitre, est en elle-même très incertaine de nature <sup>71</sup>. Une volonté incertaine, et qui peut orienter les désirs aussi bien du côté du mal que du côté du bien, où trouvons-nous ces éléments, sinon chez Saint Augustin? Si influencé que soit Vico par les auteurs antiques, si peu orthodoxe soit-il pour un catholique et même pour un chrétien, il n'en est pas moins fortement imprégné de christianisme, et notamment d'augustinisme. La grande invention d'Augustin, qui le sépare radicalement des auteurs antiques classiques comme Platon ou Aristote, c'est la volonté. La volonté originelle d'Adam était entièrement tournée vers l'amour de Dieu. Mais Adam choisit de s'aimer lui-même plutôt que d'aimer Dieu: il perdait de la sorte la liberté de choisir le bien. Je ne ferai pas l'explication en détail, je soulignerai seulement combien l'exposé que fait le *Diritto Universale* de la chute, du passage d'Adam *intiero* à l'Adam *corrotto* est proche d'Augustin. La volonté est pour Augustin antérieure à la raison, en ce sens que la raison elle-même a besoin, pour être mise en branle, de la volonté. Il faudra donc que cette volonté soit replacée dans l'optique du vrai par un apport extérieur: pour Augustin, la grâce divine, qui remet la volonté dans le droit chemin; encore est-ce à une condition: que la volonté acquiesce à la grâce, donne son assentiment à la grâce divine. C'est dans les *Confessions* que ce dernier point est exprimé sous une forme qui permet de mesurer l'ampleur de ce dont il s'agit: «je vois le bien que j'aime, et je fais le mal que je hais». Il y a une disjonction entre l'intellect et la volonté. Mais la volonté est plus forte, plus originelle, que l'intellect. Cela est impensable pour un Platon ou un Aristote, pour lesquels ce genre de conduite s'expliquerait soit par un déficit de connaissance de l'intellect, soit par une mauvaise éducation, non par une volonté antérieure à toute raison. Chez Vico, la crainte de Dieu remplace la grâce. C'est la crainte qui, via l'imagination, le certain, remet la volonté sur le droit chemin. L'avancée sur le droit chemin est en même temps une avancée vers le vrai et une redécouverte du soi le plus profond. Au point où nous en sommes arrivés, dans les cités populaires, le philosophe, par la réflexion, a converti le certain en vrai. La philosophie n'est pas pour rien *philo sophia*, amour de la sagesse: le moment réflexif emporte au moins la possibilité d'un retour à l'amour, à l'amour du vrai, à l'amour de Dieu. Avec le philosophe, le vrai philosophe, la volonté est amenée à obéir spontanément à l'intellect. Il peut toutefois exister de faux philosophes, qui perdent de vue l'amour du vrai et du bien, soit parce qu'ils deviennent des sophistes, soit parce qu'ils s'écartent de la vie de la cité. Le vrai philosophe est bien prêt de convertir (ou de reconvertir) la crainte en amour; il n'a, lui, plus besoin d'autorité, puisque sa volonté obéit spontanément à son intellect; mais cela ne signifie pas du tout que le philosophe a rompu les

---

<sup>70</sup>/ § 1102, M. p. 553.

<sup>71</sup>/ § 141, élément XI, M. p. 83.

ponts avec Dieu; au contraire, le philosophe a compris qu'il n'est vraiment que par le vrai, qu'il n'existe que dans et par Dieu.

