

The background of the cover is an abstract painting. It features broad, horizontal brushstrokes in shades of warm colors: light beige, pale yellow, soft pink, and muted red. The lower portion of the painting transitions into cooler tones, including shades of grey, blue, and green, suggesting a horizon or a change in atmosphere. The overall texture is visible, with the brushwork being quite expressive and somewhat blurred.

**Max Horkheimer**

**Les débuts  
de la philosophie  
bourgeoise**

**PETITE BIBLIOTHÈQUE PAYOT**

*Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert*

**Max Horkheimer**

**Les débuts  
de la philosophie  
bourgeoise de l'histoire**

suivi de

**Hegel et le problème  
de la métaphysique**

Traduit de l'allemand  
par Denis Authier

**Petite Bibliothèque Payot**

La première édition de ce livre a été publiée dans la collection « Critique de la politique » dirigée par Miguel Abensour aux Éditions Payot.

TITRES ORIGINAUX :

Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie.  
Hegel und das Problem der Metaphysik.

© 1970, S. Fischer Verlag.

© 1974,1980, Éditions Payot pour la traduction française.

© 2010, Éditions Payot & Rivages pour la présente édition de poche,  
106, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris.c#s



## AVANT-PROPOS

Le présent écrit contient quelques études que l'auteur rédigea en vue de sa propre édification. Leur ambition n'est pas d'aboutir à de nouveaux résultats d'ordre philologique. L'auteur est convaincu que la réflexion actuelle sur l'histoire est incluse elle aussi à l'intérieur de rapports historiques dont les racines plongent bien avant le présent. Certains points de vue traditionnels apparaissant comme fondamentaux pour la compréhension de la situation actuelle des problèmes en philosophie de l'histoire, l'auteur – afin d'en retirer des enseignements réellement utilisables – est donc allé les rechercher dans des formations idéologiques particulièrement importantes de la première époque bourgeoise.

Cependant la publication de ce travail peut avoir une certaine valeur. Même si les idées qui sont à la base de notre conception de l'histoire ne sont pas suffisamment développées dans ce livre, les problèmes y sont, précisément en raison du but originel, présentés et discutés, dans leurs grandes lignes, en fonction du présent.

Ainsi l'analyse de la conception psychologique de l'histoire, développée à propos de Machiavel, peut contribuer non seulement à la compréhension de certaines théories modernes de l'histoire, influencées par la psychologie, mais aussi à l'examen de certaines questions d'anthropologie philosophique.

Les objections qu'a soulevées la conception de

Machiavel se rattachent essentiellement au concept de société ; c'est de cette dernière qu'il est question dans la Doctrine du droit naturel de Hobbes, dont les idées de base se retrouvent encore dans beaucoup de théories juridiques et politiques contemporaines. Le système de Hobbes signale même le problème de l'idéologie, fonction déterminée dans la lutte sociale, aujourd'hui au centre de la discussion philosophique et sociologique.

L'idéologie produit l'apparence de l'ordre « vrai » et juste de l'existence ; l'utopie au contraire en est le rêve. Elle intervient implicitement dans tout jugement philosophique sur la société humaine. Idéologie et utopie doivent être conçues comme attitudes de groupes sociaux ; mais pour parvenir à cette compréhension, il convient de considérer l'ensemble de la réalité sociale.

Cette idée de la dépendance nécessaire des sphères culturelles par rapport au développement de l'humanité est le thème central de la « nouvelle science » de Vico, et son morceau de bravoure, c'est lorsqu'il analyse la mythologie comme reflet des rapports politiques. Aujourd'hui la mythologie, non seulement comme forme idéologique de la conscience, mais aussi comme élément du problème que pose l'essence de la pensée primitive, a fixé de nouveau sur elle l'attention philosophique.

Ce qui est commun aux problèmes historico-philosophiques traités ici, ce n'est pas seulement leur signification actuelle, mais aussi le fait que, dans la forme primitive où ils sont envisagés, ils prennent leur

origine dans la même situation historique : la société bourgeoise en train de se libérer des entraves du système féodal. Ils sont reliés directement aux besoins, aux désirs, aux nécessités et aux contradictions déterminés de cette société. Aussi sont-ils caractérisés ici comme problèmes de la philosophie bourgeoise de l'histoire.

Max HORKHEIMER

FRANCFORT-SUR-LE-MAIN, JANVIER 1930.

À propos des notes : Conformément à ce que nous avons signalé dans l'avant-propos sur l'intention de ce travail, nous avons limité les notes au strict nécessaire. On ne trouvera donc aucune indication bibliographique sur les œuvres historico-philosophiques de nos auteurs ; on pourra se procurer ces renseignements dans les divers manuels consacrés à l'histoire des sciences politiques et de la philosophie. De même avons-nous en règle générale renoncé à citer d'après l'original ; au contraire, nous avons pris comme base de travail les traductions allemandes les plus facilement accessibles <sup>1</sup>.

1

Les notes de Horkheimer qui sont autre chose que de simples références aux œuvres citées sont suivies du signe (M. H.). Quant aux références, nous les avons adaptées, dans la mesure du possible, pour le lecteur français (N.d. T.).

# CHAPITRE I

## **Machiavel et la conception psychologique de l'histoire**

C'est à l'époque de la Renaissance que sont jetées les bases des sciences naturelles et physiques contemporaines. Ces sciences tendent à établir des régularités dans le cours de la nature en organisant l'expérience d'une manière systématique ; la connaissance de ces régularités doit permettre de provoquer ou d'empêcher, à volonté, certains effets ; en d'autres termes, d'élargir au maximum la sphère de la domination de la nature. Alors que le comportement intellectuel des hommes au Moyen Âge avait essentiellement pour but de connaître le sens et la fin du monde et de la vie, et s'était donc presque totalement épuisé dans l'interprétation de la Révélation et des autorités ecclésiastiques, les hommes de la Renaissance se mirent à s'interroger, non plus sur le but transcendant que l'on voulait dégager de la tradition, mais sur les causes de ce qui se passe ici-bas, causes à établir au moyen de l'observation sensible.

L'idée d'une certaine uniformité du cours naturel est donc une conviction qui appartient en propre à la nouvelle science. Des observations comme celle selon laquelle un corps en chute libre possède une certaine vitesse, ou la combinaison de deux substances en

produit une nouvelle qui présente d'autres propriétés que ses éléments, ou bien encore l'absorption d'une médecine élimine certaines manifestations infectieuses, n'ont de valeur pour la société que si les événements observés se répètent sans changements dans le futur, autrement dit : que si la formule de la chute libre reste la même, que si la combinaison des deux substances donne chaque fois le même résultat, que si le médicament, administré dans d'autres cas d'infection, continue de produire le même effet. On peut concevoir aussi vaguement que l'on voudra cette ressemblance des événements futurs avec les événements passés, on peut à loisir faire ressortir les différences individuelles propres à chaque cas particulier et souligner tant la possibilité d'influences contraires que la variabilité des conditions : la valeur des lois de la nature qui importent avant tout à la science moderne, fondée à l'époque de la Renaissance, dépend de la répétition future des cas pour lesquels les lois doivent jouer : elle dépend donc de la possibilité d'appliquer ces lois (1). Pour la science de la Renaissance, la possibilité de lois naturelles et, par la même occasion, la domination de la nature apparaissent comme logiquement dépendantes de la présupposition d'un cours régulier de la nature.

L'idée de l'uniformité se trouve à la base de la formation de la physique et de la chimie, de l'introduction des méthodes mathématiques dans ces sciences, de l'apparition d'une anthropologie et d'une médecine scientifiques. Mais cette idée de base n'est pas elle-même scientifiquement démontrable ; c'est

une hypothèse projetée sur le futur. Le positivisme du XIX<sup>e</sup> siècle s'est efforcé de démontrer qu'il s'agit d'un simple fait d'expérience en recourant au raisonnement suivant : non seulement nous pouvons observer partout la reproduction de telles régularités, mais nous pouvons faire, à n'importe quel point du temps, la constatation qu'un processus qui partout et toujours s'est déroulé d'une certaine façon avant cet instant se déroule après de la même façon : donc nous avons démontré, de manière inductive, la thèse de l'uniformité (2). Ce faisant, on ne voit pas que cette démarche conceptuelle n'est elle-même probante que si l'on suppose au départ la validité de la proposition à démontrer. L'uniformité de la nature dans le passé ne fonde la proposition de son uniformité dans le futur que si l'on admet que le futur correspondra au passé ; mais par là, on suppose démontré ce qui justement est en question. Cette hypothèse ne saurait non plus se fonder sur quelque « loi de nature » que ce soit, ni non plus sur une approche de type mathématique. Les mathématiques traitent de pures possibilités ; or, c'est le monde réel qui est concerné par l'hypothèse de l'uniformité. Il est certain que l'absence de cette présupposition rendrait impossible le concept de nature particulier tel qu'il a été élaboré par la nouvelle ère, essentiellement dans les sciences mécaniques qui utilisent les mathématiques. La science de la société bourgeoise est, à son origine, inséparable du développement de la technique et de l'industrie ; il est absolument impossible de la comprendre si l'on ne tient pas compte de la domination de cette société sur

la nature.

Mais cette société ne repose pas seulement sur la domination de la nature au sens strict, sur l'invention de nouvelles méthodes de production, sur la construction de machines, sur l'obtention d'un certain niveau d'hygiène ; elle se fonde tout autant sur la domination d'hommes par d'autres hommes. L'ensemble des moyens qui conduisent à cette domination et des mesures qui servent à son maintien s'appelle la politique. Le grand mérite de Machiavel est d'avoir reconnu, à l'aube de la nouvelle société, la possibilité d'une science de la politique correspondant dans ses principes à la nouvelle physique et à la nouvelle psychologie, et d'en avoir exprimé, de façon simple et précise, les traits fondamentaux. Nous n'avons pas ici à rechercher dans quelle mesure Machiavel était conscient de cette analogie, ni à enquêter sur les mobiles qui le poussèrent à lire les auteurs antiques ou les savants de son époque, car son projet est exposé ouvertement : dans la société réelle, des hommes sont dominés par d'autres hommes ; en effectuant des observations et en étudiant systématiquement les faits, on doit acquérir les connaissances qui permettent de conquérir le pouvoir et de le garder. C'est ce sens et aucun autre – si l'on fait abstraction de ses essais artistiques – qu'ont tous ses écrits : non seulement son ouvrage principal, les Discours sur la première décade de Tite-Live, et son écrit célèbre, Le Prince, que l'on peut considérer comme une section indépendante de l'ouvrage principal, mais aussi son excellente Histoire de

Florence (3).

Le savant, voulant découvrir des séries qui correspondent à des lois, tient en général tous les faits à sa disposition immédiate. Abstraction faite de certains problèmes d'astronomie, de géologie et de certaines autres branches des sciences naturelles, il est en mesure de fournir en quantité illimitée les objets de son observation. En règle générale, il peut provoquer lui-même les réactions en laboratoire ; ses concepts et ses théorèmes reposent pour la plupart sur sa propre expérience sensible ou, pour le moins, sur une expérience renouvelable par principe. La physique et la chimie, ainsi que la psychologie et la médecine, trouvent leurs objets d'observation donnés dans la réalité présente et, dans une large mesure, peuvent librement réaliser toutes les expériences qu'elles veulent. Au contraire, les matériaux de la science de Machiavel sont fournis avant tout par le passé. Il convient certes de rappeler que Machiavel, en sa qualité de haut fonctionnaire de la ville de Florence, l'un des Etats les plus avancés de l'époque, a pu observer d'importants événements politiques aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'Italie. Le moment où il tombe en disgrâce et toute la période où il s'efforce d'acquérir une nouvelle influence coïncident avec des mouvements sociaux d'une importance non négligeable. Ses ouvrages montrent qu'il a mis une rigueur extrême à observer son époque ; mais, pour l'essentiel, c'est à l'histoire qu'il doit s'en remettre. Le passé, plus que le présent, est la source où le savant de la politique doit aller puiser les exemples qui lui

permettront d'établir des régularités. Lorsque Machiavel, Tite-Live à la main, explore l'histoire romaine, il y cherche les lois éternelles de la domination des hommes.

