

Badaloni, Nicola

La science chez Vico et le siècle des lumières

Organon 6, 97-118

1969

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Nicola Badaloni (Italie)

LA SCIENCE CHEZ VICO ET LE SIÈCLE DES LUMIÈRES

Dans mes ouvrages récents sur Vico¹ où je voulais mettre en relief l'importance philosophique de sa conception de la science de l'histoire, j'ai relevé que cette idée se fonde originairement sur le concept d'ordre relatif à la construction et à la répétition des imaginations humaines. Car les imaginations, considérées par Descartes comme la source de toutes les erreurs, se plient d'après Vico, à un ordre en tant que conditionnées par une structure constante et se répétant toujours de la nature humaine. Et c'est justement cette structure qui permet d'établir une constance du devenir, sans pourtant abolir entièrement les différences des époques, mais, au contraire, en l'inscrivant dans le champ situé entre les deux pôles extrêmes, celui de l'imagination et celui de la raison. Puisque la nature humaine est enfermée entre ces deux limites, le devenir lui-même y est compris également. Une science de l'histoire se charge alors de situer dans cette alternance les faits historiques et de les déterminer par rapport à celles-là.

Ce n'est que relativement à tout cela qu'il est possible d'attribuer un sens précis et rigoureux aux concepts qui autrement, resteraient équivoques et vagues. Ainsi par exemple le concept de règne prend-il une signification par rapport aux structures sociales qui le conditionnent, et celles-ci, à leur tour, revêtent un sens par rapport à la structure de l'esprit humain qui conditionne les structures sociales. Le concept de règne sera donc autre dans les monarchies aristocratiques et autre dans les monarchies populaires. Le concept d'impôt prend une autre signification dans les états aristocratiques et une autre là où il sert de base à la liberté populaire. Par *libertas* on devrait entendre autre chose dans un contexte aristocratique et autre chose dans un contexte populaire; la raison est autre lorsque prévaut l'imagination et par con-

¹ Cf. N. Badaloni, *Vico nell'ambito della filosofia europea*, in: *Omaggio a Vico*, Napoli, 1968, p. 235 et suiv. et «Vico prima della Scienza Nuova», *Rivista di Filosofia* 1968, N° 2, p. 128 et suiv.

séquent tout est dominé par la corporalité, elle est autre également, lorsque le spirituel se voit généralement, c'est-à-dire socialement, reconnu.

Avant d'introduire notre sujet, je voudrais insister sur l'idée de base soutenant toute la construction scientifique de Vico et reposer le problème de la relation imagination — raison qui en tant que révélant la constitution interne de l'esprit, est condition préliminaire de tout développement ultérieur de la question.

2

Que le problème de l'imagination soit au centre de la controverse cartésienne, c'est facile à comprendre. Descartes est le philosophe de la science nouvelle fondée par Galilée. Bien que les philosophes n'en fussent pas toujours conscients, les recherches philosophiques ont été constamment en rapport d'un côté avec la science, une science rigoureuse, strictement et précisément définie; et de l'autre côté, avec la société, avec le monde humain, avec la politique. L'histoire de la philosophie a toujours été une redécouverte de l'interdépendance de ces deux domaines quoique l'absence paradoxale d'une science de l'histoire ait donné à cette rencontre une issue imaginaire et purement idéologique. Ainsi le platonisme serait-il impensable, d'une part, sans la géométrie grecque, et d'autre part, sans la société grecque. De même le cartésianisme est l'interprétation philosophique, d'un côté, de la science physique formulée et précisée par Galilée, et de l'autre côté, du besoin d'ordre ressenti par la société bourgeoise naissante.

Ce serait une grave erreur de vouloir nier, dans notre prise de conscience de l'historicité de la philosophie, un de ces facteurs décisifs. D'une part, notre capacité de comprendre est liée toujours à la sphère de nos besoins et de nos intérêts qui nous imposent une certaine façon d'imaginer le monde; de l'autre, l'effort de discipline et de « délicatesse » s'oriente à discerner dans la diversité amorphe qui forme la base de l'imagination, les structures (physiques, chimiques, biologiques et sociales) qui la soutiennent. D'un côté, ce qui est scientifique et rigoureux met en doute les imaginations naïves qui semblent interpréter le monde de façon globale et qui, au contraire, ne font en fait que l'enfermer et l'éterniser dans une forme fixe imaginaire; de l'autre côté la mobilité des besoins et des exigences sociales est susceptible à son tour de mettre en échec une certaine construction scientifique, d'indiquer les domaines qui en sont exclus et de proposer ainsi de nouveaux problèmes à la réflexion scientifique. En général, la philosophie exerce la fonction d'adapter tout ce qui apparaît de neuf et d'inédit dans la réflexion scientifique à la façon commune de penser et de juger, ou bien, inver-

sement, d'appeler au nom des inquiétudes ressenties par le sens commun, la création de nouvelles branches d'investigation scientifique.

Il ne semble pas tout-à-fait erroné de souligner dans le XVII^e siècle un effort de ramener la vie à des termes proposés par les récentes découvertes de la raison scientifique (la mécanique et la physique mécaniste); d'ailleurs, même chez Descartes, la question que nous venons de délimiter se présente comme tension entre l'imagination et la raison. D'une part, il est parfaitement compréhensible qu'il étende sur le champ intérieur de la connaissance humaine la précision scientifique galiléenne, introduisant par force la rigueur et la simplicité de la science physique (dans sa forme historique, réalisée à l'époque) dans les domaines où celle-ci ne s'était pas encore implantée effectivement c'est-à-dire scientifiquement. Jusqu'à quel point une opération semblable (signifiant concrètement une réduction extrême de l'imagination) s'expliquerait en dehors de la philosophie, par le facteur sociologique (relativement aux nouvelles exigences de l'ordre bourgeois, antienthousiastes et antiphantastiques), cela n'est pas un problème qu'il serait possible d'étudier ici. Nous voudrions seulement faire remarquer que le rapport entre la raison et l'imagination prend chez Descartes une autre forme: s'il est vrai que ce qui réduit l'imagination est scientifique, il est vrai également que, en dernière analyse, la science (et en général, la vérité) se réclame d'un principe intuitif (la clarté et la distinction des idées) basé lui-même sur l'imagination².

Bref, il existe un type d'imagination ou de l'idéalisation qui est privilégié grâce à son extrême évidence et à sa simplicité. Car le monde de l'expérience a, lui aussi, comme fondement une structure simple et linéaire, donc les hypothèses expliquant le monde devraient trouver le critère principal de leur validité dans leur évidence et leur simplicité.

Chez Spinoza, l'imagination se voit moins réduite. Certes, il tient pour vrai lui-aussi que la connaissance suprême réside dans la réduction et l'élimination des imaginations; mais il est vrai également que ce mode de connaître les choses par intuition qui est dominé par la passion, est intimement lié à la position de chacun dans le cadre de cette chaîne qui

² Descartes fait remarquer que notre intellect «ne s'étend qu'à des objets peu nombreux qui se présentent à lui et sa connaissance et toujours très limitée: tandis que la volonté, dans un certain sens, peut sembler infinie... C'est pourquoi nous la tournons d'ordinaire en dehors de ce que nous connaissons clairement et distinctement» (Descartes, *Opere*, Bari 1967, vol. II, p. 43). L'imagination prend ainsi chez Descartes la signification d'un signe d'erreur, d'un dépassement des limites de ce qui est clair et distinct. Par ailleurs elle sert de mesure par laquelle l'homme fait ressortir le réel parmi les possibles, parce que c'est par l'expérience «non pas par la force du raisonnement qu'on peut savoir lequel de tous ces modes il (Dieu) a choisi» (*ibid.* p. 142). Par cet aspect l'imagination, considérée à présent comme l'imagination d'un monde réel, sert de limite au seulement possible de la raison. Le trait d'union consiste, à l'intérieur de la raison, dans la simplicité et l'intelligibilité immédiate des principes auxquelles devrait correspondre dans le monde réel une même simplicité des principes de la structure originelle de la matière.

constitue la structure de l'univers et dont la révélation forme la source infinie de la connaissance intellectuelle ou vision en Dieu³. Une telle connaissance exclut, bien sûr, complètement la finalisation individuelle de l'univers. La *Mathesis* est juste l'inverse de la définition du bien et du mal en tant que relatifs à notre intérêt⁴. La dépersonnalisation du bien et du mal dans *ordo ac connexio rerum*, c'est-à-dire la mathématisation universelle est devenue le fondement réel de la solution proposée par Spinoza. L'univers des passions est donc le champ où se manifeste la force de conservation de chaque espèce vivante.