Qu'en est-il des autres, des simples citoyens? Le moment réflexif, proprement philosophique, qui emporte au moins la possibilité de la conversion de la crainte et de l'autorité en amour, ils ne peuvent l'accomplir: la voie est réservée à un petit nombre. Mais, en même temps, la crainte s'estompe avec l'emprise de la religion. Quant à l'autorité, les hommes élaborant les lois aperçoivent ou croient apercevoir qu'elle vient en fin de compte d'eux-mêmes. Tant qu'on reste dans l'élan de l'effort accompli dans les régimes précédents, la volonté demeure droite. Quand l'élan n'exerce plus ses effets, ce que la volonté a accumulé de bonnes habitudes, d'*ethos*, ne suffit plus à la maintenir dans la rectitude. Ce qui pouvait prendre la relève de la crainte et de l'autorité était l'amour. Mais la relève passe par un moment réflexif qui suppose un acquiescement total à ce qui a lieu - un acquiescement de la volonté. On aperçoit quel danger potentiel gît au cœur de la formule selon laquelle : le moment où ils s'en aperçoivent partiellement - le moment où ils font les lois - est aussi le moment du retour de la corruption. Laissés à eux-mêmes, peu d'hommes sont capables de persévérer dans la voie droite. Cela explique sans doute pourquoi le "principe héroïque", pour parler comme Michelet, n'est jamais énoncé par Vico sur un ton prométhéen (du moins dans la *Scienza nuova*): le ton prométhéen, précisément, c'est Michelet plutôt que Vico.

L'*andar raccogliando*, l'aller rassemblant, le tenir ensemble des régimes populaires, s'effrite: anarchie et oligarchie s'installent, mais l'oligarchie est une anarchie, mais l'anarchie est une oligarchie. Chaque puissant tente d'infléchir la législation à son profit. Le monde civil, en bref, tend à se désagréger, à se dissoudre. A cette dissolution, affirme Vico, la Providence apporte un des trois remèdes suivants. Trois possibilités, donc. La première, la meilleure, est qu'apparaisse un homme comme Auguste, qui instaure une monarchie. L'*andar raccogliando* que les républicains ont laissé échapper passe au main d'un monarque. Son *imperium*, son *imperio*, son empire, mixte d'autorité et de contrainte, est infini <sup>72</sup>. Une précision pourtant: les ordres et les lois que la liberté a retrouvés (*ritruovati*) ou recréés, il les reprend et les conserve: ce que les républiques populaires étaient incapables de maintenir, il le reprend et le maintient, au sens où il le "tient en main". Nous reviendrons sur ce régime monarchique.

La deuxième possibilité est moins optimiste. S'il n'y a pas de remède au dedans, il faut le trouver au dehors. Les hommes se livrant au plaisir, devenus fourbes, voleurs, lâches, calomniateurs, ont acquis pour tout dire des mentalités d'esclaves: il est juste, selon le droit naturel, qu'ils deviennent les sujets d'une nation plus forte, meilleure, qui les conquiert par les armes.

La troisième possibilité advient lorsque aucun remède n'apparaît, que ce soit à l'intérieur ou à l'extérieur. Dans ce cas, les peuples *marciscano*, pourrissent. C'est le dernier malheur civil. Ne pensant plus, *a guisa di bestie*, à l'instar de bêtes, qu'à leurs utilités propres et particulières, ils tombent dans l'orgueil et s'*inferiscono*, "s'ensauvagent", entrent dans un devenir fauves <sup>73</sup>, entrent dans la plus extrême solitude d'âme et de volonté, ne pouvant même plus s'accorder avec qui que ce soit tant ils ne suivent que leur plaisir et leur caprice. Et ceci, au milieu de luttes de factions et de guerres civiles désespérées: «*vadano a fare selve delle città e delle selve covili d'uomini*», ils en arrivent à faire des forêts de leurs cités (à transformer leurs cités en forêts), et des forêts des repaires (des tanières) d'hommes. Les cités devenant forêts: l'image est forte, qui évoque notre jungle des villes, la cité comme jungle. On parvient de la sorte à la barbarie seconde, «barbarie de la réflexion», différente de la barbarie première parce que liée à une plus grande «malice» (*malizia*), à une cruauté

---

<sup>72</sup>/ § 1104, M. p. 554.

<sup>73</sup>/ § 1106, M. p. 555.

cauteleuse et hypocrite. Peu à peu, les survivants de cette barbarie perdront le goût du bien-être et du luxe, et en viendront à se contenter de choses indispensables à la vie. Ainsi un retour à la simplicité a-t-il lieu, qui va ramener la piété dans les mœurs, condition d'un nouveau départ.