Le principe de l'uniformité du cours des choses ne saurait donc être séparé de ce projet de Machiavel. Si les groupes humains réunis dans les États présents et futurs devaient réagir d'une autre façon que par le passé, si les passions des hommes, qui commandent ces réactions, devaient ne pas rester les mêmes, alors tous les écrits de Machiavel manqueraient le but que leur assigna leur auteur ; et, pour lui, sa propre science ne serait plus qu'un rêve. Cette conception pragmatique fournit aussi la forme extérieure des écrits de Machiavel. Comme celui qui ouvre son ouvrage principal, les Discours, peut le vérifier, c'est la plupart du temps le rappel d'un événement relaté par Tite-Live qui constitue le point de départ de chaque chapitre ; à la suite de quoi, un théorème général est dégagé, d'ordinaire après examen d'autres exemples, tirés de l'histoire ancienne ou moderne. Dans Le Prince, Machiavel pose, un par un, des problèmes politiques particulièrement importants pour un prince ; chaque problème est traité dans un petit chapitre, en général aussi à partir d'exemples. Quant à l'Histoire de Florence, c'est un unique exemple : un recueil de mémoires, de matériaux pouvant servir à la politique future.

L'affirmation de l'identité de nature des hommes est ainsi formulée dans les Discours : « Tous les hommes naissent, vivent et meurent en suivant toujours les

mêmes lois (4). » La théorie de l'invariabilité de la nature humaine détermine toute son œuvre. « Quiconque compare le présent et le passé, voit que toutes les cités, tous les peuples ont été toujours et sont encore animés des mêmes désirs, des mêmes passions. Ainsi il est facile, par une étude exacte et bien réfléchie du passé, de prévoir dans une république ce qui doit arriver, et alors il faut, ou se servir des moyens mis en usage par les anciens, ou, n'en trouvant pas d'usités, en imaginer de nouveaux, d'après la ressemblance des événements (5). » On peut lire à un autre endroit, toujours dans les Discours : « Les hommes sages disent avec raison que, pour prévoir l'avenir, il faut consulter le passé, parce que les événements de ce monde présent trouvent toujours dans le passé leur juste pendant. Accomplis par des hommes qui sont et qui ont toujours été animés des mêmes passions, ils doivent nécessairement avoir les mêmes résultats (6). » Machiavel tient pour incultes et bornés ceux qui considèrent ses moyens comme inhabituels et qui ne veulent pas croire que l'on puisse imiter le passé en le transposant dans le futur : « Comme si le ciel, le soleil, les éléments et les hommes eussent changé d'ordre, de mouvement et de puissance, et fussent différents de ce qu'ils étaient autrefois (7). »

Ici s'annonce une question qui a toujours préoccupé ceux qui étudient Machiavel : à qui sert la science de la politique ? Qui, d'après Machiavel, doit dominer les hommes ? Ou bien encore – en donnant à la question une dimension plus historico-philosophique – quelle

forme de domination, c'est-à-dire, pour Machiavel, quelle forme d'État, s'est révélée la meilleure dans l'histoire ? À moins que cette forme soit encore à créer, et dans ce cas quelle est-elle ? Il existe sur l'opinion de Machiavel les conceptions les plus disparates, et toutes semblent avoir pour elles des arguments de poids. Dans le livre du Prince, qu'il dépose aux pieds d'un Médicis, il prône la monarchie sous sa forme la plus brutale comme le seul moyen d'unifier l'Italie. Dans les Discours au contraire, c'est la république qu'il considère comme la meilleure forme d'État, et là non plus sans la moindre ambiguïté, puisqu'il va même jusqu'à exprimer des sympathies démocratiques.

Quoi qu'il en soit, Machiavel est de l'avis qu'aucune forme d'État ne peut subsister à la longue. Dans le passé, les divers types de gouvernements se sont toujours succédé les uns aux autres, et il en sera de même à toutes les époques. Il y a un cycle déterminé, qui se déroule avec une régularité naturelle. La forme du gouvernement originelle, produite par la réunion des hommes vivant de manière dispersée, est la monarchie : elle naît du choix du plus fort, et, plus tard, du plus intelligent et du plus juste. Dès que la nomination des princes est déterminée par l'hérédité, la monarchie dégénère en tyrannie : révolutions, émeutes et conspirations contre les princes en sont la conséquence. Au début, la masse n'est pas l'instigatrice des désordres ; ce sont au contraire les plus puissants et les plus généreux qui mettent un terme à la tyrannie et constituent un régime

aristocratique. Mais leurs fils sont eux aussi incapables de conserver le pouvoir à la longue, car de tout temps « on les vit se livrer à la rapine, à l'ambition, au rapt des femmes, et, pour satisfaire leurs passions, employer même la violence. Ils firent bientôt dégénérer le gouvernement des meilleurs en une tyrannie du petit nombre (8) ». Ils sont renversés et la démocratie est instaurée. Mais celle-ci tend à tomber dans un « état de licence », et à se dissoudre dans l'anarchie ; le peuple alors ne peut être de nouveau sauvé que par un individu énergique, un dictateur, un monarque. Et le cycle recommence. Il n'est évidemment pas nécessaire que la série complète, voire même sa répétition, ait lieu à l'intérieur du même État : « Mais cela vient de ce que leur durée [des États] n'est pas assez longue pour qu'ils puissent subir plusieurs fois ces changements avant d'être renversés (9). » Des États puissants s'écroulent ou tombent sous la coupe d'États voisins ; mais ces événements ne contredisent pas, bien au contraire, le cycle des formes de gouvernement, tel que Machiavel l'a décrit, s'inspirant de Polybe.

« L'effet le plus ordinaire des révolutions que subissent les empires est de les faire passer de l'ordre au désordre, pour les ramener ensuite à l'ordre. Il n'a point été donné aux choses humaines de s'arrêter à un point fixe lorsqu'elles sont parvenues à leur plus haute perfection ; ne pouvant plus s'élever, elles descendent ; et pour la même raison, quand elles sont tombées au plus bas du désordre, faute de pouvoir tomber plus bas, elles remontent ; ainsi vont-elles successivement

du bien au mal et du mal au bien. La vertu engendre le repos, le repos l'oisiveté, l'oisiveté le désordre, et le désordre la ruine des États ; puis bientôt, du sein de leur ruine, renaît l'ordre, de l'ordre la vertu, et de la vertu la gloire et la prospérité (10). » On peut créer la meilleure des formes de gouvernement que l'on voudra, cela ne l'empêchera pas de disparaître un jour ; chacune porte en elle les germes de son déclin. Machiavel discute les avantages et les inconvénients de chaque forme de gouvernement. Il n'a finalement accordé à aucune d'entre elles une préférence inconditionnelle. Cependant il n'hésite au fond qu'entre république et monarchie, et rejette l'aristocratie pour des raisons que nous verrons plus bas. Du reste il déclare : « Établissez donc une république là où existait l'égalité ou bien là où elle a été introduite ; et au contraire, établissez un principat là où il existe une grande inégalité, autrement votre ouvrage sera vicieux et peu durable (11). »

Machiavel déclare donc lui-même que ses conseils s'adressent aux princes et aux républicains : il discute avec un sérieux égal tant les intérêts des princes que les mesures qu'ont à prendre leurs adversaires pour les renverser – et cela bien souvent à l'intérieur du même chapitre. Il accorde ses conseils aussi bien à un gouvernement donné qu'à ceux qui conspirent contre lui. S'il procède ainsi, est-ce parce que le jeu des forces est la seule chose qui lui importe dans la vie de la société ? Se serait-il laissé dominer par la lutte pour le pouvoir comme expression la plus intense de la vie, lorsque, emporté par les luttes politiques de son

temps, il entreprit d'en rechercher les lois, insoucieux de tous les résultats, mû par le seul intérêt de sa passion ? C'est bien ainsi que certains ont compris Machiavel, sous l'influence de la philosophie moderne de l'existence. Ce que l'ardente propagande pour l'indépendance de l'Italie, contenue dans le dernier chapitre du Prince, semble mettre au premier plan, c'est la joie qu'on lui suppose éprouver devant le grand déploiement de force vitale, et non le mobile concret. Mais une telle conception, quand bien même elle ne serait pas complètement erronée, du point de vue psychologique aussi, méconnaît le sens objectif de la pensée de Machiavel.

Malgré toutes les contradictions apparentes, il n'existe chez Machiavel qu'une seule échelle des valeurs, pour lui naturelle et allant de soi ; il ne la remet jamais en question et l'exprime sans aucune équivoque. Ce n'est pas pour eux-mêmes que cet écrivain conseille monarques et gouvernements républicains ; ce qu'il a voulu promouvoir, c'est la puissance et la grandeur, l'affermissement de l'État bourgeois en tant que tel. Dans tous les commentaires, il est largement question, jusque dans les moindres détails, des événements politiques dans l'Italie de Machiavel ainsi que de sa participation personnelle à la politique, mais on parle peu du résultat théoriquement le plus important de ses expériences. Exprimé en termes précis, ce résultat consiste à avoir compris que la prospérité de l'ensemble dépend du développement des relations sociales (Verkehr), de la suppression des entraves au développement des capacités bourgeoises

dans le commerce et l'industrie, du libre jeu des forces économiques – cette évolution de la société ne pouvant être assurée que par un puissant pouvoir d'État. Cette leçon, il ne l'a pas seulement tirée de son activité diplomatique et de sa participation aux guerres intestines de Florence ; il croyait en trouver la confirmation dans toute l'histoire, avant tout dans la période d'apogée de l'ancienne Rome. La politique n'est pour Machiavel la tâche la plus noble du penseur que dans la mesure où l'État est la condition du développement, au sens bourgeois, de l'individu et de la collectivité.

L'un des concepts déterminants de sa science est la vertu. Beaucoup de choses ont été écrites sur la signification de ce terme, et à juste titre car on touche là à un point très important de la pensée historique de Machiavel. Le concept de vertu a joué un rôle décisif dans l'histoire de la philosophie. Ses changements de sens sont difficiles à exposer : le sens qu'il revêt à un moment donné doit être toujours interprété en fonction de l'ensemble des rapports qui conditionnent l'existence de l'époque déterminée. De façon générale, on cerne au mieux son contenu si l'on s'en tient à ce qui suit : *virtus* (virtù, vertu) indique l'ensemble des qualités qui, dans la sphère où le concept est employé, sont vivement désirées et considérées comme bienséantes. Un homme qui possède la *virtus*, est un homme « bien », un homme tel qu'on doit l'être. L'esprit politique et militaire des Romains qui laisse le travail commun à l'esclave est tout autant « *virtus* » que plus tard l'humilité chrétienne. Le concept de

Machiavel, à l'égal du concept classique, exprime la noblesse et la bravoure, mais il inclut aussi l'élément moderne du travail et de l'habileté au gain. Machiavel abhorre les « gentilhommes », non seulement parce qu'ils s'opposent aux réformes, parce que en freinant la formation d'autorités centrales et de grands États ils sont un obstacle au déploiement de la bourgeoisie en général, mais aussi parce qu'ils ne s'acquittent d'aucun travail au sens bourgeois du terme. « Pour expliquer ce que j'entends par gentilhomme » – peut-on lire dans les Discours –, « je dirai qu'on appelle ainsi tous ceux qui vivent sans rien faire, du produit de leurs possessions, et qui ne s'adonnent ni à l'agriculture, ni à aucun autre métier ou profession. Ces hommes sont dangereux dans toutes les républiques et dans tous les États ; mais on doit redouter par-dessus tout ceux qui, outre les avantages que je viens de détailler, commandent à des châteaux et ont des vassaux qui leur obéissent (12). Celui qui veut établir une république ne peut y parvenir que s'il a auparavant « exterminé tous les nobles (13) ». Une bonne forme d'État possède de la « vertu » si elle réalise les conditions pour que ses citoyens puissent y développer leur vertu. Ils doivent être des hommes conscients d'eux-mêmes, forts, sans entraves, ils doivent donc posséder les attributs qui, dans le cadre des rapports de l'époque, devaient être ceux d'un grand entrepreneur, d'un marchand, d'un navigateur, d'un banquier. C'est de l'épanouissement de ces métiers que dépend pour Machiavel la prospérité générale. Sa profonde clairvoyance politique est démontrée par le

fait que la condition des progrès sociaux de la Renaissance a été effectivement constituée par l'ascension de la classe bourgeoise. Arrivés à ce point, nous pouvons comprendre ce que Machiavel a à voir avec le machiavélisme, entendu couramment comme cynisme politique extrême, comme manière d'agir dépourvue de toute « moralité ». Machiavel exige la soumission de tous les scrupules à ce qui lui apparaît comme le but suprême : la réalisation et le maintien durable d'un État fort et centralisé comme condition de la prospérité bourgeoise. Si l'on veut résumer le contenu du Prince et des Discours dans la formule : la fin justifie les moyens, encore faut-il préciser au moins que cette fin est l'instauration du meilleur des mondes possibles. Pour Machiavel, la religion et la morale devaient se soumettre à ce but suprême de l'action humaine ; et c'est en son nom seul que l'on peut recourir au mensonge et à la fourberie, à l'hypocrisie, à la cruauté et au meurtre.