Chez Leibniz la question se pose de façon encore plus complexe. La substance y assume un dynamisme interne. Dans ses *Meditationes de cognitione veritate et ideis*, qui comprennent quelques pages appartenant à ce qu'il y a de plus mûr dans la pensée philosophique de Leibniz, il discerne une notion distincte, primitive, à laquelle nous accédons par intuition et une connaissance des entités composées qu'il définit comme symbolique⁵. Le principe théorique de la conception de Leibniz rendant extrêmement difficile l'accès à la connaissance intuitive, l'homme devra se contenter normalement de la connaissance symbolique⁶. Si nous divisons nos définitions des choses en nominales et réelles, il apparaît que les premiers n'accèdent pas à la science parfaite à moins que d'une autre source la possibilité de la chose ne soit évidente. Nous pouvons parvenir à la certitude de la possibilité d'une chose ou bien *a priori* ou bien *a posteriori*. *A priori*, lorsque nous reconnaissons qu'il n'y a rien d'incompatible dans sa notion; *a posteriori*, lorsque nous la reconnaissons comme existante, parce que ce qui existe est certainement possible⁷. Dans le contexte de la philosophie de Leibniz, c'est cette deuxième connaissance, certainement plus disponible, qui l'emporte. Pour être sûr de

³ Ainsi «conatus quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam» (*Ethica* a cura di Giovanni Gentile, Bari, 1933, p. 144).

⁴ Les choses ne sont «magis aut minus perfectae... propterea quod hominum sensum delectant vel offendunt, quod humanae naturae conducunt vel quod eidem repugnant» (*ibid.*, p. 46). L'idée de perfection se forme sur la base de celle d'expansion. A la question «Cur Deus omnes non ita creavit, ut solo rationis ductu gubernarentur», Spinoza répond «ei non defuit materia ad omnia, ex summa nimirum ad infimum perfectionis gradum creanda» (*ibid.*). C'est-à-dire, la totalité des possibles est plus parfaite qu'une partie d'elles, dotée d'une plus grande perfection que celle des hommes.

⁵ «Notionis distinctae primitiva non alia datur cognitio, quam intuitiva, ut compositarum plerumque cogitatio non nisi symbolica est», G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften* herausgegeben von C. I. Gerhardt, Nachdruck der Ausgabe 1880, 1965, p. 423: La cognition symbolique a lieu lorsque, au lieu d'idées claires et distinctes que j'ai dans mon esprit, je me sert de vocables dont le sens «obscur saltem atque imperfecte mente observatur» (*ibid.*) sans juger nécessaire l'explication de ceux-ci. Dans ce sens la *cogitatio symbolica* est dans une certaine mesure *cogitatio caeca* (*ibid.*).

⁶ «Saepe enim vocabula ista singula utcumque intelligimus, aut nos antea intellexisse meminimus, quia tamen hac cogitatione caeca contenti summus et resolutionem omnium notionum non satis prosequimur, fit ut lateat nos contradictio, quam forte notio composita involvit» (*ibid.* p. 424).

⁷ «quod... actu existit vel extitit, id utique possibile est» (*ibid.*, p. 425).

la première il faudrait s'élever jusque «ad prima possibilia ac notiones, sive... ipsa absoluta Attributa Dei»⁸. Donc, lorsque les gens de notre temps, dit Leibniz, affirment «que tout ce que nous percevons clairement et distinctement d'une chose est vrai, c'est-à-dire exprimable comme vrai»⁹ ils devraient tenir compte du fait que les jugements obscurs et confus semblent souvent clairs et distincts. A Pascal qui ramenait la tâche du géomètre à définir «omnes terminos parumper obscuros et comprobare veritates parumper dubias», Leibniz retourna non sans malice qu'il eût aimé voir définies les limites en dehors desquelles une notion ou bien un énoncé ne fut plus du tout obscur et douteux¹⁰. A Malebranche qui soutenait la correspondance idéale en Dieu de nos connaissances, Leibniz répondit que lorsque nous percevons les couleurs et les odeurs, nous percevons un enchevêtrement de formes et de mouvement, mais tellement serré et dense que notre esprit ne se rend pas compte de ce que sa perception est composée de perceptions de formes et mouvements infiniment petits¹¹, et, ne s'en rendant pas compte, il en vient à inventer de nouvelles entités fictives¹².

Cependant, du fait que Leibniz conserva la présupposition que la multiplicité des existants fut réductible à l'intuition immédiate des idées vraies, la preuve de la possibilité par l'existence devint le mode prédominant de l'argumentation. Cela orienta le discours vers une forme de connaissance symbolique ou aveugle, capable de nous faire connaître les choses par rapport à nos moyens et à nos possibilités, mais non en soi. L'attention de la philosophie du XVII^e siècle se centre donc sur la composante pragmatique et subjective de la connaissance. Déterminer le rapport entre cette dernière et la science, voilà le grand problème philosophique du XVIII^e siècle; c'est aussi le grand thème de Bacon; il renaît alors, non pas à un moment où une nouvelle science s'esquisse, mais à l'époque où elle connaît un épanouissement remarquable et en tout cas promettant mais aussi la première crise générale de ses principes.

3

Une contribution assez pénétrante pour faire le point de la question fut l'opuscule de E. W. von Tschirnhaus, intitulé *Medicina mentis*¹³. Il

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 425.

¹⁰ «Sed vellem definisset limites quos ultra aliqua notio aut enuntiatio non amplius parumper obscura aut dubia est» (*ibid.*, p. 426).

¹¹ «Et proinde non animadvertat perceptionem suam ex solis figurarum et motuum minutissimorum perceptionibus compositam esse» (*ibid.*).

¹² «Licet non animadvertentes et potius novum aliquod ens nobis fingentes» (*ibid.*).

¹³ E. W. von Tschirnhaus, *Medicina mentis et corporis*, Retrografischer Nachdruck, Hildesheim 1964.

vaut la peine d'analyser ce texte pour des raisons d'ordre général et particulier. Ce qui est significatif c'est la façon dont Tschirnhaus relie immédiatement et directement le problème de la recherche du vrai et celui de la formation de l'homme¹⁴. Le motif spinozien du sage bienheureux («sapiens infinito intervallo ignaris... beatior») ¹⁵ s'associe non pas à la possession illimitée du vrai (ce qui est justement l'aspect du spinozisme traversant une crise aigue), mais, au contraire, à sa découverte. Le thème humaniste de *ars inveniendi*¹⁶ repris vers 1600 par Bacon, revient ici, dans cette modification interne du cartésianisme et du spinozisme en associant le modèle d'une vie bienheureuse non pas à la possession du vrai, mais à sa recherche¹⁷. Les préceptes de *ars inveniendi* conféreront, dans ce contexte, un caractère divin à l'esprit humain¹⁸. Notre esprit devient *in imagine* la *potentia Dei*¹⁹. Dans ses attaques contre l'aristotélisme Tschirnhaus explique que la logique traditionnelle n'a rien ajouté à la logique des simples paysans où il découvre également la métonymie, la métaphore, la synecdoque et l'ironie²⁰. Il cherche aussi à montrer le caractère intérieur de toute norme de la vérité²¹, conçoit notre capacité d'intelligence comme *actio vel conatus*, affirme la présence en nous d'une nature commune qui nous oblige à l'assentiment²², et qui constitue le fondement du *consensus*.

En ce qui concerne le problème de la raison et de l'imagination, Tschirnhaus distingue une *facultas concipiendi* correspondant à une puissance proprement active d'invention et une *facultas percipiendi* par laquelle nous sommes passifs. C'est l'imagination qui demeure encore la source de l'erreur; et cependant le motif du fond est différent et Tschirnhaus reconnaît dans l'imagination non plus une déviation, mais l'origine de la possibilité d'invention. Dans le passage le plus original de son

¹⁴ «Observavi siquidem ab ineunte aetate in meipso primo animum nemini nocendi quin potitus bene cuique et cupiendi, et quantum in me esset, faciendi; deinde ardorem semper aliquid novi et curiosi addiscendi non mediocrem; et denique conatum vitam quam possem felicissime traducendi» (*ibid.*, p. 1).

¹⁵ *Ibid.*, p. 17.