La dissolution de l'*andar raccogliando* populaire, la perte de tout sens civil, de toute considération pour ce qui tient ensemble, s'exprime ici de manière extrêmement forte et imagée, sans équivalent, sinon peut-être dans Tacite, qui est un des « quatre auteurs », des quatre inspirateurs reconnus comme tels par Vico. Sans doute Tacite, parce qu'il est historien ou annaliste, ne va-t-il pas aussi loin du côté de la transmutation de la cité en forêt. J'aimerais, à la fois pour montrer où Vico a pu trouver une de ses sources d'inspiration, et pour illustrer davantage ce qu'il décrit, recourir à un texte de Tacite qui a quelque chose d'effrayant. Il s'agit d'un texte non des *Annales*, mais des *Histoires*, Livre III, LXXXIII. Il s'agit de la prise de Rome par les partisans de Vespasien, opposés aux partisans de Vitellius: « le peuple était là en spectateur; il assistait à ces combats comme aux jeux du cirque, et appuyait chaudement de ses acclamations et de ses battements de mains tantôt ceux-ci, tantôt ceux-là. Chaque fois qu'un des deux partis faiblissait, s'il voyait les vaincus se cacher dans les boutiques ou se réfugier dans quelque maison, il demandait à grands cris qu'on les en arrachât et qu'on les égorgeât, puis se rendait maître de la plus grande partie du butin; car les soldats étant tout entiers au sang et au carnage, les dépouilles revenaient à la multitude. Horrible et hideux était le spectacle qu'offrait la ville entière: ici des combats et des blessures, là des bains et des cabarets; à côté de flaques de sang et de monceaux de cadavres on voyait des prostituées et des gens qui leur ressemblent; tout ce qu'une paix dissolue crée de débauches, tout ce qu'une prise d'assaut impitoyable entraîne de crimes; bref, on eût pu croire que la même ville était à la fois en fureur et en folie. Déjà auparavant la ville avait servi de champ de bataille à des armées: deux fois quand Lucius Sylla, une fois quand Cinna s'en étaient emparés, et alors la cruauté n'avait pas été moindre; cette fois il y avait en plus une insouciance contre nature: pas un moment les plaisirs ne furent interrompus; les fêtes duraient encore [Saturnales, ayant lieu entre le 17 et le 23 décembre, ici de 69 av. J.C.], et comme si c'eût été un nouveau divertissement, on manifestait sa joie, on jouissait, sans s'inquiéter du sort des partis, tout heureux des malheurs publics »<sup>74</sup>.

Difficile de trouver plus forte illustration de la perte de tout souci pour la cité; chacun ne cherche qu'à jouir de ce qui est considéré comme un spectacle un peu plus raffiné, parce qu'un peu plus cruel et un peu plus réel, que les autres, et qui a cet avantage supplémentaire de pouvoir, grâce au butin, rapporter. La guerre civile vue par les principaux intéressés comme un jeu de cirque supérieur: c'est dire combien ces gens sont devenus étrangers à leur propre cité et, à la limite, au plus élémentaire sens humain.

Revenons au remède monarchique. La monarchie est un tenir ensemble, l'ultime. Acte synthétique, l'*andar raccogliando* unit, rend un. Ce principe d'unité explique qu'un monarque puisse parfaitement l'incarner au niveau du pouvoir. Il explique aussi que les révoltes plébéiennes soient toujours présentées par Vico comme créatrices de désordres contre le pouvoir civil issu des pères (des patriciens). Ce n'est pas que Vico soit fondamentalement anti-plébéien, c'est que l'unité est troublée par les "tumultes" occasionnés - alors même qu'ils sont nécessaires pour assurer le passage des républiques aristocratiques aux républiques populaires. En somme, la scission est requise pour que passage et histoire il y ait, mais la logique même de l'*andar raccogliando* veut que la scission soit en fin de compte résorbée dans l'unité. Si proche que puisse paraître parfois Vico de Machiavel dans son exposé des heurts entre patriciat et plèbe, jamais il ne fait, ni même ne tend à faire

---

<sup>74</sup>/ *Histoires*, traduction de Henri Goelzer, Gallimard, 1980, coll. Folio, pp. 274-275.