En fait, les moyens de dominer les hommes que Machiavel recueille dans l'histoire ont toujours été utilisés en politique, mais en général ils ne visaient nullement ce but suprême. Lorsque dans le célèbre huitième chapitre du Prince Machiavel explique que le prince peut violer des traités, qu'il n'a pas à tenir sa parole, lorsque l'auteur montre que de tout temps la religion a servi à maintenir tranquilles les classes sociales dominées, lorsque dans cette optique il compare cyniquement les avantages respectifs de la religion chrétienne et de la religion païenne, lorsqu'il signale l'extermination de groupes humains entiers

comme un autre moyen approprié dans certaines circonstances, bref, lorsqu'il montre que les biens les plus sacrés, comme les crimes les plus atroces, ont de tout temps été des moyens aux mains des gouvernants, il a par là formulé une doctrine historico-philosophique grosse de significations. Son erreur, que l'époque suivante, avec la doctrine de la raison d'État, ne fera que rendre plus grossière, consiste à avoir justifié également pour le passé et pour le futur des moyens de domination qui, à son époque, et dans son pays, étaient des conditions sine qua non de la montée de la bourgeoisie. Le fait d'attribuer une valeur éternelle à ce qui n'a qu'une validité momentanée est un défaut spécifique de la nouvelle philosophie de l'histoire.

Ces moyens, qui jusqu'ici étaient appliqués de manière surtout instinctive, Machiavel veut que les gouvernants s'en servent désormais consciemment. Mais ici Machiavel se laisse emporter par ce naïf plaisir de la découverte, si développé chez les hommes de la Renaissance, et il en néglige le principe le plus important quant à l'application de ces moyens : le camouflage, le secret, l'illusion. La religion ne saurait être utilisée comme moyen politique si elle se présente explicitement comme tel ; les crimes n'apportent rien aux gouvernants si on les analyse publiquement comme leur instrument nécessaire. Malgré toutes les analogies de structure entre la science de Machiavel et les sciences naturelles et physiques, dont les bases ont été jetées également durant la Renaissance, ces sciences se révèlent profondément différentes quand

on passe à leur application. Lorsque le savant expose ouvertement les lois qu'il a découvertes, il n'a rien à redouter quant à leur possibilité d'application. Mais les rapports établis par Machiavel ne peuvent être exploités efficacement que s'ils sont présentés comme des calamités propres au passé et que si l'on nie leur persistance dans la réalité présente. Ce qui a enthousiasmé le philosophe et homme d'État Bacon et quelques siècles plus tard Hegel – à savoir que Machiavel exprime ce qui est et non ce qui devrait être selon une quelconque opinion personnelle ou selon les préjugés dominants – contredit au fond le dessein propre à Machiavel. Quand Frédéric II eut achevé son Antimachiavel, un grand philosophe lui aurait dit : « Sire, je pense que la première leçon que Machiavel eût donnée à son disciple, c'eût été de réfuter son ouvrage(14). »

Si Machiavel annonce l'État fort avec autant de passion, c'est qu'il croit fermement dans la possibilité du progrès intellectuel et moral. Le progrès de la civilisation, et même sa naissance, sont, selon sa conception, matériellement conditionnés. « Les hommes ne font le bien que forcément ; mais dès qu'ils ont le choix et la liberté de commettre le mal avec impunité, ils ne manquent de porter partout la turbulence et le désordre. C'est ce qui a fait dire que la pauvreté et le besoin rendent les hommes industrieux et que les lois font les gens de bien (15). » L'ensemble des rapports d'existence basés sur le travail ne remonte pas en dernière instance à une origine idéale ; ils sont l'effet de la nécessité matérielle. La moralité

elle-même ne provient pas d'intentions culturelles innées, elle ne se fonde nullement sur un quelconque instinct moral ; mais elle est un produit dérivé des rapports sociaux, déterminés par la nécessité. Est morale une action qui correspond aux lois et aux coutumes qui sont en vigueur dans une société civilisée. Ni l'humanité dans son ensemble, ni l'individu n'apportent avec eux en naissant la tendance à la noblesse d'âme, à la bienséance, à la bonté, à la justice ; ce qui existe, ce sont des rapports de cause naturels : la formation de la morale et son contenu particulier sont déterminés à chaque période par les besoins changeants de l'évolution sociale. Le degré de vertu est ce qui mesure le niveau général atteint par la civilisation humaine ; et actuellement, la vertu, c'est la liberté bourgeoise.

Les progrès de la civilisation, selon Machiavel, ont été jusqu'ici favorisés d'une manière décisive par les luttes entre les classes sociales. Ces luttes, qu'il a vues se dérouler essentiellement sous la forme de guerres civiles, n'ont, selon lui, rien de funeste, car elles sont une condition essentielle de l'ascension vers un monde meilleur. La forme de lutte de classes dont il a fait l'expérience la plus vive est celle des rivalités sanglantes entre les nobles et les bourgeois. « Je soutiens à ceux qui condamnent les querelles du Sénat et du peuple qu'ils condamnent ce qui fut le principe de la liberté, et qu'ils sont beaucoup plus frappés des cris et du bruit qu'elles occasionnaient sur la place publique que des bons effets qu'elles produisaient. Dans toute république, il y a deux partis – celui des grands et celui

du peuple ; et toutes les lois favorables à la liberté ne naissent que de leur opposition (16). » Dans l'avant-propos à l'Histoire de Florence, Machiavel déclare : « Aucun exemple, à mon gré, ne prouve mieux la puissance de notre cité que celui de nos dissensions, qui auraient suffi pour anéantir un État plus grand et plus puissant, tandis que Florence parut toujours y puiser de nouvelles forces (17). » Et, à propos des moyens utilisés par la plèbe romaine dans ces luttes, il fait dire à ses contradicteurs : « Mais quels étranges moyens ! Quoi, entendre sans cesse les cris d'un peuple effréné contre le Sénat et du Sénat déclamant contre le peuple ; voir courir la populace en tumulte par les rues, fermer ses boutiques, et même sortir de Rome en masse (18) ! » Mais, ajoute-t-il, si ce sont « des choses qui épouvantent encore rien qu'à les lire », elles n'en sont pas moins nécessaires dans la vie d'un État. « Les soulèvements d'un peuple libre sont rarement pernicieux à sa liberté. Ils lui sont inspirés communément par l'oppression qu'il subit ou par celle qu'il redoute (19). » Des institutions meilleures et libérales sont pour lui la conséquence habituelle de semblables mouvements.

Mais Machiavel envisage d'autres luttes : celles entre la noblesse et le prince, et surtout entre le popolo, c'est-à-dire la bourgeoisie, et la plebe : les ouvriers employés dans les manufactures, les ports et la navigation, ainsi que les pauvres hères sans travail qui s'agitent dans les villes et les campagnes de la Renaissance. Il s'agit des premiers débuts du prolétariat moderne. « À Florence, ce furent d'abord

les nobles qui se divisèrent entre eux ; puis les nobles et le peuple, et en dernier lieu le peuple et la populace : il arriva même plusieurs fois que le parti demeuré vainqueur se divisa en deux nouveaux partis. De ces divisions naquirent autant de meurtres, d'exils, d'extinctions de famille qu'on en vit jamais naître dans aucune des villes dont l'histoire a gardé le souvenir (20). » Dans l'Histoire de Florence, Machiavel décrit minutieusement un mouvement que des ouvriers de la laine et d'autres corporations avaient déclenché pour des réformes et des augmentations de salaires. Il fait parler l'un d'entre eux, « plus hardi et plus éclairé » ; il est dit entre autres dans son discours : « Il me semble que nous marchons à une conquête certaine ; car ceux qui pourraient s'opposer à nos projets sont riches et désunis : leur désunion nous donnera la victoire ; leurs richesses, quand nous les posséderons, sauront nous la conserver. Ne vous laissez point imposer par l'ancienneté de leur rang, dont ils se feront une arme contre vous. Tous les hommes ayant une même origine sont tous également anciens, et la nature les a tous formés sur le même modèle. Mettez-vous nus, nous paraîtrons tous semblables ; revêtez-vous de leurs habits, et eux des nôtres, et, sans aucun doute, nous paraîtrons les nobles et eux le peuple ; car ce n'est que la richesse et la pauvreté qui font la différence. Je suis vraiment affligé lorsque je vois beaucoup d'entre vous se reprocher, dans leur conscience, ce qu'ils ont fait, et vouloir s'abstenir de nouvelles entreprises : certes, s'il en est ainsi, vous n'êtes pas les hommes que je croyais que vous dussiez

être, et vous ne devez craindre ni les remords ni l'infamie ; car il n'y a jamais d'infamie pour les vainqueurs, de quelque manière qu'ils aient vaincu. Nous ne devons pas faire plus de compte des reproches de la conscience, parce que, partout où existe, comme chez nous, la peur de la faim et de la prison, celle de l'enfer ne saurait trouver place. Si vous examinez les actions des hommes, vous trouverez que tous ceux qui ont acquis de grandes richesses, ou une grande autorité, n'y sont parvenus que par la force ou par la ruse ; et qu'ensuite tout ce qu'ils ont usurpé par la fourberie ou la violence, ils le recouvrent honnêtement du faux titre de gain, pour cacher l'infamie de son origine. Ceux qui par trop peu de prudence ou trop d'imbécillité n'osent employer ces moyens, se plongent chaque jour davantage dans la servitude et la pauvreté ; car les serviteurs fidèles restent toujours esclaves, et les bons sont toujours pauvres (21). »

Machiavel a donc connu et décrit les différents types de lutte de classes à son époque. Malgré les sacrifices qu'elles réclament, elles sont pour lui, observateur de l'histoire universelle, une condition nécessaire du développement humain. Les conditions extérieures de leur vie entraînent les hommes dans ces luttes violentes ; encore une fois, la nécessité se montre comme cause du progrès. Mais par là le sens de l'entreprise de Machiavel n'est-il pas remis en question ? Cette théorie matérialiste se concilie-t-elle avec sa conviction que la connaissance des lois historiques peut améliorer quelque chose ? Et les hommes sont-ils

capables en général d'intervenir consciemment dans le cours de l'histoire ? Dans Le Prince, Machiavel, comme toujours, dans un but pratique, se pose cette question : « Combien peut la fortune dans les choses humaines (22) ? »

Par « fortune », il entend tout ce qui ne dépend pas de la volonté des hommes. « Je n'ignore point que bien des gens ont pensé et pensent encore que Dieu et la fortune régissent les choses de ce monde de telle manière que toute la prudence humaine ne peut en arrêter ni en régler le cours : d'où l'on peut conclure qu'il est inutile de s'en occuper avec tant de peine, et qu'il n'y a qu'à se soumettre et à laisser tout conduire par le sort [...] en y pensant quelque fois moi-même, en partie je me suis laissé tomber en cette opinion. Néanmoins, ne pouvant admettre que notre libre arbitre soit réduit à rien, j'imagine qu'il peut être vrai que la fortune dispose de la moitié de nos actions, mais qu'elle en laisse à peu près l'autre moitié en notre pouvoir. Je la compare à un fleuve impétueux qui, lorsqu'il déborde, inonde les plaines, renverse les arbres et les édifices, enlève les terres d'un côté et les emporte vers un autre ; rien n'y peut mettre obstacle. Cependant, et quelque redoutable qu'il soit, les hommes ne laissent pas, lorsque l'orage a cessé, de chercher à pouvoir s'en garantir par des digues, des chaussées et autres travaux ; en sorte que, de telles crues survenant, les eaux se trouvent contenues dans un canal, et ne puissent plus se répandre avec autant de liberté et causer d'aussi grands ravages. Il en est de même de la fortune, qui montre surtout son pouvoir

là où aucune résistance n'a été préparée, et porte ses fureurs là où elle sait qu'il n'y a point d'obstacle disposé pour l'arrêter (23). »

Certes nous aurons toujours à compter avec les facteurs naturels ; même l'histoire de la technique dans laquelle l'homme se mesure avec la nature possède une logique propre que nous ne pouvons transgresser ; et la puissance de la nature ne pourra jamais être complètement éliminée. Mais elle est susceptible d'être domptée dans une large mesure. Cela ne vaut pas seulement pour la nature au sens strict – l'objet des sciences naturelles et physiques – mais aussi pour les processus qui se déroulent dans la nature sociale. Le cycle machiavélien des formes de gouvernement est aussi, dans son principe, une loi d'airain. On peut tenter d'abrèger les mauvaises phases et d'allonger les bonnes ; on peut entreprendre de créer une situation plus durable en combinant les formes de pouvoir, comme c'était le cas, selon Machiavel et son répondant antique Polybe, dans la république romaine (Consuls, Sénat, Tribuns du peuple), mais renverser le cycle, contrevenir au mouvement de l'histoire, c'est contribuer à sa propre perte. Machiavel pense « que celui-là soit heureux qui sait bien s'accommoder de son temps et malheureux celui qui ne procède pas en s'accordant avec lui (24) ». Ici, on trouve déjà en germe la doctrine hégélienne des grands hommes : ce qui distingue ces derniers des rêveurs (Phantasten), c'est qu'ils expriment et font ce qui correspond à leur époque, alors que le rêveur saute chimériquement par-dessus la réalité.