¹⁶ En ce qui concerne son histoire voir dan C. V. Vasoli, *La dialettica e la retorica dell'umanesimo. Invenzione e metodo nel XV e XVI secolo*, Milano, 1963.

¹⁷ «Praestantissima via quam in hac vita inire licet, sit veritatis per nos ipsos inventio» (*ibid.*, p. 21).

¹⁸ «Nos ope eiusmodi scientiae cum Deo, utpote a quo solo omnis veritas, tamquam ab ipso veritatis fonte, originem unice ducit, quasi colloqui, ac proinde nobis, etiam hoc naturali modo, concedi certa quadam ratione mentem divinam cognoscere» (*ibid.*, p. 23).

¹⁹ *Ibid.*, p. 24.

²⁰ «Nec rusticus quidem Tropis abstinet, quamvis ipsum fugiat, eos nominari Metonymiam, Metaphoram, Synecdochem, Ironiam et quatuor tantummodo istorum species apud authores dari» (*ibid.*, p. 26). Vico attribue également ces quatre tropes au langage naturel. Voir Giambattista Vico, *La Scienza Nuova*, a cura di Fausto Nicolini, vol. II, Bari 1928, pp. 164—7.

²¹ «Nos utique a nobis ipsis habere normam seu regulam, qua verum a falso discernamus» (*ibid.*, p. 35).

²² «Quoniam autem experientia testatur, omnes homines demonstrationibus, ad assensum cogi, recta colligimus, hanc facultatem in omnibus aequalem esse» (*ibid.*, p. 38).

oeuvre, après avoir rappelé que l'intellect est le même chez le paysan et chez le philosophe, il fait remarquer judicieusement que, si notre connaissance se réduisait uniquement à la *conciendi facultas* (c'est-à-dire à la capacité intellectuelle) il eût été inutile d'expliquer comment discerner le vrai du faux, car chacun de cette façon eût éprouvé en soi même une règle toujours constante²³. Mais en nous, continue Tschirnhaus, il n'y a pas seulement la *conciendi facultas* intellectuelle mais aussi la *perciendi facultas seu imaginatio*, grâce à laquelle tous les objets qui nous entourent suscitent en nous une connaissance changeante, donc d'origine extérieure²⁴. Et c'est justement cette deuxième faculté qui nous permet de sortir d'un cercle dogmatique fermé d'un système donné de connaissances déjà conçues en nous et qui rouvre ainsi continuellement notre intelligence aux problèmes nouveaux en l'amenant ainsi à se poser comme *ars inveniendi*.

Voilà les thèmes généraux de la réflexion de Tschirnhaus. A ceux-ci s'en ajoutent d'autres, plus particuliers. Il est significatif que comme exemple d'une culture, où l'expérimentation rouvre sans cesse le problème de l'invention, Tschirnhaus cite le galiléisme italien. Parmi ceux qui sont rappelés nous trouvons Thomas Cornelius Consentinus, et justement à propos d'un problème qui sera au centre de la première réflexion philosophique de Vico, ce qui témoigne que, en ce qui concerne les principes philosophiques, le désaccord entre les modernes et les anciens n'est pas tellement grand; mais outre Cornello, se trouvent cités d'autres, comme Redi, Malpighi, Borelli. On dirait que, proposant comme cadre à la recherche scientifique non pas un système, mais un *ars inveniendi* (c'est-à-dire, en fait une pédagogie de la recherche scientifique) Tschirnhaus voulait intégrer sur le plan philosophique la pratique expérimentale qui à travers l'oeuvre de Galilée et de Gassendi avait trouvé en Italie sa plus remarquable expression. C'est d'ailleurs le même objectif que (quoique avec des modifications que nous allons voir) s'est posé le jeune Vico.

4

Il me semble que Vico avait connu la *Medicina Mentis* de Tschirnhaus et l'avait utilisé à l'époque de la rédaction de ses discours d'inauguration. En effet, les deux auteurs s'intéressent aux problèmes théoriques semblables et arrivent à des conclusions particulières qui se rapprochent.

²³ «Si sola concipiendi facultas in nobis existeret non viderem sane, quid amplius ad cognoscendum verum aut falsum restaret explicandum, quis unusquisque hac ratione circa talia semper constantem sibi regulam in seipso experiretur» (*ibid.*, p. 59).

²⁴ «Intellectus seu concipiendi facultas, non solum nobis inest, sed etiam perciendi facultas seu imaginatio, cuius ope objecta omnia nos circumstantis variam in nobis, sed ab extra quasi oriundum excitant cognitionem» (*ibid.*, pp. 59—60).

Comparons par exemple la façon dont Tschirnhaus interprète le *cogito* cartésien, non pas en tant qu'origine de la science, mais en tant que source de la prise de conscience de notre existence, qui nous impose ainsi la recherche du bonheur²⁵. Tschirnhaus s'occupe de la question de savoir pourquoi «per me ipsum magis quam per quemvis alium certior fio»²⁶, problème plusieurs fois repris par Vico dans ses discours. La connexion esprit-Dieu que nous voyons dans le premier discours trouve son echo dans les réflexions analogues de Tschirnhaus²⁷. Le sujet original du deuxième discours qui s'interroge pourquoi «hostem hosti infensioem infensioemque quam stultum esse neminem» correspond à la généralisation du *sapiens* qui «infinito intervallo ignaro est beatior»²⁸. Nous retrouvons également le thème de la *utilitas* sociale des sciences. La façon de traiter à cette époque le problème de l'opposition entre raison et fantaisie rapproche Vico de Tschirnhaus («nihil autem rationi magis quam phantasia aversatur»²⁹, écrit Vico dans ces années); ils se rapprochent aussi par conséquent en parlant de la fonction éducative des mathématiques et de la physique aboutissant à la métaphysique.

D'autres thèmes communs semblent réapparaître aussi dans les oeuvres de Vico postérieures aux discours, par exemple celui de l'équation entre les concepts de *definitio* et de *generatio*: Une définition vraie dévoilant en soi la formation originaire d'une chose³⁰. Ou encore celui qui définit la physique comme *actio Dei*. La physique, d'après Tschirnhaus est toujours vraiment divine parce qu'en elle «se manifestent les lois que Dieu a imposées à ses oeuvres, lois qui régissent toutes les choses et qui ne dépendent d'aucune façon de notre intellect, mais de Dieu réellement existant»³¹. Dans cette définition n'apparaît pas le problème du caractère inconnaissable de la nature, cependant de nombreux thèmes rappellent de façon évidente la première forme de la philosophie de Vico (et en particulier l'époque de la maturation de sa pensée dans les discours), ce qui nous autorise à croire que celui-ci a subi l'influence de l'opuscule de Tschirnhaus et y a puisé le motif

²⁵ «Vides igitur, quid per Mentem, quidve per Conscientiam intelligi velim. Cum igitur mens conscia sit multarum rerum, hocque consciuum esse neutiquam ab eadem mente, seu a nobis ulla videatur ratione posse separari, hoc enim si possibile est, illico hoc consciuum sibi esse, a se ipsis tollerent il, qui magnos patiuntur dolores... Idcirco nihil tam necessarium esse videtur, quam felicitatem eius, quod nobis semper intime adest procurare» (*ibid.*, pp. 291—2).

²⁶ Giambattista Vico, *Le orazioni inaugurali, il «De Italorum sapientia» e le polemiche a cura di G. Gentile e F. Nicolini*, Bari 1914, p. 5.

²⁷ «Si vero mente paulo altius elevata pendere dignarentur, nil intellectui esse evidentiis, quam nos unice quovis momento a Deo pendere» (Tschirnhaus, *op. cit.*, p. 285).

²⁸ *Ibid.*, p. 17.

²⁹ Giambattista Vico, *Le orazioni inaugurali* p. 65.

³⁰ «Patet omnem rei singularis definitionem semper eiusdem rei primum formationis modum oportere includere, quam alicuius rei generationem nuncupabo» (*ibid.*, p. 67).

³¹ *Medicina Mentis*, p. 284 et il conclut: «opera physices considerare nihil aliud... quam ipsius Dei actiones considerare» (*ibid.*, p. 284).

essentiel de sa pensée, à savoir l'association du problème de *ars inveniendi* à la question de l'utilisation de la science pour la promotion du bonheur individuel et social de l'homme.