comme le Florentin de la scission le principe même de la politique. Aussi est-ce de Tacite et non de Machiavel qu'il se réclame - du Tacite qui déclare que le gouvernement mixte est sans doute une fort belle invention, mais qu'elle a le défaut de ne s'être jamais réalisée nulle part. Le gouvernement mixte, proposé par Polybe et repris par le Cicéron de *La République* notamment, est un gouvernement où le Un, le petit nombre et le grand nombre, c'est-à-dire la monarchie, l'aristocratie et la démocratie, s'étaient et se confortent dans leurs vertus respectives, de manière à échapper à la corruption et à créer une stabilité. Cicéron reprend l'idée en interprétant le régime romain comme un gouvernement mixte: les Consuls (bien qu'ils soient deux) forment le Un, le Sénat constitue le petit nombre, la plèbe avec ses tribuns et ses comices le grand nombre. On retrouve la chose chez Machiavel. Encore faut-il accepter la scission entre le patriciat et la multitude. Vico ne l'accepte qu'en tant que moteur historique. Il est clair que pour lui, seule une force une, qu'elle soit celle du pouvoir civil des patriciens, qu'elle soit celle de tous devenus souverains, ou qu'elle appartienne à un monarque, peut garantir l'unité du "rassemblement". Une unité scindée n'y parvient pas. Ce qui effrite le principe unitaire populaire n'est pas de l'ordre de la scission (qui a lieu entre petit nombre et grand nombre), mais de l'ordre de la dispersion, de la dissémination en individualités. Et la monarchie est le remède à cette dissémination funeste.

Quoique Vico continue à se réclamer de Tacite à ce propos, je ne suis pas sûr que l'image qu'il donne de cette monarchie soit fidèle à l'esprit de l'auteur des *Annales* et des *Histoires*, qui ne se rallie en fin de compte au nouveau régime qu'avec une certaine nostalgie de la Rome républicaine: il fait contre mauvaise fortune bon cœur.

Que dit Vico? «Essendo i cittadini divenuti quasi stranieri delle loro nazioni, è necessario ch'i monarchi delle loro persone le reggano et rappresentino»<sup>75</sup>: les citoyens (ou mieux: les citoyens...) étant quasiment devenus des étrangers dans leur nation, il est nécessaire que les monarques les régissent et les représentent. C'est bien le verbe "représenter" qu'emploie Vico: les citoyens n'étant plus présents comme tels, les citoyens manquant à la tâche, quelqu'un, le monarque, prend leur place, assume leur tâche. N'existant plus dans la réalité, ils n'existent qu'en tant qu'ils sont représentés dans le monarque. Le pouvoir civil disséminé dans les citoyens se rassemble de nouveau en la personne et dans la main du monarque. Autrement dit, lui et ses conseillers vont désormais s'occuper de l'intérêt général. Les hommes restent égaux, ils conservent leur liberté naturelle - leur *ius prius*, mais évidemment mesuré par le *ius posterius* émanant de l'État.

Nous avons là, me semble-t-il, l'exemple le plus éclairant de ce que Vico entend par "autorité". L'autorité monarchique ou royale n'invente rien de nouveau. Elle reprend ce que voulaient les volontés droites du régime populaire; les volontés n'ayant pu ou su rester droites, une volonté extérieure vient les redresser en les obligeant à demeurer dans la ligne qu'elles-mêmes voulaient avant de se dévoyer. Le monarque symbolise, représente le collectif, la médiation par le collectif que les volontés particulières oublièrent trop facilement. Pour l'exprimer par son autre face: le collectif s'extériorise dans le monarque pour, de là, donner leur mesure aux volontés particulières. Un changement a néanmoins lieu par rapport aux républiques populaires: ce n'est plus exactement l'égalité stricte, mais ce que Vico appelle «l'équité naturelle» qui règne. Ainsi le roi peut-il élever des hommes particulièrement méritants, et il le fait par des lois particulières. Le mérite et la plus grande particularité sont pris en considération.