Machiavel a laissé à l'activité humaine une marge de liberté à l'intérieur de laquelle les décisions de la volonté peuvent influencer le cours de la nature et de la société. Y a-t-il chez les hommes quelque chose d'irréductible aux facteurs naturels, une faculté que l'on doit attribuer à une force transcendant la nature, à un absolu, à une grâce ou à un libre arbitre ? Contrairement aux courants protestants, le penseur de la Renaissance a répondu par la négative à cette interrogation. Lorsque Machiavel envisage la possibilité de prendre des décisions libres, il ne sous-entend nullement une instance extérieure au cours de la nature ; la volonté est tout autant conditionnée par des facteurs naturels, les instincts, les tendances naturelles contre lesquelles personne ne peut agir, que la chute d'une pierre est déterminée par la pesanteur. Bien qu'elle n'y soit pas fondée ni développée, on trouve déjà chez Machiavel l'idée philosophique de l'inclusion des instincts humains dans le grand mécanisme de la causalité. L'homme est un morceau de la nature et ne peut en aucune façon se dégager de ses lois. Il n'est libre que dans la mesure où il peut agir sur la base de ses propres décisions ; être libre ne signifie pas être affranchi des conditionnements naturels. Nous reviendrons sur ce sujet dans le prochain chapitre.

L'époque de Machiavel se caractérise par les débuts de l'absolutisme ; de grands hommes d'État, de grands princes régnant alors l'approuvèrent pleinement lorsqu'il comprit tout mouvement historique comme mouvement politique et que, pour assurer à la vertu le plus grand déploiement possible, il prôna l'État fort

comme la sagesse politique suprême de l'homme agissant dans l'histoire. Mais cette époque est aussi celle de la décadence des républiques italiennes ; la direction économique et par là culturelle revient aux grandes monarchies nationales ; dans ce contexte, l'œuvre principale de Machiavel, les Discours républicains, est de plus en plus délaissée et c'est Le Prince qui passe au premier plan. Au siècle des Lumières, c'est pour ainsi dire la seule œuvre lue de Machiavel ; mais si on le lit, c'est pour le rejeter aussitôt comme défense de la tyrannie et outrage à la justice et à l'humanité. Machiavel apparaît comme le défenseur du prince qui méprise les hommes, ne connaît aucune loi morale, règne par l'épée et le poison, manque à sa parole, protège la religion tout en la tenant pour fausse. Le défaut que la critique reproche encore aujourd'hui à Machiavel est l'indifférence morale. On l'accuse d'avoir distribué aux gouvernants des conseils immoraux et en outre d'avoir méconnu la force morale comme facteur de puissance politique. En fait, Machiavel n'a pas négligé le rôle de la moralité – mais à ses yeux, se demander si le caractère d'un individu est authentique ou non, s'il y a accord ou pas entre son apparence morale et son opinion personnelle, est une question complètement dénuée de sens. L'opinion (Gesinnung), tant qu'elle reste socialement sans effet, est rejetée avec indifférence par Hegel comme impuissance de l'individualité particulière et par Nietzsche comme futilité de la pure intériorité. Machiavel, pour qui la fondation d'un ordre social bon est le but suprême de

l'action historique, n'a pas à juger les caractères d'après leur moralité subjective mais d'après leur importance politique.

En fait, tant Machiavel que les critiques de sa « moralité » sont unis par un trait commun : ils surestiment le rôle historique du caractère. Machiavel, ses partisans et ses adversaires, Richelieu et Frédéric le Grand, Diderot et Fichte, sont tous d'accord sur un point : c'est de la nature des hommes au pouvoir et de rien d'autre que dépend la manière dont les hommes sont dominés : juste ou injuste, féroce ou clémente, fanatique ou tolérante. En dernière instance, tout revient pour les sujets à une propriété personnelle (dépendant certes de nombreuses conditions naturelles) : le caractère de celui qui gouverne. Selon Frédéric, les rois ont le pouvoir de faire le bien ou le mal, « pourvu qu'ils le décident » ; et, comme pour démontrer la validité de sa position, il énumère, à côté des Néron, des Caligula et des Tibère, les noms des bons empereurs romains, « les noms bénis de Titus, de Trajan et des Antonins (25) ». Si donc, au siècle des Lumières, des philosophes, et même des princes, condamnent les principes de Machiavel, c'est uniquement parce que les princes de cette époque, plus tardive, sont, pour des raisons fortuites, meilleurs que les souverains de la Renaissance et de l'époque baroque, véritables monstres-nés. D'après cette conception psychologique de l'histoire, ce sont justement les passions et les instincts des hommes qui déterminent le cours des choses, ce sont eux qui expliquent l'alternance de l'ordre et du désordre et le

cycle des formes de gouvernement. Les forces psychiques fondamentales sont pensées comme devant rester essentiellement les mêmes à toutes les époques ; elles sont conçues de manière a-historique, comme les autres forces naturelles. La différence des caractères des souverains apparaît comme différence dans l'assemblage des mêmes éléments psychiques, mais l'origine de cette dernière différence n'est pas expliquée, elle reste un produit du hasard. Les luttes réelles de l'histoire, de même que les représentations que les hommes se font, doivent être elles aussi expliquées principalement à partir de la différence de leurs caractères. Les caractères réagissent aux influences extérieures, au monde humain et extrahumain. Ainsi un prince clément répondra-t-il à la misère de ses sujets par des mesures sociales, un tyran par la violence despotique.

La physique et la psychologie expliquent l'ensemble de l'histoire humaine. « Je pense, écrit Machiavel dans une lettre (26), que la nature, de même qu'elle a donné aux hommes des visages différents, les a dotés aussi d'un esprit différent et d'idées différentes. D'où provient que chacun se comporte conformément à son esprit et à son idée. » Le défaut de la conception machiavélique de l'histoire revient à faire dépendre ce mode particulier « de penser et de sentir » de facteurs naturels historiquement invariables, sans tenir compte des transformations sociales. Conformément au sens de la nouvelle science, seul ce qui est relativement constant se prête à l'explication ; tant que les atomes furent considérés comme éléments invariants, ils

constituèrent l'ultime matériel explicatif de la physique. De même les caractères de l'homme sont-ils chez Machiavel l'ultime instance permettant d'expliquer le cours de l'histoire, parce qu'ils résultent d'éléments psychiques constants : les instincts et les passions immuables.

Mais cette conception est dogmatique. Elle ne voit pas que les éléments psychiques et physiques qui déterminent la constitution de la nature humaine sont partie intégrante de la réalité historique. Ceux-ci ne sauraient être considérés comme des entités fixes, restant égales à elles-mêmes, et que l'on pourrait toujours utiliser comme moyens d'explication en dernière instance. Les princes éclairés du XVIII<sup>e</sup> siècle ont assurément régné d'une manière plus humaine qu'Alexandre Borgia ou Louis XIV ; mais s'il est juste de dire que le roi d'Angleterre respecte ses sujets par humanité, il est tout aussi vrai qu'il est humain parce que ses sujets ont su se faire respecter. Le respect lui-même dépend des conditions historiques. Les rapports de forces réels à l'intérieur de l'État déterminent non seulement le comportement public d'un gouvernement, mais aussi son opinion personnelle ; et les rapports de forces eux-mêmes sont façonnés par l'ensemble de la vie sociale. A l'époque de la Renaissance, la bourgeoisie, pour renverser tous les obstacles au développement de son commerce, avait besoin d'un despote armé de tous les moyens du pouvoir ; et l'idéal qui lui correspondait a été esquissé par le premier philosophe de l'histoire. Au siècle des Lumières, la bourgeoisie était déjà si forte, elle avait

déjà, de par ses fonctions vitales pour la société, obtenu un tel pouvoir de fait qu'elle n'avait plus besoin de supporter l'arbitraire d'un despote, ou même seulement une cour un peu trop coûteuse. L'absolutisme avait déjà accompli sa fonction historique, le renversement de la féodalité, et instauré le nécessaire centralisme étatique. Un prince couronné de succès et qui se considère lui-même comme le premier serviteur de l'État est un produit et non une cause de la transformation sociale accomplie. À l'époque de la Renaissance, le règne d'un tel prince aurait connu une fin rapide.

Tout cela pourrait bien être admis par Machiavel et les partisans de la conception psychologique de l'histoire – mais avec une restriction décisive. Certes – pourraient-ils concéder – les temps changent, et donc les chances de réussite des divers types de caractères. Mais cela n'empêche pas que des hommes exactement semblables à ceux du XVIII<sup>e</sup> siècle aient existé durant la Renaissance ; la seule différence est qu'étant donné les conditions de l'époque, ils n'auraient pas pu intervenir, ils n'auraient eu aucune possibilité d'agir. « Comme les époques sont différentes, écrit Machiavel, et que l'ordre des choses varie, celui dont la manière d'agir est en accord avec son époque accomplit tous ses vœux et est heureux ; au contraire, celui qui par ses actions se sépare de l'époque et de l'ordre des choses est malheureux (27). » Mais cette concession même ne permet pas de sauver la doctrine de l'invariabilité de la nature humaine. Aucun Frédéric, aucun Voltaire n'a fleuri en cachette pendant la

Renaissance. Parmi les maîtres des corporations de la ville médiévale, on ne trouvera pas la figure moderne de l'entrepreneur et du chef de trust : cette personnalité n'aurait pas eu la moindre occasion de développer une activité qui lui corresponde ; il est impossible d'affirmer que les compagnons des corporations auraient déjà possédé, en quelque sorte à l'état latent, une conscience comparable à celle des actuels ouvriers d'industrie. Les analogies que l'on peut citer sont extrêmement vagues. Des caractères, séparés du temps, sont complètement irréels ; des Voltaire, des Frédéric, abstraits du contenu de leur vie au XVIII<sup>e</sup> siècle, ne sont plus que des ombres. De même, aucun César Borgia n'existe dans la Prusse de Frédéric ; assigner à tout aventurier noble déchu, qui finit sur le gibet, une « nature de Borgia » qui a mal choisi son époque, c'est peut-être une façon de parler, mais elle est vide de sens. Avec les rapports réels changent non seulement les institutions pratiques, les formes de gouvernement, les lois, mais aussi la nature humaine. Le fondement de tous les rapports humains, c'est-à-dire la manière dont les hommes se procurent leurs moyens d'existence, est soumis au changement, et ce mouvement est à l'origine des transformations dans le domaine spirituel : sciences, arts, métaphysique et religion.