5

Certes la pensée de Vico empruntera bientôt des voies inconnues de Tschirnhaus. La pensée de ce dernier en effet témoigne encore de la crise interne du cartésianisme. Le thème de *ars inveniendi* avait été, au contraire, développé et approfondi par la philosophie anglaise et ce n'est pas par hasard que Vico termina le chapitre VII de son *De Antiquissima* se référant justement à celle-ci et lui attribuant le mérite d'un côté de continuer la méthode de Galilée et de l'autre de s'opposer à la méthode géométrique dans la physique³².

Là polémique contre la méthode géométrique prend chez Vico un caractère très général englobant encore les survivances du cartésianisme de Tschirnhaus. Elle se fait ainsi revendication d'une logique particulière pour chaque science et adaptée aux objectifs de celle-ci dans le cadre d'un but universel qui est le développement de la société humaine³³. Cependant, il me semble important de souligner que même à ce point de vue la pensée de Vico ne s'inspire pas de facteurs rétrogrades de la culture européenne. Ainsi se rend-il parfaitement compte que la crise de la vision systématique du cartésianisme et de sa méthodologie ne signifie pas un retour à la rhétorique humaniste d'autrefois, comme d'aucuns l'on soutenu; la crise du cartésianisme signifie un nouvel essor de *ars inveniendi*, mais non pas comme technique rhétorique, au contraire, comme appel à s'engager dans une recherche inépuisable à l'infini et aveu de l'impossibilité d'enfermer le savoir dans un système.

Sur la problème de *ars inveniendi* Vico reviendra dans *De Antiquissima*. Dans le chapitre VII il esquisse une défense de l'induction³⁴

³² «Ita peculiaris naturae effecta peculiaribus experimentis, quae sint peculiaris geometriae opera, explicare par est. Id curarunt in nostra Italia maximus Galilaeus et alii proclarissimi physici; qui antequam methodus geometrica in physicam importaretur, innumera et maxima naturae phaenomena hac ratione explicarunt. Id curant unum sedulo Angli et ob id ipsum physicam methodo geometrico publice docere prohibentur» Giambattista Vico, *Le orazioni inaugurali*, p. 185.

³³ En ce qui concerne le premier aspect du problème, voici la réponse aux objections du critique: «parlons avec des mots justes pour traiter d'idées distinctes. Ce que vous appelez avec les cartésiens "méthode" en général est en espèce "méthode géométrique". Mais la méthode change et se multiplie selon la diversité et les changements des matières étudiées» (*ibid.*, p. 271). Et puis encore: «toutes les matières à part les nombres et les mesures se refusent en effet à être traitées d'après la méthode géométrique» (*ibid.*, p. 272). Pour l'analyse politique et sociale voir dans le même texte la p. 273.

³⁴ «Verisimilis conjectura est antiquis Italiae philosophis nec syllogismus nec soritem probari sed inductione similium in disserendo usos esse» (*ibid.*, p. 184).

soit contre le sorite soit contre la géométrie cartésienne³⁵. Et le coeur de son argumentation c'est que *methodus ingenii obstat*³⁶. Mais comment cette défense de *ars inveniendi* s'accorde-t-elle avec la philosophie divine qui se manifeste partout? Ce qui arrive (le hasard) est conçu comme l'oeuvre de Dieu; l'univers de la nature est fruit du *facere* de Dieu. Alors comment concilier *ars inveniendi* avec l'équation entre sens intérieur et esprit, avec la théorie de la corporalité de l'esprit affirmée en rapport avec les anciens Italiens³⁷, avec la conception de la pensée insufflée par Dieu, thème de Malebranche, mais présenté en controverse avec celui-ci? Et comment concilier *ars inveniendi* avec le fait que le mouvement a son origine justement en Dieu³⁸? Toute la physique semble s'acheminer vers la métaphysique et les sciences de la nature semblent impliquer la théologie³⁹.

Cependant même dans ce cas là le danger majeur où l'interprétation risque de se compromettre est d'analyser ce groupe de problèmes en l'isolant. Le thème de la physique divine, c'est-à-dire d'une structure de la réalité inconnaissable en soi et que l'on doit approfondir pour y découvrir l'oeuvre de Dieu, voilà le développement du point de vue méthodologique de Tschirnhaus qui trouve son expression la plus typique dans l'oeuvre de Andreas Rüdiger, auteur d'une physique que Vico dans sa *Scienza Nuova* définit comme «intitulée de façon magnifique, divine» et dont il rappelle «le propos d'être l'unique voie moyenne entre l'athéisme et la superstition»⁴⁰. Adopter une physique divine signifie pour Rüdiger proposer des solutions de rechange à la physique mécaniste⁴¹. L'alternative qu'il propose est celle entre Newton et Spinoza, mais penche-t-il du côté du premier contre le second? La physique n'est pas une science de la certitude, mais de la probabilité, justement parce qu'ici s'effacent les principes de la nature qui restent latents en celle-là. Newton a aussi appliqué à la nature les principes mathématiques, mais Rüdiger se rend compte que les *vires* qu'il étudie sont considérés par lui uniquement du point de vue mathématique et ne sauraient être interchangés avec les forces physiques⁴².

³⁵ «Soriti stoicorum geometrica Renati methodus respondet» (*ibid.*, p. 189).

³⁶ *Ibid.*, p. 185.

³⁷ «Ethnicarum sectarum nulla quae mentem humanam omni corpulentia puram agnoscunt» (*ibid.*, p. 177).

³⁸ «Nec nostrum esse movere quicquam, sed Deum omnis motus authorem» (*ibid.*, p. 165).

³⁹ «Natura est motus; huius motus indefinita movendi virtus conatus; quam excitat infinita mens in se quieta Deus. Naturae opera motu perficiuntur, conatu incipiunt fieri; ut rerum geneses motum, motus conatum, conatus Deum sequatur» (*ibid.*, p. 161).

⁴⁰ Giambattista Vico, *La Scienza Nuova* giusta l'edizione del 1744 a cura di F. Nicolini, Bari 1928, p. 199.

⁴¹ Andrea Rüdigeri, *Physica divina recta via eademque inter superstitionem et atheismum media*, Francofurti MDCCXVI, Praefatio, p. 31.

⁴² «Monet lectorem, ne per huiusmodi voces, cogitet, se speciem vel modum actionis causamve aut rationem physicam alicubi definire» (*ibid.*, p. 36).

Sans aucun doute l'influence de la tradition du platonisme anglais et en particulier de More se fait sentir dans cette philosophie. Celui-là, n'est pas, pourtant, pour ainsi dire une alternative globale du cartésianisme, mais s'emploie plutôt à en faire éclater le dogmatisme et à déblayer un peu de terrain pour ces sciences que le cartésianisme a cultivées. Dans une autre oeuvre intitulée *De sensu veri et falsi*⁴³, Rüdiger parle d'une *facultas divinandi* intimement liée à notre *voluntas*. Il s'agit d'une espèce de voix qui vient des profondeurs. Aux animaux est donné une faculté de suivre le vrai *sive quidem ratiocinatio*⁴⁴. Au contraire, la *ratiocinatio* est propre à l'homme; mais elle ne suffit pas et en fait s'intègre à un *lumen divinationis* qui est une connaissance manifeste semblable à la connaissance sensible. En effet toutes les idées dérivent des sens; ce qui signifie, concrètement que notre âme est matérielle elle aussi, de même que le *spiritus* qui fait naître en nous la *divinatio*. Le sens comprendrait ainsi encore la faculté intellectuelle à son niveau élevé⁴⁵. Le *ingenium*, défini comme la capacité de trouver les possibilités les plus riches attribuerait à la *divinatio* son caractère de *ars inveniendi* orientant ainsi toute la question vers la crise de la mathématisation cartésienne.

On sait que c'est de ce texte ou des autres semblables que Vico avait nourri sa pensée. Cette école qui se réclame de la métaphysique en vue de libérer le galiléisme de l'emprise du cartésianisme, il en parle longuement dans ce passage de son autobiographie où, après avoir résolu l'étymologie du mot *Coelum* dans une inscription cunéiforme égyptienne, il identifie *natura* et *ingenium*. La nature, dit-il, «forme et déforme toute forme» et le bras qui dirige l'instrument c'est l'éther «dont l'esprit a été reconnu par chaque Jupiter». C'est cette idée de la physique qui lui a inspiré les remarques (si appréciées par Paolo Mattia Doria) sur les propriétés du magnésium; et c'est la même physique divine qui par l'intermédiaire de Prospero Alpino lui a suggéré les thèmes de son *Liber medicus*.