Ce sont justement la particularité et son articulation avec l'universalité, qui vont constituer un des problèmes centraux de cet ultime régime: régime de repos de l'humanité, dit Vico, régime où le collectif ne *fait* plus. Il ne fait plus, mais doit être comme dans l'erre de ce

---

<sup>75</sup>/ § 1008; M. p. 501.

qu'il a fait, au sens où un navire court sur son erre. Ce qui délitait la force rassemblante des républiques populaires était que le particulier - les biens, la propriété, le goût de la puissance - prenait le pas sur le général, le collectif. Ici, le particulier, les forces particulières, sont tenus dans le général par des lois et une autorité qui se sont extériorisées. Il reste que l'extériorisation ne peut être une violence, c'est-à-dire qu'il faut que les volontés particulières acquiescent à cette autorité: reconnaissent que l'orientation qui leur est imposée correspond à ce qu'elles veulent au fond, ou à ce qu'elles devraient vouloir, si elles étaient droites. Sans un tel acquiescement, qui repose sur un désir de rester dans le vrai doublé de la conscience qu'on n'y parviendrait pas tout seul, les lois et l'autorité deviendraient complètement étrangères, complètement coercitives, et la royauté se transformerait en tyrannie. La force de rassemblement monarchique ne correspondant plus au désir d'en bas, au désir de la société prise dans son ensemble, n'aurait plus rien de "naturel": elle tomberait hors du droit et, tombant hors du droit, tomberait hors du vrai. «Les monarchies sont (les régimes) les plus conformes à la nature humaine de la raison la plus développée», écrit Vico <sup>76</sup>: elles "conviennent" à un certain développement de la raison et de la société, comme en leur temps les républiques aristocratiques. En abandonnant au monarque et à ses conseillers leurs prérogatives politiques, les "citoyens" peuvent consacrer tout leur temps à leurs affaires particulières, à leur vie privée: le souci de la particularité et de la liberté individuelle s'accroît encore sous la monarchie. Mais il est visible que cela même qui a permis l'avènement des monarchies - le goût de la particularité - en constitue aussi le point faible, ou en tout cas le point critique. Chaque particularité est par essence centrifuge; et le tenir ensemble monarchique doit justement à la fois respecter les particularités et les conserver dans l'orbite - dans le champ de gravitation, pourrait-on dire -, du centre. Il est possible de l'exprimer autrement: la particularité peut se développer tant qu'elle demeure sous l'emprise du général, c'est-à-dire de la loi et du vrai. On voit qu'il y a une tension entre la particularité et la généralité, une tension à la fois féconde et dangereuse.

Féconde, parce qu'elle assure à l'individu le maximum de développement individuel compatible avec le vrai; il serait sans doute préférable, plus conforme à l'esprit vichien, d'exprimer ce point en disant que le développement individuel compatible avec le vrai appartient lui-même au vrai, quoi qu'il se présente sous l'avatar du certain. Dangereuse, toutefois, car il existe un point au-delà duquel le particulier échappe au vrai, et finit par se retourner contre lui: nous retrouvons de ce côté le risque d'une transformation de la cité en forêt. L'homme qui assume la tension, qui règle et aménage la tension, est le jurisconsulte. Disons-le d'emblée: beaucoup de ce que nous allons dire à son propos provient du *Diritto universale*, et ce pour la simple raison que la *Scienza nuova* n'est pas très diserte - c'est le moins que l'on puisse dire - sur les régimes monarchiques.

Pour comprendre le rôle du jurisconsulte - son rôle éminent -, il faut d'abord fixer quelques idées. Vico parle beaucoup de droit naturel. Lorsqu'on regarde la table des matières de la *Scienza nuova*, on s'aperçoit qu'elle contient une section III intitulée *Trois espèces de droits naturels*. La section est très courte - à peine une demi page, et dit qu'il y eut d'abord un droit divin (les hommes se considéraient comme régis par les dieux), ensuite un droit héroïque (le droit fondé sur la force et sur la religion des cités aristocratiques), enfin un droit humain, dicté par la raison: droits des cités populaires et des cités monarchiques. Il est clair que l'adjectif "naturel" ne renvoie jamais, et ne peut renvoyer, à quelque chose qui serait anté-social, pré-social, si l'on inclut dans le social les familles primitives. Est naturel ce qui émane de l'état social auquel, dans chaque cas, sont parvenus les hommes. Est *droit naturel* ce qui, à chaque étape, structure de l'intérieur ces états sociaux. Le droit est coextensif à