Il est faux d'affirmer que, les temps changeant, la nature de l'homme reste la même. Ce n'est pas du caractère des gouvernants que dépend leur volonté de régner sur les hommes avec ou sans justice, par la cruauté ou par la douceur, en fanatiques ou en

tolérants. La doctrine de l'éternité de la nature humaine qui revient sans arrêt dans la philosophie de l'histoire de l'époque moderne, la doctrine de l'invariabilité des instincts et des passions, est une erreur. Il ne s'agit pas d'affirmer à l'opposé que les hommes appartenant à des époques et des civilisations diverses sont radicalement différents et qu'il est par conséquent impossible de parvenir à une compréhension adéquate des hommes des époques passées. Un tel agnosticisme historique conduirait à renoncer à toute compréhension de l'histoire. Il s'accompagnerait d'une doctrine psychologique affirmant l'existence de milieux humains et animaux particuliers, véritables mondes séparés, inaccessibles les uns aux autres. Mais on peut faire l'objection suivante à ce scepticisme historique extrême : un homme situé à un niveau de civilisation plus primitif ne peut qu'exceptionnellement concevoir ou prévoir une vie plus développée ; mais notre raison, avec son niveau d'organisation plus élevé, nous permet d'étudier avec succès ces hommes à la structure intellectuelle diverse, tout comme le simple fait que nous-même, dans des couches importantes de notre psychisme, conservons l'être primitif et réagissons bien souvent comme l'homme des époques antérieures du développement. Une autre raison encore nous permet de comprendre les hommes des autres civilisations : étant donné ce qu'est notre propre vie en société, un certain nombre d'idées, de sentiments et de buts ont un contenu identique chez eux et chez nous. Les formes sociales que nous connaissons furent toujours

organisées de telle manière que seule une minorité pouvait jouir de la culture du moment, tandis que la grande masse était contrainte de continuer à vivre dans le renoncement aux instincts. La forme de société imposée par les conditions extérieures fut jusqu'ici caractérisée par la scission entre la direction de la production et le travail, entre dominants et dominés. La volonté de justice par exemple, au sens d'égalité sociale – autrement dit, la volonté de dépasser ces oppositions –, doit donc forcément constituer un contenu de la conscience commun à toutes les époques jusqu'à aujourd'hui. La revendication de la justice, comme abolition des privilèges et instauration de l'égalité, part des couches dominées les plus basses. À l'opposé, les concepts de ceux qui dominent : mérite, noblesse, valeur de la personnalité, expriment la volonté de maintenir l'inégalité. Ces concepts ne sauraient disparaître qu'avec les bases sociales qui conditionnent leur existence. Mais sur le terrain des rapports sociaux jusqu'ici dominants, ils apparaissent facilement comme des traits éternels de la nature humaine.

L'erreur de Machiavel ne consiste pas seulement à avoir affirmé que les caractères des hommes intervenant dans l'histoire restent semblables ; il ignore également les relations existant entre les conditions sociales et le maintien ou la modification de certaines qualités psychiques. À l'exception de Hegel, aucune philosophie de l'époque moderne, ou presque, n'a échappé à l'erreur de Machiavel. Aujourd'hui la psychologie des profondeurs conçoit la vie psychique

de l'individu comme un développement conditionné par des situations extérieures. On a appris à voir dans la famille le plus important des facteurs externes ; mais la famille diffère selon l'époque historique et la position sociale de ses membres. Certains modes de réactions des hommes sont restés jusqu'ici relativement constants, cela ne fait aucun doute ; il n'en existe pas moins à l'heure actuelle la possibilité d'expliquer scientifiquement dans une large mesure la façon dont le caractère dépend des rapports sociaux dans lesquels un individu déterminé se trouve placé au départ et se développe. Il est donc impossible d'élaborer une anthropologie philosophique, c'est-à-dire une doctrine de la nature particulière à l'homme, une suite d'affirmations définitives sur l'Idée de l'homme, invariable et non altérée par l'histoire. Dans la mesure où de telles tentatives faites actuellement s'en tiennent strictement au niveau de la recherche et des résultats empiriques, sans méconnaître le caractère provisoire de ces résultats, elles ont le mérite d'élever la position des problèmes et les résultats au-dessus de la sphère de la science spécialisée, et de contribuer à orienter l'investigation des rapports réels. En outre, elles rendent notre esprit à même de déterminer la conception de l'homme qu'impliquent nos théories historiques et sociologiques. Nous ne pouvons parler de l'essence de l'homme que dans la mesure où elle s'extériorise. Des propos définitifs sur l'essence du réel contredisent, de par leur caractère définitif même, le caractère de probabilité que doit avoir tout pronostic portant sur des événements effectifs. Nous pouvons

aujourd'hui éviter la position ontologique de l'invariabilité de la psyché humaine sans pour autant renoncer à utiliser la psychologie comme élément d'explication historique.

Or la plupart de ceux qui critiquent Machiavel, loin de s'en prendre à son concept statique de l'homme, dénoncent ce qu'ils appellent son « naturalisme ». On lui reproche de considérer les événements historiques comme des processus naturels, de vouloir déduire tous les événements d'une façon étroitement causale, à partir de la nécessité matérielle et des dispositions naturelles des hommes engagés dans les luttes politiques. Mais c'est un argument qui ne supporte pas l'examen. Lorsqu'il s'agit du reste de l'univers en effet, personne ne niera que la tâche de la science consiste à expliquer tout processus qui s'y déroule comme découlant, selon des lois, de conditions déjà connues ; or, il est tout aussi justifié de tenter d'étudier les phénomènes historiques en fonction de leur enchevêtrement causal. Le reproche de naturalisme présuppose dogmatiquement une différence de méthode a priori dans le travail scientifique, selon qu'il s'applique à la nature ou à l'histoire. Fonder sa critique sur le concept de naturalisme – et en lui donnant ce sens-là – revient à s'opposer à toute étude féconde des rapports historiques. Le caractère apparemment inconditionné des actions humaines est à la légère transformé en un fait de substance – erreur assez semblable à celle que nous venons de mentionner dans la philosophie de Machiavel.

Le reproche de naturalisme, adressé à Machiavel,

n'est juste que dans un seul cas : si l'on veut dire par là que, s'inspirant d'un mode de concevoir les choses adapté essentiellement à la nature extrahumaine, il a simplifié les relations dialectiques entre cette dernière et la nature humaine. Chez Machiavel en effet, les hommes sont considérés comme des genres dans la nature, semblables à tout autre genre animal. Chaque individu, quel que soit le groupe ou l'époque à laquelle il appartient, est pris comme exemplaire de l'espèce homogène, de même que l'on peut toujours prendre une abeille ou une fourmi, ou même un atome, comme exemple de tous les autres individus de l'espèce. S'il est question de différences entre les individus, il ne s'agit que de différences naturelles au sens strict, de même que l'abeille ouvrière est différente du faux bourdon et qu'on ne peut prendre un individu particulièrement faible, malade ou anormal comme exemplaire régulier de l'espèce. Dans cette conception, les hommes entrent en scène comme des spécimens interchangeables d'une espèce biologique ; la matière organique et inorganique influe sur les individus, chacun d'eux réagit selon ses caractéristiques d'espèce et la somme des réactions individuelles constitue ensuite l'histoire. Le naturalisme ici consiste à faire découler les diverses réactions humaines du concept de l'individu isolé d'une espèce biologique, sans prendre en considération les moments où l'individu n'est pas déterminé à partir de la nature extrahumaine, mais à partir de la société en développement et des lois sociales qui y dominent. La société a ses propres lois, et sans l'étude de ces lois il

est aussi impossible de comprendre les hommes que de comprendre la société sans les individus et ces derniers sans la nature extérieure.

La conception purement biologique de l'homme s'accompagne toujours, et chez Machiavel aussi, d'une conception naturaliste de la nature : celle-ci est conçue essentiellement comme « ce qui entoure », comme ce qui détermine l'homme, et non comme nature déterminée, façonnée et transformée par l'homme. Ce que nous appelons la nature dépend doublement de l'homme : en premier lieu, l'humanité se développant, la nature est continuellement révolutionnée par la marche de la civilisation ; en second lieu, les éléments conceptuels eux-mêmes, qui nous fournissent le contenu du mot « nature », dépendent à chaque moment de l'époque où se trouve l'humanité. En d'autres termes, l'objet de la connaissance de la nature est conditionné, tout comme cette connaissance elle-même. L'acceptation naïve des lois naturelles et du concept de nature qu'elles déterminent comme point de départ absolu pour toutes les explications relève elle aussi de la conception naturaliste. Ce qui est nature dépend tout autant de la vie des hommes qu'inversement cette dernière dépend de la nature. Il en va de même pour le rapport individu-société ; il est impossible de connaître le contenu d'un de ces concepts sans connaître les déterminations de l'autre, et toutes ces déterminations, étant soumises à des modifications, ont elles-mêmes leur propre histoire. Il est à noter que certains développements de Machiavel esquissent un dépassement du naturalisme et tendent

à reconnaître l'existence de lois spécifiquement sociales : il s'agit en partie de sa théorie de l'alternance nécessaire des formes de gouvernements, en partie des chapitres où les luttes de classes sont présentées comme un facteur décisif pour le développement de la civilisation. Evidemment il n'a pas utilisé ces vues sur les tendances d'ensemble du mouvement social pour établir ses principes de base ; ce qu'il conçoit avant tout, ce sont des individus isolés ; il ne croit pas avoir besoin d'autres concepts pour expliquer le mouvement des classes et la vie politique en général.

\*

\* \*

1. La nouvelle science attribue certes une certaine valeur à la formulation de lois de la nature dont l'application dans le futur apparaît comme problématique ; mais ces lois n'ont de valeur qu'autant qu'elles permettent de trouver d'autres lois dont la réalisation elle-même n'est pas aussi limitée. (M. H.)

2. John Stuart Mill (System der deduktiven und induktiven Logik, Braunschweig, 1869, première partie, p. 363 ; A System of logic ratiocinative & inductive, 3<sup>e</sup> éd., Londres, 1851) indique cette affirmation comme « un exemple d'induction ». (M. H.)

3. I tre libri de' Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio (1531) ; Il Principe (1532) ; Dell' istorie Fiorentine (1532). Nous donnons les références en français à : Machiavel, Œuvres complètes, NRF « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1964, et à Machiavel, Le Prince et autres textes, Paris, UGE, coll. « 10/18 », 1965 (cette

anthologie contient presque tous les passages cités par Horkheimer). (N.d.T.)

[4.](#) NRF, p. 414.

[5.](#) NRF, p. 467.

[6.](#) NRF, p. 709.

[7.](#) NRF, p. 378; «10/18 », p. 118.

[8.](#) NRF, p. 385 ; « 10/18 », p. 120.

[9.](#) NRF, p. 386 ; « 10/18 », p. 121.

[10.](#) NRF, p. 1169; « 10/18 », p. 112.

[11.](#) NRF, p. 499; « 10/18 », p. 158.

[12.](#) NRF, p. 497; « 10/18 », p. 156-157.

[13.](#) NRF, p. 498; « 10/18 », p. 157.

[14.](#) Diderot, Œuvres complètes, Paris, 1876, t. XVI, p. 33.

[15.](#) NRF, p. 339; « 10/18 », p. 123.

[16.](#) NRF, p. 390; « 10/18 », p. 124.

[17.](#) NRF, p. 946; « 10/18 », p. 105.

[18.](#) NRF, p. 391 ; « 10/18 », p. 125.

[19.](#) NRF, p. 391 ; « 10/18 », p. 125.

[20.](#) NRF, p. 946; « 10/18 », p. 105.

[21.](#) NRF, p. 1088; « 10/8 », p. 111.

[22.](#) NRF, p. 365 ; « 10/8 », p. 77.

[23.](#) Ibid.

[24.](#) NRF, ibid. ; « 10/18 », p. 78.

[25.](#) Frédéric II le Grand, roi de Prusse, Anti-Machiavel ou Essai de critique sur «le Prince» de Machiavel, La Haye, 1740. Préface.

[26.](#) Machiavel, Lettres, t. II. Gallimard, 1955, p. 327.

[27.](#) Ibid., p. 327.