6

Sur un point cependant la physique divine de Rüdiger et celle de Vico s'opposent. Dans une note de son *De sensu veri et falsi* Rüdiger a associé dans la même condamnation Platon et Descartes, comme ceux qui avaient nié que toutes les idées dérivassent des sens. Certes, le sens dont parle Rüdiger est celui que nous venons de décrire comme une

⁴³ Andrea Rüdiger, *De sensu veri et falsi libri IV*, Lipsiae 1722, mais la première édition est de 1709.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁵ Pour Vico aussi les anciens croyaient «rationem sensum quemdam aetherum ac purissimum» (*ibid.*, p. 177).

faculté qui embrasse aussi l'esprit et qui est déterminée par une force extérieure très subtile et presque divine invitant à la *divinatio* et à la prophétie. Vico est sur la même ligne; et dans le chapitre V de *De Anti-quissima* intitulé «De animo et anima» (autrement que dans le passage cité de l'*Autobiographie*) il souligne la dépendance extérieure de l'esprit de l'Ether-Jupiter⁴⁶.

La cause de l'opposition se manifeste dans la signification équivoque que revêt le platonisme. La différence concerne le problème de la matière: faudrait-il admettre, se basant en particulier sur Philebo, que Dieu a expulsé la matière en la formant pour ainsi dire de son sein: ou bien faudrait-il considérer la philosophie platonicienne comme dualiste au fond et impliquant un principe de la matière et un autre de l'esprit.

La première thèse s'appuie sur la philosophie égyptienne; en résumant ses thèmes Gundlingio présente Dieu comme «une substance ignée» qui s'enflamme et, se divisant, donne naissance aux êtres semblables, lesquels se fondent dans la matière, et par conséquent fait participer toutes les choses de la divinité⁴⁷. Gundlingio affirme encore que cette doctrine platonicienne est responsable de la faute spinozienne⁴⁸. Contre Nicola Gero Lamo Gundlingio Johannes Jacobus Zimmermann soutient que cette interprétation égyptienne de Platon devrait être abandonnée et que la lecture de ses textes fait apparaître, au contraire, son dualisme⁴⁹. Je pense que la contradiction qui se manifeste ici est révélatrice non seulement en ce qui concerne le sens que prend le platonisme égyptien, mais aussi pour élucider dans quel sens Paolo Mattia Doria put être accusé de spinozisme. Le terme ne signifie pas ici un prolongement de la philosophie cartésienne avec sa méthode mathématique, mais au contraire la doctrine de l'Ether-Jupiter où s'est laissé prendre Vico lui-même. La nature qui sort, éternelle et invisible du sein de Dieu, d'après P. M. Doria, accomplit des révolutions parfaitement harmonieuses qui apparaissent à nous comme déformées en mouvements mécaniques; plus critique ou moins métaphysique, Vico reformule ce thème dans sa théorie de l'esprit capable d'«imaginer» des formes parfaites. Cependant le resserrement de la question dans les limites de l'esprit, sa contraction, ne sont pas complètes, car il cherche à l'étendre à la nature par l'intermédiaire des points de Zenon, et surtout, car la question des formes ou

⁴⁶ Giambattista Vico, *L'autobiografia, il carteggio e le poesie varie*, a cura di B. Croce, Bari, 1911.

⁴⁷ Cf. Jacobi Bruckeri *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, T. primus, Lipsiae MDCXLII?, p. 680.

⁴⁸ «Quorum ille Platonicorum Aegyptiacorum explicationem in Philebo manifeste fundari non sine fervore contendens, Spinozismi culpam Platoni imputavit» (*ibid.*, p. 680).

⁴⁹ La polémique fut publiée en 1715 sous le titre *Vera et cognita omnium primo sive de natura idearum*, Un compte-rendu détaillé de celle-ci dans Georgii Bernhardi Bilfingeri *Delucidationes de Deo Animo Mundo*, Francofurti—Lipsiae MDCXLII, pp. 25—37.

idées est ramenée par Vico au problème des origines plastiques de l'être et ceci à son tour (conformément aux thèses de Le Clerc) au *facere* de Dieu. Dans la grande controverse que l'Europe voit se dérouler dans ces années (et où le spinozisme est constamment impliqué), controverse autour du problème de la dépendance des idées du *facere* de Dieu ou au contraire de leur originalité et leur immutabilité (on pense à la polémique entre Poiret et Punglerus); Vico se range du côté du *facere* divin c'est-à-dire contre la scolastique et en faveur d'un spinozisme corrigé et atténué.

Cependant le problème est moins simple lorsqu'il apparaît sous la forme du débat sur le droit de la nature. Celui-ci implique-t-il la soumission de la volonté à des valeurs universelles, ou bien l'aspect volontaire est-il dominant? Ici, il faudrait mentionner cette culture qui, de la crise du cartésianisme et du spinozisme reçut l'impulsion à interpréter la genèse de la pensée humaine dans les termes de factualité dont nous venons de parler. Dans son *Droit de la nature* Cristiano Tomasio, comme Rüdiger, défend la primauté du *facere*, la supériorité de la volonté. C'est cette dernière qui dirige l'intellect; on ne peut pas attribuer à l'homme «*primi motus seu conatus ipsius voluntatis, quia voluntas ipsa non est spontanea*»⁵⁰. La société humaine et l'état de la nature sont le lieu d'affrontement de ces volontés que l'intellect ne parvient pas à maîtriser. Le seul moyen de dominer nos passions (et surtout les trois essentielles: *cupiditas, avaritia, voluptas*) est de les détruire en les contrebalançant par les passions opposées suscitées par la peur⁵¹.

Cet affrontement de *spes* et de *metus* crée les conditions de la vie sociale. Chacun voudrait être propriétaire; et en même temps chacun voudrait que les biens des autres servent à l'usage commun⁵². Il y a dans la *voluntas humana* un fond de divinité et d'universalité qui se manifeste dans la mesure où chacun garde en soi des *semina pacis*. L'état naturel des gens n'est pas l'état de la guerre, ni l'état de la paix, mais une confusion chaotique des deux⁵³. Ce point de vue de Tomasio se rapproche de celui de Vico qui considère la vie sociale de l'homme

⁵⁰ *Fundamenta Juris naturalis et gentium ex sensu communi deducta*, Halae et Lipsiae, MDCCXVIII, p. 47.

⁵¹ «Id vero tantum intelligendum est de actionibus externis, quas ita temperare homo potest, ut licet necessario appetat, ad quae per suas cupiditates fertur, poenarum tamen et proemiorum cogitatione moveat voluntatem in alteram partem et si a criminum perpetratione eandem retrahat» (*ibid.*, pp. 65—6).

⁵² «Omnes amant proprietatem rerum, et omnes tamen desiderant bona aliorum sibi usu esse communia. Omnes appetunt usum bonorum alienorum; propria vero tamquam quotidiana ipsis vilescunt. Hinc infinita commercia» (*ibid.*, p. 111).

⁵³ «Itaque status naturalis hominum omnium accurate loquendo nec status belli est, nec status pacis sed confusum chaos ex utroque, plus tamen participans de statu belli quam de statu pacis. Cum tamen semina quaedam pacis, etsi satis tenuis, sint in universis hominibus; hinc homines, etsi ad bellum sint magis proni, quam ad statum pacis, ad hanc tamen non sunt plane inepti, si eo ducantur debite a potentiis externis» (*ibid.*).

comme un affrontement de deux sentiments de crainte (ou bien de la peur et de l'espoir) dont un est orienté vers la défense de la propriété, et l'autre aspire à l'égalité de tous; il voit dans l'homme le conflit de deux volontés, l'une liée à l'égoïsme individuel, l'autre susceptible d'animer une vie en société. Contre l'optimisme attribuant à l'homme un universalisme naturel et manifeste qui conditionnerait ses actes dans le sens rationnel, universel et moral (comme le croyait Cumberland) Vico et Tommasio opposent leur doctrine commune et très originelle d'un chaos naturel ou s'entrecroisent les éléments de l'égoïsme et de l'universalisme que seul un ordre social raisonnable parvient à accorder grâce à un équilibre savant de la liberté et de la peur.