---

<sup>76</sup>/ § 1008; M. p. 501.

l'organisation sociale. Ainsi y aura-t-il un droit civil lorsque les cités apparaîtront; ce droit civil est naturel en tant qu'il est lié à la nature de la société - de la cité. Ce droit, diffus dans toute la société sous la forme du sens commun, imprégnant toute la société sous forme de sens commun, a besoin de s'exprimer en droit proprement dit, en formules, en formes rituelles, en lois. Il faut bien, en d'autres termes, que certains *disent* le droit. Quant aux gouvernements, ils sont eux-mêmes naturels en ceci qu'ils correspondent, qu'ils "conviennent", à chaque état de la société.

Le droit naturel tel que l'entend Vico n'a rien à voir avec le sens qu'accordent les modernes à une telle expression. Si l'on entend par droit naturel des modernes un droit anté-social qui s'attache à l'individu et que la société doit dans un second temps reconnaître, le droit naturel de Vico n'est pas un droit naturel moderne - c'est un droit naturel proche de ce qu'Aristote et les Anciens entendaient par là. Si le droit naturel s'attache à l'individu, c'est pour Vico dans la stricte mesure où le développement de l'individu est en même temps celui de sa société: c'est en tant qu'il est un être social que l'individu a des droits. Reste toutefois un droit qui pose problème.

Le premier droit est le *ius prius* du père créateur des familles monastiques. Le *ius prius* rassemble et conjoint un droit de *dominium* (de propriété), un droit de liberté et un droit de tutelle (droit de défendre son avoir). Ce droit, qui est aussi un droit de la force, n'est mesuré par rien, du moins terrestrement, puisque le père ne reconnaît aucune supériorité, ni même aucune égalité, terrestre. Il reste néanmoins sous l'emprise du dieu que craint le géant. Le *ius prius* peut bien être dit social, puisque il est corrélatif de l'invention des familles; mais il est aussi individuel, en tant qu'il est attaché à la personne du père en tant que ce père a un rapport direct avec la divinité que par ailleurs il imagine. Le *ius prius* est en tout cas antérieur à la cité. La cité, avec le droit civil qui en naît, ne supprime pas le *ius prius*: elle le limite, elle le mesure, dit Vico, par un *ius posterius*, un droit second, le droit civil précisément. Il est clair que c'est ce *ius prius* qui, lorsque les lois égales pour tous des républiques populaires perdent leur emprise, se débarrasse de toute limite et de toute mesure et recrée une logique de la force, non plus cette fois dans le droit, mais contre le droit. Le droit premier est en effet un droit de la force qui, dans le cas du géant primitif, restait orienté par l'autorité du dieu. Or, à ce dieu, on ne croit plus guère dans les républiques populaires. Comme l'autorité des lois a disparu (ou s'est estompée), ne reste plus d'autorité du tout. Le *ius prius* du père s'emparait de ce que Vico appellera les utilités - tout ce qui, directement ou indirectement, permet de satisfaire les besoins. Le *ius prius* "civilisé", si l'on peut dire, fait la même chose dans la cité, à ceci près que les besoins sont devenus plus raffinés, qu'ils ne sont plus seulement liés à la conservation de la vie, mais aux plaisirs de la vie. Le droit, le vrai droit, le *ius posterius*, est pour Vico un partage des utilités, partage inégalitaire dans les républiques aristocratiques, partage égalitaire dans les républiques populaires, partage essentiellement égalitaire, quoique de manière plus complexes, disons partage "équitable", dans les monarchies, puisque pour Vico, le partage s'y effectue selon le mérite: selon non plus une proportion arithmétique (égalitaire), mais selon une proportion géométrique (proportionnelle au mérite). Toujours est-il que le droit est partage. Le *ius prius* a tendance à n'être pas "partageux". Pour le dire autrement, l'amour du mauvais soi, la mauvaise volonté, tendent sans cesse à supplanter l'amour du soi authentique et la volonté bonne.