## CHAPITRE II

### Droit naturel et idéologie

Machiavel, le premier philosophe de l'histoire de l'époque moderne, est un pionnier de la société bourgeoise dans sa phase ascendante. Les principes de sa réflexion historique contribuent à hâter l'épanouissement de cette société, et c'est là leur valeur. À l'époque de Machiavel, l'unité de l'Italie était la condition nécessaire d'une bourgeoisie italienne concurrentielle ; mais le machiavélisme est également caractéristique de tous les pays où la société a besoin d'un gouvernement fortement centralisé pour éliminer les limites de l'économie médiévale et, avec elles, les vestiges de la féodalité. Afin de permettre l'établissement d'un système de relations économiques sans entraves, sûr et homogène, ce gouvernement doit vaincre toutes les résistances, renverser tous les obstacles et user d'une violence impitoyable, en passant par-dessus toutes les horreurs et toutes les misères humaines qu'engendre une période de transition ; en bref, il doit préparer le terrain pour l'implantation d'un ordre bourgeois sur le territoire le plus vaste et le plus autonome possible. Ce fut avec des principes machiavéliques que Richelieu créa en France l'État national unitaire. Napoléon, dont la fonction historique fut de restaurer l'ordre et la sécurité bourgeoise après les tempêtes de la Révolution française et qui, aussitôt cette tâche accomplie, fut lâché par la bourgeoisie française,

écrit un commentaire à Machiavel. Fichte, qui prônait la liberté et les modes de pensée bourgeois, est l'auteur d'un plaidoyer pour Machiavel ; quant à Hegel – dont la philosophie donna son expression idéologique la plus nette à la bourgeoisie allemande d'avant 1848, entravée de toute part dans son développement économique et politique –, non seulement il partage en fait avec Machiavel de nombreuses idées, mais il l'a lui aussi tenu en très haute estime. La vie de Hobbes, au contraire, coïncide avec la période où les bases d'un libre développement de la société bourgeoise sont jetées en Angleterre. Nous pouvons considérer sa philosophie de l'histoire – aussi bien comme effet que comme cause de la praxis – en opposition à Machiavel, lequel, au début du moins, n'exerça aucune influence effective dans son propre pays.

Hobbes naît en 1588, année qui voit l'anéantissement de l'invincible Armada. Fils d'un prédicateur d'Oxford à la culture modeste, il est lui-même l'un des plus importants philosophes de l'histoire moderne. Il étudie la philosophie de l'histoire d'après Machiavel, mais, pour ce qui est des autres disciplines, son maître est Francis Bacon. Contrairement à une opinion largement diffusée aujourd'hui, Bacon doit être considéré comme le premier penseur à avoir mis en valeur certaines des idées fondamentales de la philosophie moderne. La vie de Hobbes s'étend sur une durée de quatre-vingt-onze ans, et, pour la majeure part, appartient à l'époque de la lutte finale entre la bourgeoisie anglaise et la féodalité. Comme il eut l'occasion de l'observer, la Couronne, menacée de la

ruine, recourut au pouvoir absolu ; mais pour sauvegarder ultérieurement son existence, elle fut contrainte d'utiliser ce pouvoir en faveur des intérêts « nationaux », c'est-à-dire des intérêts bourgeois qui, dans l'Angleterre de l'époque, coïncidaient essentiellement avec ceux de la noblesse d'argent protestante.

Hobbes, né assez tôt pour connaître une grande partie du règne d'Élisabeth, voit ensuite le règne du faible Jacques I<sup>er</sup> et assiste finalement au renversement de la couronne, conséquence pour la maison d'Angleterre d'une politique qui avait tendu exclusivement à l'augmentation de sa propre puissance. Hobbes est monarchiste, et c'est pour cette raison qu'en 1640, lorsque se réunit le « Long Parlement », il doit s'enfuir de Londres et rester onze ans en France ; néanmoins – tout à fait dans l'esprit de Machiavel – il considère la forme de l'État comme une chose secondaire relativement à l'existence de fait d'un pouvoir fort, quel qu'il soit. C'est ainsi que s'explique l'attitude de Hobbes durant cette période : émigré en France, il assure la formation du Prince de Galles, proscrit d'Angleterre, le futur Charles II qui tient sa cour à Saint-Germain ; les deux hommes se lient même d'amitié, mais se brouillent lorsque Hobbes reconnaît le gouvernement républicain de Cromwell ; vers la fin 1651, après l'amnistie du Parlement, il revient à Londres en loyal citoyen du nouveau régime. Lorsque, plus tard, Charles II, faisant son entrée solennelle, lui tendit de nouveau la main, il le fit sachant bien que Hobbes était resté monarchiste. Mais

il ne l'était qu'en tant que personne privée, pour ainsi dire ; en tant que philosophe, il était le serviteur de tout gouvernement fort qui tint le gouvernail de l'État, et il considérait comme son premier devoir d'en affermir la puissance. Ce n'est ni à un monarque, ni à une république, mais au pouvoir politique le plus fort qu'il a dédié sa science, tout comme Machiavel (1).

L'homme d'État florentin, chez lequel les considérations abstraites et la réflexion sur les principes sont rares, avait adopté d'une façon encore naïve l'analogie entre politique et physique, entre explication scientifique et explication historique. Le système philosophique de Hobbes au contraire, qui représente l'un des documents intellectuels les plus brillants et les plus pénétrants de son époque, repose essentiellement sur une analyse théorique de ces analogies entre la structure des formations naturelles et celles des formations sociales, entre d'un côté les combinaisons physiques et de l'autre la manière dont les hommes s'unissent dans l'État. Les enseignements qu'Hobbes en retire à propos de l'État et de l'histoire ne peuvent être compris sans une connaissance de sa conception de la nature : celle-ci a elle-même pour base l'idée mécaniste du monde que la nouvelle science montante opposait, comme solution de toutes les énigmes, au cosmos médiéval.

Galilée avait réduit tout processus à un processus mécanique, au mouvement de minimes particules de matière. Même le processus le plus compliqué, la transformation de grandes masses, pouvait être ramené à un mouvement d'atomes. Face à la

conception médiévale du repos comme état originel et en quelque sorte conforme à toutes choses – conception que l'on peut retrouver encore aujourd'hui dans la représentation « naturelle » du monde –, Galilée défendit l'idée que le mouvement rectiligne et uniforme est le concept physique premier et que, tout bien considéré, le repos et le mouvement doivent être conçus comme relatifs ; l'affirmation de cette doctrine fut un fait historique d'importance universelle. Selon Galilée, ce n'est pas le mouvement en tant que tel qui doit être expliqué, mais l'accélération, le ralentissement ou le changement de direction. Alors le Dieu d'Aristote, ce moteur lui-même non mû du monde, qui donne la première impulsion et en même temps entretient le mouvement, devint superflu, pour le moins en philosophie de la nature.

Hobbes a poussé à l'extrême cette nouvelle conception, née pendant la Renaissance, et il lui a donné une expression systématique et achevée. Toute science étant d'après lui connaissance des causes, elle ne saurait se satisfaire de la simple constatation et de la simple description des faits. La cause de tous les mouvements des corps est à rechercher dans les mouvements de leurs parties. Hobbes n'est pas pour autant un atomiste proprio sensu ; pour les atomistes, comme son ami Gassendi, tout ce qui est peut être décomposé en particules ultimes, invariables, insécables, indépendantes les unes des autres : les atomes ; ceux-ci possèdent certaines propriétés comme la pesanteur, l'impénétrabilité, mais ils n'ont aucune qualité sensible à proprement parler. Hobbes

ne reconnaît pas ces particules de matière : pour lui, petit et grand sont des concepts relatifs qui n'ont un sens qu'en fonction du sujet qui conçoit ; ce qui au physicien apparaît comme la particule la plus petite ne l'est pas forcément au sens absolu. Hobbes est convaincu cependant que tout ce qui est réel a, en tant que tel, sa place dans l'espace. Il n'appelle pas cela matière (concept pour lui uniquement abstrait et général, qui rappelle trop Aristote) ; il parle de « corps ». Tout ce qui a droit au nom de substance ou de réalité est corps ; toutes les modifications sont des mouvements des parties des corps dont il nous faut poursuivre toujours plus loin la division du mouvement. Extension et figure sont des qualités fixes des corps ; couleur, odeur et bruit des modes purement subjectifs de les appréhender. Les lois suprêmes du mouvement sont les lois suprêmes du monde naturel ; quant à un autre monde, il n'existe pas.

L'homme est lui aussi un mécanisme composé de parties corporelles ; s'il se distingue des autres corps qui se trouvent dans la nature, ce n'est pas que certaines réactions du corps humain obéiraient à d'autres lois que les lois mécaniques, c'est simplement par une plus grande complexité d'organisation et de fonctions. Hobbes a comparé le cœur, les nerfs et les articulations à un ressort, à des courroies et des rouages mettant le corps en mouvement. Hobbes a bien été tracassé incidemment par le problème de la conscience, autre aspect qui à lui seul suffirait à distinguer l'homme d'une simple partie des autres corps ; et il l'a traité d'une façon différente selon les

époques de sa vie, mais sans jamais prendre position clairement. Il hésite entre deux points de vue : ou bien les émotions et les processus conscients en général sont des processus matériels comme tout le reste par ailleurs ; ou bien l'on peut considérer certains processus tantôt comme physiques, tantôt comme psychiques, et dans ce dernier cas il ne s'agit pas d'une différence réelle, mais seulement de diverses possibilités d'attribution. Quoi qu'il en soit, le fait de la conscience ne justifie pour lui aucune autre explication de l'action humaine que l'explication mécaniste ; les mouvements humains, tout comme les mouvements de l'atmosphère, doivent être conçus de manière causale, à partir du mouvement des parties.

L'État se rapporte aux hommes individuels comme ces hommes aux parties matérielles de leurs corps, c'est-à-dire comme tout système physique par rapport à ses éléments matériels. « De même que dans un mouvement d'horlogerie ou dans une autre machine un peu compliquée, il est impossible de bien connaître chaque partie et chaque rouage si on ne les décompose pas et si l'on ne considère pas pour soi la matière, la figure et le mouvement de chaque partie ; de même celui qui veut étudier le droit public et les devoirs des sujets doit-il, non certes démonter réellement l'État, mais le considérer comme démonté ; autrement dit, il est nécessaire de reconnaître avec justesse les propriétés de la nature humaine, de savoir par quels côtés elle est apte, et par quels autres elle est inapte à se souder en un État, et dans quelles relations les hommes doivent entrer les uns avec les

autres s'ils veulent parvenir à une unité (2). » De même que l'on doit examiner les propriétés des plus petites particules de matière pour comprendre les grandes choses (comme en physique où l'on doit pousser l'investigation toujours plus dans la direction de l'infiniment petit), de même l'on ne peut expliquer l'origine et la cohérence du grand corps, de l'État, qu'à partir des propriétés des particules ultimes de l'assemblage politique : les hommes.

La systématisation théorique de Hobbes ne rend que plus visible encore l'erreur fondamentale de l'explication machiavélienne de l'histoire. Toutes les transformations dans l'État, la politique et la religion, dans la morale et dans le droit, doivent être expliquées à partir du concept de l'individu isolé de tous les autres, dont Hobbes conçoit les propriétés comme éternelles et invariables, en analogie consciente avec les propriétés des corps inorganiques. Chacun de ces individus réagit aux mouvements extérieurs avec une nécessité absolue. Vues de l'intérieur, les réactions humaines se présentent comme des expressions, des sentiments et des pulsions instinctuelles déterminées. L'anthropologie de Hobbes repose sur l'idée que tous les affects, sur la base desquels nous réagissons, sont les effets étroitement nécessaires de processus mécaniques advenant dans nos corps et dans le monde extérieur. Les fonctions du corps humain sont mises et maintenues en mouvement par le cœur. L'activité du cœur est entretenue par les impulsions continues que lui fournissent certaines substances absorbées lors de l'inspiration. Le cœur envoie le sang à travers le

corps et maintient ainsi les organes en activité. Ce qui favorise la circulation du sang cause du plaisir, ce qui l'empêche du déplaisir. Même la joie esthétique par exemple est conditionnée par des vibrations de l'éther qui partent des corps lumineux, puis, passant par la rétine, le nerf optique et le cerveau, se propagent jusqu'au cœur et de là engendrent le plaisir. Des mouvements provenant de la nature environnante ou de l'intérieur du corps lui-même constituent partout les causes qui engendrent logiquement le plaisir et le déplaisir. C'est du plaisir et du déplaisir, ou bien – exprimé d'un point de vue physique – c'est de l'accélération et de l'empêchement de la circulation du sang que proviennent, selon une nécessité logique, les actions volontaires de l'homme. En analogie étroite avec la mécanique, les « mouvements » de l'âme sont divisés en mouvements d'attraction et de répulsion. Aux premiers appartiennent l'amour, le désir, l'approbation et la volonté de conservation ; aux seconds la douleur, le dégoût, la crainte. Le sens commun, séparant par exemple les douleurs mentales des douleurs physiques, ne voit pas qu'il s'agit dans les deux cas de la même chose qualitativement; dans le cas des douleurs physiques, seule une zone bien délimitée du corps est touchée, tandis que les douleurs mentales concernent le corps lui-même dans sa fonction totale. Conformément à ces conceptions, Hobbes divise l'ensemble des passions en passions d'attraction et d'appropriation et en passions de résistance ou de défense.