A la différence de Tommasio Vico attribue d'ailleurs aux germes de l'universalisme, dans la forme de prévoyance, une faculté autonome de suggérer des moyens de la conservation de l'espèce (et non seulement des individus). Ainsi donc les voies de la conservation et celles de l'universalisme ne coïncident pas. Si c'est celle-là qui prédomine, il peut arriver que l'objectif de la conservation s'atteigne au détriment de la sociabilité, comme cela a lieu dans la barbarie. La prévoyance est la mémoire des essences qui sont en nous; les individus ne connaissent pas les formes ou essences; c'est pourquoi celles-ci font parvenir à nous, secrètement, leur voix pour la défense d'elles mêmes, c'est-à-dire de l'espèce. Mais c'est tout-à-fait égal par rapport à la mémoire implicite de l'espèce, si cela se réalise dans la forme de l'universalité sociale, ou bien dans la forme de la vie animale. Pour que l'universalité sociale se réalise dans le concret, il se produit autre chose, à savoir les formes et essences opèrent non seulement de façon implicite, mais sont exposées, symboliquement représentées par l'esprit humain.

7

Je voudrais rappeler maintenant ce que j'ai déjà mentionné au début, à savoir la signification que, du point de vue de la méthodologie de la recherche historique, revêt la *Scienza Nuova*. Celle-ci implique, on le sait, la délimitation des trois âges et la description de leurs caractères dominants, et donc une systématisation des faits dans un champ formé par le cours de l'histoire et reproduisant en soi le développement de l'esprit humain. La philosophie de l'esprit humain transposée sur le plan d'une philosophie de l'histoire offre le fondement à la construction méthodologique de la nouvelle science. Nous voyons maintenant encore comment la délimitation proposée par la philosophie de Vico peut être intégrée dans le cadre d'une philosophie de la prévoyance interprétée comme une action mystérieuse des essences ou formes plastiques orientées vers la conservation de l'espèce, et cela parce que, lorsque leur existence se

voit menacée, elle peuvent faire entendre leurs suggestions providentielles. Le cours de l'histoire s'identifie donc à la délimitation d'un champ de possibilités suggérées providentiellement, c'est-à-dire orientées surtout vers la conservation de l'espèce.

Quoique une telle délimitation de la philosophie de Vico me paraisse correcte, il faut pourtant relever l'absence d'un aspect caractéristique de sa pensée, à savoir de la question de *ars inveniendi* constituant l'essentiel de la critique dirigée contre Descartes. Des deux courants se manifestant dans la pensée de Vico, le courant antisystématique ou baconien et celui du platonisme ou de philosophie divine, qui pourtant semblèrent étroitement liés l'un à l'autre, le second se serait imposé au détriment du premier au point de proposer une philosophie de l'histoire qui se révéla au fond comme mémoire des essences.

Avant de conclure dans ce sens nous devons rappeler un autre aspect de la pensée de Vico qui s'attaque directement au problème de *inventio*. L'effort majeur de Vico à l'époque de la *Seconda Scienza Nuova* est justement orienté à une présentation nouvelle de *inventio*. En général, pour Vico, la raison agit à travers des modèles idéaux inventés par l'esprit pour interpréter et régler les faits. De tels modèles servent à l'origine (dans la première époque de la vie sociale de l'homme) à exprimer la nécessité d'une hiérarchie et à travers cela la possibilité de la vie commune. A l'époque de la famille les modèles idéaux ou symboles ont la fonction d'enseigner aux serviteurs les formes de l'obéissance et de leur garantir la sécurité et la protection. Ces symboles sont donc valables à l'origine dans le domaine de la vie en commun et n'engagent pas notre connaissance du monde de la nature.

Cette origine des symboles est significative; elle sert à Vico, d'un côté pour démystifier le thème de la sagesse antique, c'est-à-dire, en fait, pour se débarrasser de cette partie de la philosophie égyptienne qui signifiait science des choses de la nature. En supposant que notre savoir naturel soit «mémoire» des essences, il semble clair qu'il s'exprime originellement en créant des symboles directement liés aux exigences de conservation de notre vie d'individu d'abord, et de notre vie sociale ensuite. D'ailleurs déjà à ce temps-là notre langage se fait symbolique. Et cela arrive nécessairement, grâce au fait que les essences sont inconnaissables, et que, bien que recevant d'elles la volonté de conservation, nous devons nécessairement la fixer dans les symboles qui sont loin de l'exprimer dans sa totalité et plénitude.

C'est à partir de ce moment-là que les symboles se prêtent à l'usage social et sont conditionnés par lui. Grâce à cela les signifiés, qui d'abord semblaient mystérieux, se généralisent. Le moyen de cette généralisation est l'universalité fantastique. Celle-ci atteint la généralisation en repoussant, pour ainsi dire, un être ou un événement particulier en dehors de son domaine, dans une position symbolique. L'opération éphémérique de

divinisation est déjà implicitement théorisée. Puis, à mesure que la poussée généralisante s'agrandit, les symboles éphémériques se subordonnent à l'idée naissante d'un père des dieux et d'un esprit-éther, c'est-à-dire d'un symbole éphémérique plus universel.

La modification de la signification des symboles est en premier lieu imposée par les changements des rapports sociaux, et ceci dans le sens que le symbole mystérieux d'abord, évolue de symbole autoritaire et à sens unique à symbole réciproque que les masses désacralisent en se l'appropriant. En outre, au fur et à mesure que le symbole se généralise, les rapports humains avec la nature s'en trouvent affectés et les genres fantastiques ne représentent plus seulement la sphère politico-sociale, mais posent le problème de la domination de l'homme sur la nature. Ainsi dans la *Fisica poetica* Vico explique que «l'âme» doit être considérée comme «le ministre du mouvement» et l'instigatrice de l'effort, et que les poètes théologiens «le sentaient sans le comprendre et d'après Homère appelaient cela „force sacrée”, „énergie occulte”, „dieu inconnu”; ainsi les grecs et les latins lorsqu'ils avaient dit et fait les choses qui, sentaient-ils, dérivait d'un principe supérieur, disaient qu'un dieu avait fait ce qu'il lui plaisait; et ce principe fut nommé par les latins *mens animi*»⁵⁴.

Donc, il n'y a aucun doute sur le fait que les symboles signifiant à l'origine les rapports sociaux s'étendirent à la nature, gardant pourtant leur sens symbolique original. Ainsi, Vico fait remarquer en reprenant un thème de la philosophie égyptienne, que les poètes théologiens «au moyen d'une image dont on doute que les savants en trouvent jamais une plus propre», définirent la génération par le mot *concipere*, «dit presque *concapere*, ce qui explique l'action qu'exercent par leur nature les formes physiques (ceci doit être remplacé aujourd'hui par la pesanteur de l'air découverte de nos jours) en prenant alentour les corps voisins et en brisant leur résistance pour les adapter et plier à leur forme»⁵⁵. C'est une façon grossière de comprendre le rapport, vu toutes les raisons physiques découvertes par les modernes, dit Vico; et pourtant c'est une connaissance, car il insiste sur le fait que les primitifs parviennent ainsi à «cette vérité suprême, à savoir que les idées viennent à l'homme du Dieu comme l'aura ensuite démontré la théologie naturelle des métaphysiciens grâce à des arguments inébranlables avancés contre les épicuriens qui affirmaient qu'elles provenaient des corps»⁵⁶. A propos des qualités secondaires et le l'étymologie de *olfacere* Vico répète ce qu'il a soutenu dans *De Antiquissima*, à savoir que les anciens «appelaient la perception des odeurs *olfacere*, comme si en odorant on fabriquait les odeurs, ce que ensuite

⁵⁴ Giambattista Vico, *La Scienza Nuova* giusta l'edizione anno 1744, p. 333.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 336.

⁵⁶ *Ibid.*

les philosophes naturels ont trouvé juste grâce à des observations sérieuses, c'est-à-dire que les sens produisaient les qualités dites „sensibles”. Et, enfin, ils appelaient *sapore* la perception des saveurs, et *sapere* se rapporte aux choses qui ont une saveur (*sapore*), parce qu'ils goutaient dans les choses leur saveur; c'est pourquoi, ensuite, on appela „sapiance” ce qui exploite les choses comme elle sont dans la nature et non pas telles que se les imagine l'opinion»⁵⁷.