De quoi dispose, de quel matériel, de quel armement, le jurisconsulte? Sous les républiques populaires, l'homme éloquent était un orateur philosophe s'adressant sur la place publique aux citoyens pour les amener à créer de bonnes lois. Son rôle était politique. Si le jurisconsulte des monarchies exerce son éloquence dans le domaine politique, ce ne pourra plus être en s'adressant aux citoyens sur la place publique, puisque les "citoyens" n'ont plus d'activités politiques. Cela ne pourra se faire qu'en s'adressant au roi, dont le

jurisconsulte peut être un conseiller. Vers le bas, son éloquence sera principalement judiciaire. Selon la très ancienne définition du droit, le jurisconsulte sera celui qui accorde à chacun son dû dans les procès. Outre son éloquence, le jurisconsulte dispose des lois. Il est clair que la loi a par définition un caractère universel, ce qui signifie qu'elle est incapable de descendre dans la particularité du cas, alors même que c'est une telle exigence qui règne dans la cité. Cette exigence est celle du sens commun des cités monarchiques. Le sens commun, surtout s'il est cultivé par la topique, est parfaitement capable de saisir la spécificité du cas. Mais comment remonter de cette spécificité à l'universalité de la loi? Les lois étaient, dans les républiques aristocratiques, appliquées à la lettre, appliquées stricto sensu. Dans une monarchie, elles sont appliquées selon leur esprit. Les lois sont par ailleurs un mixte de certain - la volonté droite du monarque - et de vrai - en tant qu'elles contiennent de la raison. Ce caractère mixte de la loi confirme ce que nous disions de l'impact augustinien: la loi tient ensemble la volonté et la raison. Maintenant, où trouver l'esprit de la loi? Le certain n'est jamais que la forme sensible, prise dans le sensible, du vrai. Ainsi peut-on dire que la volonté du souverain, sa volonté législative, contient et reflète quelque chose qui lui est supérieur: le vrai précisément. La loi contient plus qu'elle-même, un esprit, justement. Mais ce vrai supérieur à la loi, quoique potentiellement en elle, où le trouver? Dans la philosophie.

Revenons à un personnage déjà rencontré, le philosophe observant la confection des lois sur la place publique. Le philosophe s'élève au vrai par l'induction. Il s'élève précisément à un vrai qui conjoint le plus universel et le plus singulier. Aussi bien existe-t-il, nous dit Vico, un droit naturel des philosophes, un droit idéal où la plus grande singularité de chacun s'accorde harmonieusement à la plus grande universalité. Dans ce droit entièrement vrai, toute autorité, toute loi, a fortiori toute coercition, ont disparu. On a compris que la philosophie a recouvré, a refait l'Adam *intiero*, l'Adam complet d'avant la chute. A la limite, ce droit retrouvé est tel qu'il ne peut plus être un droit, il est amour, volonté entièrement et spontanément orientée par l'amour. Le philosophe, tout en partant de ce qu'il observait dans la cité populaire, est allé beaucoup plus loin qu'elle - jusqu'à la Cité de Dieu. Vico reproche aux philosophes de s'éloigner de la cité des hommes. Le philosophe, tout à sa contemplation du vrai pur, oublie qu'il ne se trouve pas dans la cité de Dieu. Vouloir réaliser ici-bas le vrai pur conduirait à la catastrophe: le droit des philosophes, en effet, ne connaît plus les cités, les nations, il ne connaît plus que les hommes - l'humanité. Le jurisconsulte, néanmoins, peut prendre ce droit pour horizon, dans la mesure où il est vrai. Il le peut d'autant mieux qu'entre les cités s'est développé un droit des gens - un droit attaché aux humains en général, au-delà de leur appartenance à telle ou telle cité, qui en fournit une image approximative.

Gardant en vue un tel horizon qui est contenu en puissance dans le caractère vrai des lois, le jurisconsulte peut redescendre à la loi elle-même et de la loi au cas. Ainsi Vico peut-il écrire dans le *Proloquium* du *Diritto universale*: «toute jurisprudence s'appuie sur la raison et sur l'autorité, et veut grâce à elle accorder le droit existant aux faits. La raison tient à la nécessité de la nature et l'autorité à la volonté du puissant; la philosophie poursuit les causes nécessaires; l'histoire est le témoignage de la volonté. C'est pourquoi il faut voir dans la jurisprudence universelle trois composantes: la philosophie, l'histoire, et cet art particulier d'adapter le droit au fait».