Il ne saurait donc y avoir aucune place dans cette

philosophie pour ce qu'on appelle la liberté de la volonté ; les manuels d'histoire de la philosophie ont l'habitude de classer Hobbes également d'après ce point de vue. Beaucoup plus importante à vrai dire est la différence qu'il établit entre la liberté de la volonté et la liberté de l'action ; en opérant cette distinction, Hobbes a fait progresser d'une manière essentielle le problème de la liberté. La doctrine de la liberté de la volonté, secondaire dans la haute scolastique, ne revêt sa véritable signification qu'avec la Réforme et la Contre-Réforme qui l'opposent consciemment à l'extension de la nouvelle science. On peut résumer cette doctrine en une seule proposition : l'action des hommes est inexplicable par des causes naturelles ; bien plus, elle affirme l'existence en nous d'une instance possédant le *liberum arbitrium indifferentiae* : cette instance, face à une multiplicité d'actions possibles, choisirait d'en réaliser une déterminée, et ce de son plein gré, sans obéir à une quelconque loi de nature, ne partant de rien d'autre que d'elle-même. L'intérêt qui s'attache à cette doctrine n'est pas seulement religieux, mais aussi social. Sans liberté de choix, il devient aussi difficile de fonder la responsabilité devant Dieu et la damnation éternelle que la condamnation dans ce bas monde. S'il faut attendre l'époque la plus récente pour voir des juristes protester contre l'habitude de justifier la pratique juridique au moyen de la doctrine de la liberté de la volonté, il faut cependant reconnaître que Hobbes, et après lui, les Lumières, avaient déjà développé des arguments de poids en faveur de cette théorie.

Le fait de ne pas connaître les causes instinctuelles d'un comportement particulier ne permet absolument pas d'affirmer que la réaction considérée ne peut être incluse dans un rapport causal. Et si, au lieu de tenter une explication, on fait de plus intervenir l'hypothèse théorique supplémentaire d'une liberté positive, on aboutit, comme l'ont expliqué Hobbes et les Lumières, à limiter artificiellement les sciences, dont la tâche justement consiste à ne jamais se considérer comme achevées, à quelque point de la recherche que ce soit. Lorsque nous sommes en présence d'actions humaines dont nous ne connaissons pas les mécanismes, nous n'avons pas le droit de fabriquer de toutes pièces des chaînes causales ; mais nous ne devons pas non plus entraver la recherche ultérieure en posant un concept de liberté qui limite la science, avant même qu'elle se soit mise à opérer.

« D'après ma façon de voir, lit-on chez Hobbes, la liberté n'est rien d'autre que l'absence de tout ce qui empêche le mouvement. C'est pour cela que l'eau enfermée dans un récipient n'est pas libre ; le récipient empêche son écoulement ; au contraire elle devient libre quand le récipient se brise. Chacun a plus ou moins de liberté selon qu'il a plus ou moins d'espace pour se mouvoir. C'est pourquoi celui qui est enfermé dans une vaste prison a plus de liberté que celui qui se trouve dans une petite. L'homme peut également être libre d'un côté sans l'être de l'autre. Ainsi des clôtures ou des murs, d'un côté ou de l'autre, empêchent celui qui marche de détruire les champs ou les vignobles qui bordent le chemin. Les obstacles de ce genre sont

extérieurs et absolus, et, dans ce sens, tous les esclaves et tous ceux qui sont assujettis à la violence sont libres pourvu qu'ils ne soient ni enchaînés ni incarcérés. D'autres obstacles ne concernent que la volonté ; ils n'empêchent pas le mouvement de manière absolue, mais de manière indirecte, en influençant notre choix. Ainsi rien n'empêche le passager d'un bateau de se jeter dans la mer s'il le veut. Mais, là aussi, un homme a d'autant plus de liberté qu'il a plus de façons de se mouvoir. Et c'est en cela que consiste la liberté civile [...]. Mais dans chaque État et dans chaque famille où il existe des esclaves, les citoyens libres et les fils de la famille ont vis-à-vis des esclaves le privilège d'exercer des emplois plus honorables dans l'État ou dans la famille et de posséder plus de choses superflues. Et la différence entre un citoyen libre et un esclave consiste en ce que l'homme libre ne sert que l'État, tandis que l'esclave sert aussi un citoyen. Toute autre liberté est liberté de s'affranchir des lois de l'État et elle n'appartient qu'aux gouvernants (3). » Tous ces développements montrent clairement que Hobbes ne parle pas de la liberté de vouloir mais de celle d'agir. Il n'y a pas pour lui de liberté volitive au sens idéaliste ; la liberté n'existe que relativement aux obstacles qui limitent nos possibilités d'action. Elle est différente selon l'individu, sa situation en général et sa situation de classe. Nos actions ne sont pas seulement limitées par des obstacles externes, mais aussi par des obstacles internes : la considération des conséquences probables, par exemple. Bien qu'il en ait la possibilité,

un passager sur un bateau ne sautera pas dans la mer, s'il est « normal » ; pour un passant indifférent, il revient au même que l'accès à une maison soit réellement barré ou qu'il soit interdit sous peine de mort. Dans les deux cas – que Hobbes a distingué en obstacles médiats et obstacles immédiats –, la volonté elle-même n'est pas libre, mais déterminée par une série de causes.

La liberté de la volonté, concept métaphysique rejeté par Hobbes, serait un moment essentiel réunissant tous les hommes sans distinction, grands et petits, riches et pauvres, malades et bien portants, jeunes et vieux, un pouvoir commun dans l'esprit de la théologie, selon laquelle tous les hommes sont également fils de Dieu, ou dans celui de la philosophie des Lumières, mettant l'accent sur l'égalité de tous les hommes pour des raisons politiques. Au contraire, la liberté de l'action, admise par Hobbes, est dans chaque cas différente. Lorsqu'il la considère, il fait ressortir avant tout les différences de situation sociale. Dans la dernière citation, il était question de « choses superflues » – c'est-à-dire de luxe – à propos de l'esclave et de son maître. Selon le concept de la liberté idéaliste, il n'y a aucune distinction à faire si l'esclave et son maître ont la volonté de se procurer l'usage de ces objets, d'obtenir une jouissance par leur intermédiaire ; la querelle purement philosophique de savoir si, dans ce cas, ils sont libres de vouloir ou non les concerne tous les deux dans une égale mesure. Le résultat théorique de cette querelle les réunit indistinctement sous un concept commun et leur

attribue soit une dignité commune, soit, aussi, un tragique commun ; mais par là il détourne de la réalité, « conduit au-delà d'elle ». Au contraire, le concept de liberté chez Hobbes ramène à la réalité. Pour lui, physicien mécaniste et disciple de Machiavel, il est a priori acquis que l'esclave et son maître doivent désirer et vouloir selon leur nature. Mais quand le maître se procure la jouissance, il peut la savourer ; si l'esclave satisfait la même envie, on le met à mort. C'est cette différence qu'il importe de voir lorsqu'on parle de la liberté dans la réalité sociale ; l'autre concept de liberté ne peut, quoi qu'il en soit, rien apporter à la discussion.

Pour bien comprendre Hobbes lorsqu'il entreprend d'étudier comment les hommes – dont les actions sont donc à expliquer de manière causale – s'unissent dans l'Etat, créent leur culture, bref, font leur histoire, il convient de souligner que la description des origines réelles des États a pour lui une importance tout à fait secondaire. Sa démarche d'esprit, caractéristique de nombreux philosophes jusqu'à Rousseau et Kant et même au-delà, s'oriente plutôt dans le sens de la doctrine du « contrat social » : pour connaître les causes véritables qui partout et toujours sont à la base de l'existence de l'État, point n'est besoin d'étudier le déroulement de l'histoire. Le savant n'a pas non plus besoin, selon Hobbes, de rechercher dans la nature la production effective d'une chose pour pouvoir trouver les causes dont elle découle. Le physicien, connaissant les propriétés des particules matérielles dont se compose la nature, et sans qu'il lui soit nécessaire de

considérer leurs rapports dans un corps déterminé, peut, en se fondant sur la seule connaissance des propriétés des parties, donc, ici, des lois du mouvement de la matière, reconstruire idéalement la façon dont les choses se produisent réellement. Ainsi nous suffit-il de considérer les individus indépendamment de leurs relations dans l'État, donc tels qu'ils devraient se comporter sans État, dans des conditions « naturelles », pour connaître les causes qui déterminent la formation de l'État. De même que la physique de cette époque considérait en eux-mêmes les parties, les corpuscules ou les atomes, pour, à partir de leurs propriétés, comprendre les choses une fois formées, de même qu'elle fait naître le monde du chaos, c'est-à-dire de la matière pensée sans relations – de même voulait-on faire d'abord abstraction des relations sociales des hommes pour pouvoir ensuite déduire l'ensemble de l'État à partir des individus comme des uniques points de relations. Pour comprendre l'État historiquement donné, il suffisait de réfléchir sur la façon dont les individus, privés de relations réciproques à l'« État de nature », étaient poussés, en vertu de leurs propriétés, à nouer des relations et à les consolider dans l'État.

Ni l'histoire humaine, ni l'histoire naturelle ne sont donc pour Hobbes science de la politique au sens propre ; celle-ci est, au contraire, construite à partir de la pensée pure. Ses éléments fondamentaux sont déterminés de la manière suivante : le plaisir et le déplaisir étant les seuls mobiles des actions humaines, le souverain bien est la vie, et le pire des maux la

mort. Dans l'état de nature, la vie de l'individu est menacée au plus haut point. Certes, en vertu de l'absence de loi, chacun possède un droit naturel sur tout, mais il doit constamment faire attention à ce que le plus fort, à l'occasion même le plus faible, ne lui prenne pas tout. Même le plus faible peut dérober au plus fort le bien suprême, la vie ; Hobbes considère comme une erreur le romantisme vitaliste qui se figure que, dans la nature, l'être biologiquement supérieur triomphe toujours de l'être inférieur. L'état naturel est caractérisé par l'appétit illimité de l'individu isolé, mais aussi par sa peur devant toute autre chose que lui-même. Il y règne le « bellum omnium in omnes ». La peur engendre le besoin de sécurité, et celui-ci la disposition à renoncer à sa propre liberté illimitée pour jouir en paix d'une liberté limitée. Ainsi le contrat social est-il le produit de la peur et de l'espoir, un compromis entre notre agressivité illimitée et notre angoisse infinie.

Aucune sorte de gouvernement n'existant encore dans l'état de nature, le contrat originel est conclu non entre ce gouvernement et les gouvernés, mais entre tous les futurs citoyens de l'État. Sur la base de leur vouloir unanime, les individus transmettent la souveraineté à un homme ou à une assemblée qui exerce ensuite le pouvoir en vertu de ce contrat. Le souverain, auquel sont conférés tous les pouvoirs des contractants, représente, avec sa volonté unique, la volonté de tous. Ainsi l'autorité provient originellement du peuple, elle se fonde sur la volonté de tous les individus ou au moins sur la volonté de la majorité de

l'assemblée originelle. Mais, abstraction faite de cette origine, les individus n'ont plus aucune liberté face à l'État, c'est-à-dire au souverain ; ils doivent se soumettre complètement à ses lois : la volonté de l'État s'identifie avec la volonté du souverain, qu'elle procède d'un seul homme (monarchie) ou d'une présidence (république). Pour Hobbes, absolutiste inconditionnel, toute restriction du pouvoir suprême va à l'encontre de l'esprit du contrat originel. Le contrat entraîne aussi des devoirs pour ceux qui gouvernent, mais ce ne sont pas les citoyens qui peuvent les faire valoir contre les souverains ; ceux-ci ne sont responsables que devant Dieu et la raison.