On peut donc conclure que l'origine du langage est symbolique dans le sens de la représentation des exigences de conservation; qu'il se fait universel en résultat de la modification et de la complication des rapports humains, de sorte que les symboles ne sont plus à sens unique (de haut en bas, pour ainsi dire), mais se révèlent réciproques; que, enfin, les mêmes symboles servent à représenter aussi nos relations avec les choses rendant possible cette identité de la science et de la théologie naturelle qui implique la fonctionnalisation du monde mystérieux de la nature, fruit du *facere divin*, par rapport à nos exigences individuelles et sociales. La possibilité du passage de symbole conservatif à sens unique à symbole réciproque, et puis à son utilisation en fonction de notre disponibilité de la nature, est donnée grâce à un trait commun qu'est la corporalité. Les trois facultés de notre esprit (souvenir, imagination, intelligence) «proviennent du corps»⁵⁸. Comme il y a une théologie naturelle dont nous avons vu le fondement chez Rüdiger, il y a également une théologie corporelle, c'est-à-dire, un relevé, avec des moyens humains du mode dans lequel apparaissent les essences, et leur représentation symbolique déterminée par la corporelle dépendance de notre intelligence⁵⁹.

La polémique anticartésienne redevient d'actualité ici. Tandis que Descartes cherchait à ramener à une représentation scientifique la totalité des expériences, ici, au terme de cette crise de la méthodologie mathématique en tant que méthodologie omnicompréhensive, la logique de la science apparaît comme un aspect seulement de ce rapport complexe avec le monde que nous exprimons symboliquement par notre langue, et dont la fonctionnalité dépend de l'élargissement de notre conscience sociale, de l'égalité entre les hommes et des exigences d'une plus grande liberté sociale.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 340.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Pour dresser un inventaire complet des thèmes de la théologie naturelle, il faudrait examiner les sources anglaises et en particulier la *Cosmologia Sacra* de Grew; la *Theoria sacra Telluris* de W. Burnet, la *New Theory of the Earth* de Whiston et surtout l'oeuvre de Derhan dont la traduction italienne parut à Florence en 1719 sous le titre: *Dimostrazione della essenza ed attributi di Iddio* (laissant tomber ainsi l'indication de théologie physique qui était dans l'origine) et à Naples en 1728 sous le titre *Teologia astronomica ovvero dimostrazione della essenza e degli attributi d'Iddio*.

Au point de départ du processus de l'intelligence il y a cependant une représentation imaginaire ou symbolique du monde. Dans ceci, nous pouvons également montrer que cette façon d'affronter la question converge avec la remise en valeur de l'imagination que Wolff tenta plus encore dans son *Ontologia* que dans sa logique. La référence à la logique du peuple, du *rusticus* sert à Wolff de passage pour fonder une *mathesis abstracta* «ubi imaginariis multus est locus» et une géométrie qui ne se base que sur les notions imaginaires⁶⁰. Cependant, la notion imaginaire est pour Wolff un substitut de la notion vraie, ainsi pour lui les essences sont saisissables. Pour Vico, au contraire, les notions imaginaires (celles qui s'expriment au niveau du *certum*, du *factum*) ne sont pas éliminables quoique (dans des conditions déterminées) disponibles pour représenter une vaste articulation sociale.

Mais si le symbole est en soi-même aveugle (comme le disait Leibniz), cela ne signifie-t-il pas que toute la connaissance humaine est construite sur le mystère? Cela ne signifie-t-il pas, d'ailleurs, que toute l'histoire humaine se présente comme une théologie naturelle, comme la révélation à l'homme d'une réalité dont nous ne connaissons pas l'essence et que, à travers les sciences, les arts et le perfectionnement de la vie sociale, nous nous limitons à rendre dans la mesure du possible, disponible pour l'homme?

Je n'hésiterais pas à répondre par l'affirmative à cette question. La clé de la *Scienza Nuova* se retrouve en effet dans la sublimation et l'orientation de la sagesse cachée (c'est-à-dire, en fait, du savoir scientifique) vers la sagesse populaire, commune, c'est-à-dire, vers la capacité humaine d'utiliser le monde. Mais que la signification originale ne disparaisse pas, que le savoir caché ne détermine pas soi-même sa mesure et sa place, que la science ne se sépare jamais ni ne se dissocie de la théologie naturelle dont elle fait partie. La fonction régulatrice de la *Scienza Nuova*, la possibilité qu'elle offre d'éviter la fatalité du retour consiste en effet dans cette capacité qu'acquièrent historiquement les hommes, capacité de s'occuper de leur propre salut en devenant conscients des limites qui conditionnent notre savoir. La science nouvelle est dans ce sens l'ultime incarnation d'une *ars inveniendi* appliquée, comme la chronologie et la répétition historique appliquée à ce qui au siècle précédent apparaissait seulement comme une suite prophétique.

Mais si la conscience antisystématique et en même temps méthodologique implicite dans *ars inveniendi* pénètre de l'intérieur la philosophie sacrée de Tschirnhaus à Rüdiger, à Thomasius et à Vico, ne se voit-elle pas renversée par le Siècle des Lumières? Celui-ci ne pro-

⁶⁰ Cf. entre autres Christiani Wolffii *Philosophia prima sive ontologia*, Hildesheim 1962, p. 91.

pose-t-il pas une philosophie de la raison humaine, une philosophie désacralisante par excellence? Toutefois il y a différentes sortes de désacralisation, comme il y a fagots et fagots. Thomasio fut accusé toute sa vie de spinozisme et d'athéisme, Gundingio eut la réputation de spinoziste et Rüdiger celle d'athée. Cette époque ne peut pas être jugée d'après les critères qui s'appliquent à la nôtre. En général la conscience, en même temps, de la profondeur mystérieuse et de sa potentielle disponibilité cognitive est pour les orthodoxies contemporaines quelque chose qui va à l'encontre d'une façon correcte de traiter le problème religieux. Du reste on sait que la méthodologie de Newton s'est formée dans la conscience métaphysique des faits naturels certains et susceptibles d'être généralisés en lois dont d'ailleurs nous n'avons aucune idée. La cause de l'attraction est inconnue; le fait est certain. Le *non fingere hypotheses* veut dire dans ce cas-là l'impossibilité de transposer sur le plan de la clarté et de la distinction la connaissance de la substance. D'où encore l'idée de Locke de la possibilité de reconnaître les caractères de la matière totalement inconnus par nous (ou bien méconnus en elle), idée présentée dans la célèbre figure de la matière pensante ⁶¹.

Le newtonisme de Voltaire et son anticartésianisme naissent également ici. Dans ses *Eléments de philosophie de Newton*, Voltaire écrit que nous devons être très circonspects «dans nos décisions sur la nature et l'essence des choses. Songeons que nous ne connaissons rien du tout que par l'expérience... un très petit nombre de sens que Dieu nous a donnés, sert à nous découvrir un très petit nombre de propriétés de la matière. Le raisonnement supplée aux sens qui nous manquent, et nous apprend encore que la matière a d'autres attributs, comme l'attraction, la gravitation; elle en a probablement beaucoup d'autres qui tiennent à sa nature, et dont peut être un jour la philosophie donnera quelques idées aux hommes... Il est étrange qu'on se révolte contre de nouvelles richesses qu'on nous présente; car n'est-ce pas enrichir l'homme que de découvrir de nouvelles qualités de la matière dont il est formé?» ⁶². Et à la fin de sa carrière philosophique, dans l'ouvrage

⁶¹ Locke a soutenu: 1) le caractère limite de nos idées; 2) les très grandes restrictions de notre connaissance par rapport à nos idées mêmes (p.ex. nous avons l'idée de carré, de cercle, d'égalité «mais nous ne saurons jamais trouver un cercle égal à un carré» et il continue... «nous avons des idées de matière et de pensée, mais nous ne saurons peut-être jamais si un être matériel pense ou non: étant pour nous impossible, par la seule contemplation de nos idées et sans aucune révélation, de découvrir si le Tout-puissant n'a pas donné à certains systèmes de la matière spécialement disposés le pouvoir de percevoir et de penser ou bien s'il a associé et attaché à une matière ainsi prédisposée une substance immatérielle pensante... Je ne vois aucune contradiction à ce que le premier et Eternel Etre Pensant ou Esprit Tout-Puissant eût pu donner, s'il l'eût voulu, à certains systèmes de la matière insensible et créée, mis ensemble comme cela lui semble bon, un degré de sens, de perception ou de pensée». J. Locke, *Saggio sulla Intelligenza Umana*, trad. it., Bari 1951, pp. 743—744).

⁶² *Oeuvres complètes* de Voltaire, Paris 1825, t. XXX, p. 261.