La raison, la nécessité de nature, les causes nécessaires sont du côté de la philosophie. Les témoignages de la volonté, la volonté du puissant, du côté de l'histoire, c'est-à-dire du côté de la philologie qui apporte la connaissance du certain. La raison, la nécessité de nature, les causes nécessaires, sont en deux lieux: à titre idéal, du côté du vrai pur; à un autre titre, et puisque le philosophe a atteint l'idéal grâce à une induction ayant pour base de départ le réel, ces causes sont dans le réel aussi, dans la société que les hommes ont faite et dont les idées sont la cause véritable, seulement mêlée d'impuretés. La loi, la volonté du puissant

contiennent et reflètent quelque chose de ce vrai pur, mais la manière dont les hommes ont agi, se sont comportés, le devrait aussi. De la sorte le vrai, comme “esprit” de la loi, fournit un modèle grâce auquel il est possible de juger les faits. Qu’il y ait un *art* de la jurisprudence dit assez que l’opération ne va pas de soi - qu’elle comporte des difficultés.

Toujours est-il que tout se passe comme si la cité idéale (philosophique) était à la fois ailleurs, dans son idéalité, et à l’intérieur même du monde civil humain qu’elle travaille. Les hommes, en d’autres termes, ont fait un monde civil qui imite plus ou moins bien la cité idéale. Le juriconsulte, grâce à sa connaissance et de la philosophie, et de la philologie, saisit ce qu’il y a de commun entre l’idéal et le réel - nous retrouvons la saisie par l’*ingenium* du troisième terme, qui unit, qui est commun. La saisie du troisième terme sert ici non seulement à juger, mais aussi à redresser autant que faire se peut le réel en fonction de l’idéal, grâce à ce que la loi conserve en elle d’autoritaire et de coercitif. Le personnage du juriconsulte est la synthèse la plus accomplie du dessein vichien qui, pratiquement dès le début, voulait unir les choses divines et les choses humaines. Le juriconsulte est entre le divin et l’humain, il fait et refait la jonction entre les deux, il unit la sagesse la plus savante (la philosophie) à la plus populaire (le sens commun).

Il reste que ce qui à la fois médiatise et sépare le divin et l’humain, la cité idéale et la cité terrestre, c’est la loi avec ce qu’elle comporte d’autorité et de contrainte. Or, le souci même d’équité rapproche dangereusement le réel de l’idéal - les hommes peuvent aisément s’imaginer qu’ils peuvent se passer de lois. Le même souci, du reste, conduit à faire proliférer les lois - des lois qui veulent répondre aux cas particuliers. Or, dit Vico, plus il y a de lois, moins les hommes les respectent. Ce que de la sorte ils finissent par ne plus respecter, c’est l’autorité et la contrainte. Revoilà la volonté, le libre arbitre, qui prétendent s’orienter seuls, sans le secours ni du sens commun, ni des lois. On l’a compris: s’esquisse ici la voie qui reconduit au déchaînement du *ius prius*, et de proche en proche aux cités redevenant forêts. Une nouvelle fois, le Capitole s’avère proche de la Roche tarpéienne.

Une ultime remarque: il est clair que la délitescence, la désagrégation du monde civil, emporte avec elle le juriconsulte: impossible de préserver la sagesse savante lorsque la sagesse vulgaire disparaît. Cela, le juriconsulte le sait. Il sait que sa sagesse dépend des autres, dépend de la cité toute entière. On a là la clé ou l’explication de ce que Vico reproche au philosophe: de s’isoler de la vie de la cité, de s’absorber dans la contemplation de la cité idéale. Ce que le philosophe ne voit pas, c’est que cette contemplation est en fin de compte possible parce que la cité a atteint un certain état, et qu’elle persévère dans cet état. Il est évident que dans la cité devenue forêt, il ne peut plus y avoir de philosophes, ni de contemplation de la cité idéale.