*Le besoin de prendre parti ou principe d'action*⁶³ ne présente-t-il pas le thème de *facere* comme l'expression éternelle de Dieu-Nature? Et Condillac posant le problème des origines du langage dans son célèbre *Essai* sur l'origine des connaissances humaines ne s'inspire-t-il pas de l'*Essai sur les Hiéroglyphes égyptiens* de Warburton paru en 1744 en traduction française, pour affirmer le caractère symbolique avant tout, par rapport aux nécessités factuels, du surgissement de la langue?⁶⁴ Toute la philosophie de Condillac a d'ailleurs une dimension fortement liée à la factualité de notre être dans ses rapports avec la nature. Il est vrai que, heureusement, toute la problématisation métaphysique du factuel disparaît, cependant elle revient encore comme l'exigence de conservation de notre être.

Toutefois je suis loin de vouloir faire de Vico un penseur du Siècle des Lumières, je voudrais seulement montrer la continuité d'un thème en relation avec le caractère préliminaire que revêt pour celui-ci le factuel. Une telle continuité n'exclut pas une mise en relief des éléments de différence qui résident dans le caractère matériel ouvert à la science des niveaux de profondeur que Voltaire reconnaît dans la matière. Si nous appelons par le terme matière (comme catégorie théorique) l'inépuisable possibilité d'approfondissement de la connaissance du monde, Voltaire interprétant Newton a identifié philosophiquement les nouveaux niveaux de matérialité que l'Anglais avait scientifiquement reconnus. Fussent-ils considérés comme résultats du *facere* divin (c'est-à-dire dans le cadre d'une théologie naturelle), la structure de la matière ne fut plus impénétrable pour notre esprit. Les caractères de la matière que l'esprit s'approprie au cours de l'histoire enrichissent et modifient nos connaissances réelles; ceci a pour effet non seulement la généralisation sociologique des symboles, mais aussi une connaissance du monde vérifiable et utilisable. D'ailleurs, lorsque dans le *Système de la nature* d'Holbach nous voyons la description de la naissance de ce transfert imaginaire des forces de la nature (par quoi les hommes transforment l'éther en Jupiter), c'est de la même interprétation symbolique en termes religieux qu'il s'agit. Les dieux anciens ne sont plus des symboles utiles ni des relations sociales, ni des forces naturelles, mais sont seulement des falsifications sociales de l'énergie renfermée dans la matière, qui, quoique factuelle et elle aussi chargée de mystère, n'a plus rien à faire avec la mémoire des essences où prend source l'invention symbolique de l'esprit chez Vico.

Et c'est ici que se trouve la limite fondamentale de la théorie de la fantaisie chez Vico. La fantaisie apparaît comme une opération logique. Les symboles sensibles fonctionnent en guise d'abstractions logiques

⁶³ Voir dans Voltaire, *Scritti filosofici* a cura di Paolo Serini, Bari 1962, vol. II, pp. 671 et suiv.

⁶⁴ Voir *Oeuvres philosophiques* de Condillac, vol. I, Paris 1947, pp. 60—63.

aboutissant finalement (en relation avec l'apparition des conditions sociales déterminées) à l'idée d'immatérialité. Toutefois Vico ne fait jamais la reconversion de l'immatériel dans l'abstrait et dans le logique, ainsi ne purifie-t-il jamais non seulement la représentation de sa nature imaginaire, en général, mais aussi la représentation de cette dernière comme signe de notre rapport avec des êtres imaginaires mais cependant supposés réels, si la parentèle des essences de Cudworth et de Le Clerc avec les dieux anciens s'avère vraie. Le changement qu'impose l'évolution sociale est celui de l'imagination fantastique des dieux anciens remplacée par la représentation moderne des idées comme perfections. La tendance à élever au niveau ontologique ces perfections (p.ex. dans la forme d'essences ou forces plastiques) se maintient donc toujours.

D'autre part le fait que la revendication du *factum* comme moyen de libération de l'expérience et du langage commun de la contrainte mathématique a amené une conscience toute nouvelle du devenir social, n'exclut pas que la science devienne recherche et approfondissement des dimensions méconnues du *factum*. Dans ce sens la pensée de Vico demeure dans les limites typiques de la théologie naturelle qui confond factualité et révélation, tendant ainsi à trouver sons sens et sa loi déjà exprimés dans la factualité. Mettant ensemble ces deux limites on pourrait dire que le cours de l'histoire proposé par Vico parvient à une forme de société où la rationalité est sociologiquement le plus possible mais où la question de son fondement n'est pas mise en doute. Le fondement symbolique de la connaissance est universalisé mais non pas problématisé. La fonction de la philosophie est de justifier la validité réciproque des symboles, leur caractère de plus en plus relationnel, mais non pas de mettre en doute leur signification globale et leur rapport avec le mode et le degré de l'évolution de notre assimilation théorique et pratique de la nature. Par cet aspect la théologie naturelle de Vico fournit le fondement, d'une part à une philosophie du langage, et d'autre part à une sociologie de la connaissance (interprétée comme une universalisation des symboles), mais elle ne s'approprie pas la dimension théorique plus profonde implicite dans la science newtonienne. D'ailleurs tout ceci n'est pas fortuit. Marx lui-même a observé que pour une société «où les rapports de production sociaux consistent dans ce qu'on se comporte à l'égard de ses propres produits comme à l'égard des marchandises et donc comme à l'égard des valeurs... le christianisme avec son culte de l'homme abstrait et spécialement dans ses développements bourgeois en protestantisme, déisme etc., est la forme de la religion la plus convenable»⁶⁵; elle n'est pas de nature à disperser les nuages, semble-t-il, qui masquent la figure du processus

⁶⁵ Giambattista Vico, *La Scienza Nuova*, vol. II, p. 157.

vital et social. Or, chez Vico, c'est justement cette figure qui manque. Il est génial lorsqu'il montre le développement de la *auctoritas* primitive et patriarcale aboutissant à la *auctoritas* moderne et fonctionnelle, mais il ne parvient pas à arracher sa genèse des nuages des suggestions providentielles et mystérieuses à caractère vital et conservatif. Ceci se trouve confirmé indirectement par sa quatrième forme de la république (à part les trois autres historiquement réalisées) qu'il esquisse à la fin de la *Scienza Nuova* et dans laquelle «les hommes honnêtes et de bien» sont seigneurs, de sorte qu'en eux se réalise «la vraie aristocratie naturelle». A l'apothéose mystique de la *auctoritas* comme phénomène providentiel s'oppose le thème de la *honestas* comme idéalisation de l'individuel, de la vertu, du mérite. Ailleurs Vico redonne à cette idéalisation son fond concret en reconnaissant de façon géniale que c'est l'impôt qui l'a rendu historiquement possible, car ainsi c'est «les industriels et non pas les paresseux, les économes et non pas les prodiges, les prévoyants et non pas les oisifs, les généreux et non pas les avarés, bref les riches avec quelque vertu ou avec quelque notion de vertu et non pas les pauvres pleins de défauts et de vices honteux qui étaient jugés les meilleurs au gouvernement»⁶⁶.

Il y a là une fonctionnalisation bourgeoise des vieilles valeurs, une interprétation dynamique fondée sur un échange réciproque de vertu (comprise comme industrie et épargne) et de richesse. La prise de conscience de la fonctionnalité sociale des valeurs est une des plus grandes découvertes de Vico. Mais ses limites consistent dans l'établissement unilatéral du savoir caché, défini d'un côté comme purification du savoir populaire de ses composantes imaginaires, et de l'autre côté comme pure relationnalité sociale des symboles purifiés, et pourtant incapable de rendre compte de l'enrichissement du savoir humain provenant de la pénétration scientifique du *factum* dans ses divers niveaux. Certes, Vico trouve nécessaire de retourner à l'approfondissement du *factum* à l'intérieur du monde humain, et ainsi de retourner à l'utilisation sociale de la science. Toutefois la théorisation de ce retour ne peut cacher l'absence d'une rupture effective en ce qui concerne la fondation de la science. Par ailleurs, notre propos a été seulement de montrer que la question de la théologie naturelle, telle qu'elle avait été imposée par Vico, demeure dans la ligne de cette conscience critique qui anime la philosophie du déisme, et que (à l'exception des limites mentionnées ci-dessus) il ne suffit pas de petits détours imposés par la „discipline italique” pour faire oublier que le cours de l'histoire proposé par Vico met en relief et conceptualise le processus de l'universalisation de l'homme que la société bourgeoise de son temps (et non seulement Vico lui-même) dut toutefois maintenir dans les bornes d'une théologie naturelle.

⁶⁶ *Ibid.*, vol. II, pp. 160—61.