A partir du moment où le pouvoir a été délégué et abandonné par tous, plus aucun individu ne peut revenir sur cette délégation, quel que soit le nombre d'autres individus avec lesquels il puisse s'unir dans ce but. S'inspirant encore de la philosophie de la nature, Hobbes en vient ici à comparer cet État, né d'une convention, avec les axiomes mathématiques, fixés aussi par convention. On a une seule fois la liberté de la détermination et le pouvoir de définir ses concepts comme on veut. Mais une fois que l'accord s'est fait, on ne peut plus rien y changer. Celui qui contrevient aux définitions en géométrie commet une erreur ; celui qui contrevient aux lois de l'État est criminel ou rebelle. Les conventions géométriques sont fixées en dernière instance pour construire des machines ; de même pour la convention du contrat originel : elle sert à ériger la plus grande de toutes les machines, l'État. La fonction de cette machine géante est de supprimer les affres de

l'état originel, de l'anarchie et d'écraser tous les monstres qui pourraient menacer la paix et la tranquillité civile, avant tout « Béhémoth », le monstre de la rébellion. L'État, en vérité, n'est rien d'autre que le plus puissant de tous les monstres, « Léviathan », le « Dieu mortel » qui gouverne à sa guise et devant lequel la volonté de tout autre mortel se tait.

Hobbes déduit donc l'État comme un produit nécessaire des dispositions naturelles des individus; par là même, il fonde sur le droit naturel les devoirs politiques fondamentaux. Alors que le droit positif s'identifie avec les lois en vigueur dans l'État, le droit naturel s'applique, chez Hobbes, à toutes les actions de l'homme qui, dans la mesure où elles relèvent de considérations rationnelles, découlent nécessairement de sa nature. Il s'agit ici de tout ce que nous devons faire et ne pas faire si nous agissons d'une manière rationnelle, c'est-à-dire « en ayant pour but la conservation la plus longue possible de la vie et des membres » – pour reprendre ses propres paroles (4). La tâche de l'État du point de vue du droit naturel, car c'est bien à une loi naturelle de ce genre que l'État doit son origine, est de garantir la paix civile interne.

Les professeurs et les étudiants de l'université d'Oxford, qui condamnèrent les enseignements de Hobbes et brûlèrent ses livres, avaient très bien reconnu le danger que représentaient les théories du contrat social et du droit naturel – l'idée que l'État et la société doivent leur existence et leur légitimation à la volonté du peuple et qu'ils ont pour but le bien du peuple s'oppose à toute la conception médiévale du

monde, persuadée que les souverains, et avec eux tout l'ordre des corporations et des états, sont établis par Dieu. Les puissances féodales devaient montrer qu'elles avaient été consacrées par Dieu et par la tradition pour justifier les règlements et les institutions rétrogrades, les privilèges et l'arbitraire. On défendit le « Vénérable » et le « Divin » – ce que le romantisme ultérieurement appellera « l'organique » (das organisch Gewachsene) contre le but rationnel de la première époque bourgeoise : le plus grand bonheur possible pour le plus grand nombre possible. Hobbes et avec lui les représentants classiques de la théorie du contrat et du droit naturel, tels que Grotius et Pufendorf, Christian Wolf et Rousseau, mais aussi Fichte, et en général la plupart des grands philosophes de la bourgeoisie jusqu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle, fondent sur le contrat originel et le droit naturel les revendications des couches qui veulent se libérer des formes féodales, devenues des entraves. Pour cette doctrine en effet, les souverains ont eux aussi des devoirs déterminés; ils ne sauraient être soumis à aucune instance civile – ce serait pour Hobbes en contradiction logique avec la définition du souverain – mais ils doivent eux aussi respecter l'esprit du contrat. Le souverain n'a pas seulement à se soucier de la paix interne ; il ne doit pas se contenter d'assurer à ses sujets une vie réduite à sa plus simple expression ; il doit promulguer et appliquer des lois se fixant pour objectif l'existence la plus prospère possible de tous les citoyens (5).

Hobbes examine minutieusement les mesures

gouvernementales nécessaires au bien-être des citoyens, telles qu'elles correspondaient à la situation du moment. A cette époque, où le commerce et l'industrie, encore peu développés, doivent être favorisés, la sphère d'action laissée au pouvoir gouvernemental doit être beaucoup plus étendue qu'elle ne le sera quelques siècles plus tard. La politique mercantiliste repose essentiellement sur la nécessité d'une activité de l'État qui prenne en charge la tutelle des branches commerciales bourgeoises. Hobbes fait découler ces exigences du droit naturel et du contrat originel. Il écrit par exemple (6) : « Les citoyens n'ont que trois moyens de devenir prospères : les produits de la terre et de la mer, le travail et l'épargne ; aussi les soucis du souverain ne doivent-ils s'attacher qu'à eux. Pour le premier moyen, il faut des lois qui favorisent l'agriculture et la pêche et augmentent ainsi le revenu de la terre et de la mer. Le second moyen tire avantage de toutes les lois contre la paresse et incitant à l'effort » (à ce propos, nous pouvons mentionner, pour cette époque également, d'une part les lois contre la mendicité et le vagabondage, grâce auxquelles on enfournait les sans-travail dans les manufactures à des conditions effroyables, et d'autre part les subventions, avant tout pour la navigation). En plus de la navigation, Hobbes indique comme particulièrement importants « les arts mécaniques, parmi lesquels j'entends l'activité de tous les artisans supérieurs, et les mathématiques, source de l'art de la navigation et de l'industrie (7) ». Il écrit explicitement : « De semblables lois étant profitables

aux fins sus-mentionnées, il est du devoir du souverain de les promulguer (8). »

La doctrine bourgeoise du bien de l'État comme bien suprême a, chez Hobbes, de même qu'en général chez beaucoup de ses premiers partisans, une signification que l'évolution ultérieure a grandement modifiée. Alors, l'accent était mis essentiellement sur l'idée que favoriser le bien de l'État est le seul moyen d'assurer le bien des individus ; aujourd'hui cette conception éthique, sous les multiples formes qu'elle revêt, signifie bien au contraire que l'individu n'est rien face à la totalité et qu'il doit tout lui abandonner : lui-même et sa propre vie. Le concept de bien de l'État s'est transformé dans sa fonction, le concept de l'État lui-même s'est réifié et absolutisé ; au temps de Hobbes, les revendications de la bourgeoisie, tant dans le domaine exécutif que dans celui de la législation, allaient pleinement dans le sens d'une amélioration de la situation matérielle de la grande majorité de la société. Par la suite, l'intérêt de l'État et l'intérêt général ont souvent été des concepts rien moins qu'équivalents ; et pour motiver ses interventions, l'État a eu fréquemment des difficultés à arguer de son identité avec les intérêts réels des individus. Si, originellement, fin et moyen étaient reliés naïvement l'un à l'autre dans le concept de bien de l'État, celui-ci devient peu à peu une fin en soi en théorie et se réifie en une entité indépendante.

Le manque de clarté est, il est vrai, une caractéristique naturelle des doctrines qui viennent juste de se former. L'État comme unité indistincte de la

nation et de l'État, et l'État comme réunion des diverses classes avec leurs intérêts divers, donc l'État et la société, ne sont pas encore des concepts séparés. Mais ces différences se développent dans la réalité ; depuis la période du mercantilisme, elles se sont exprimées de plus en plus violemment comme contradiction de la vie réelle, même si de nombreuses théories s'en tiennent toujours à Hobbes pour ce qui est de leur bagage conceptuel. La dépréciation philosophique du témoignage de la réalité, telle qu'elle s'opère dans la philosophie actuelle et avant tout dans les diverses tendances de la phénoménologie, peut être considérée en rapport avec les problèmes que nous sommes en train de traiter ici. Si l'unité de l'État et de la société ne peut plus être sauvée en tant que fait, on intuitionne alors une formation sociale correspondante, mais comme essence dans une pureté non troublée. On a tendance à établir dans l'idée comme « vérité » ce qui ne peut être vérifié dans la réalité effective et de là-haut on envisage le krude Faktum, les faits bruts, lesquels peuvent bien s'éloigner (quelque peu) de l'idée, mais n'énoncent soi-disant rien contre elle. Contrairement à cette démarche, il conviendrait d'établir qu'État et société sont différents l'un de l'autre. La société n'est pas unitaire mais divisée ; le rôle de l'État dépend toujours du groupe social que l'État représente objectivement dans une situation déterminée.

Un autre aspect important montre la naïveté de Hobbes : alors qu'il considère effectivement le régime absolutiste comme la condition du bien-être de tous et

qu'il s'exprime dans ce sens, il ne se contente pas de fonder son idée directement et par principe, mais éprouve encore le besoin de la faire dériver du droit naturel, en particulier des devoirs contenus dans le contrat social. Le droit naturel chez lui est essentiellement un substitut de la loi divine du Moyen Âge. Jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, une partie de la philosophie moderne se réfère à la nature et à la raison pour donner au nouvel état de choses le caractère sacré qu'une religiosité intacte avait conféré à l'ancien. Ce n'est pas seulement pour leur public que les philosophes avaient besoin de cette sacralisation, mais aussi pour eux-mêmes ; elle n'apparaît pas comme une réflexion consciente de son sens, mais elle est l'effet d'un mécanisme psychologique socialement agissant. L'enjeu de la querelle philosophique qui va de Hobbes jusqu'aux Lumières est de savoir si les institutions politiques sont fondées par Dieu ou par la raison naturelle. Même si, à cette époque, la plus avancée des hypothèses est assurément la dernière, elles n'en sont pas moins toutes les deux illusoire car elles masquent les raisons effectives du surgissement de l'État. L'explication par le droit naturel et par le contrat social contient, sous forme voilée, l'intuition que l'État est le produit des intérêts vitaux des hommes. Mais le mythe du contrat empêche de voir que ces intérêts ne sont pas homogènes, qu'ils peuvent se scinder et se transformer et que donc l'État peut, d'expression objective de l'intérêt général, devenir simple expression d'un intérêt particulier. La doctrine machiavélienne de la modification et de la

dégénérescence des formes d'État, qui ne conçoit pas seulement la révolution comme un crime mais aussi comme une nécessité historique, comprend mieux la réalité et y est plus conforme que la rigide doctrine de Hobbes et de ses successeurs qui fonde l'État sur le droit naturel ; cette dernière ignore tout des changements qui s'opèrent dans les tréfonds de la vie sociale, mais en revanche donne des arguments à la croyance – qui entre-temps s'est encore affermie – en l'éternité de l'ordre social proclamé au XVIII<sup>e</sup> siècle par les théoriciens rationalistes de l'État.

De ce point de vue, Hobbes est donc en deçà de l'instinct du grand politique de la Renaissance. Cependant il a repris les considérations fragmentaires de ce dernier sur les rapports entre politique et nature, en leur donnant une présentation systématique. Si Hobbes n'a pas suscité avec encore plus de violence que Machiavel l'aversion et les reproches d'immoralité provoqués par la mise à nu des rapports de fait entre idée et réalité, cela peut être attribué dans une certaine mesure au fait que les livres de Machiavel, avec leur démarche non systématique, ont bénéficié d'un accès plus facile que les développements plus abstraits de Hobbes ; celui-ci n'est nullement resté en dessous de la sagacité de l'Italien, il l'a rendue même encore plus incisive en la justifiant en profondeur. Un autre fait peut expliquer cette immunité dont a joui Hobbes : c'est que le Traité théologico-politique de Spinoza, qui peu après fit trembler le monde sur ses assises, se concentre sur les mêmes questions et les résout d'une manière analogue à celle de Hobbes.

Hobbes, déjà vieux, a lu le livre de Spinoza, peu de temps après sa publication, et, en termes obscurs (probablement par peur des bûchers allumés encore en Angleterre), il a laissé entendre que l'ouvrage de Spinoza exprime les mêmes idées que lui, et dans un langage encore plus hardi que le sien.

De ses principes philosophiques généraux, Hobbes tire des conclusions politiques et culturelles en général qui concordent avec les vues historico-philosophiques de toute une série d'autres auteurs, constituant ce que l'on pourrait appeler la tendance matérialiste dans la philosophie de l'histoire de la bourgeoisie montante. Cette tendance est représentée par Machiavel, Spinoza, Pierre Bayle, Mandeville et quelques penseurs radicaux de la période des Lumières en France, comme d'Holbach, Helvétius et Condorcet.

Leur démarche de pensée est la suivante : en dehors de la nature s'étendant dans l'espace, il n'y a aucune réalité. Les hommes eux-mêmes sont un morceau de nature et tout comme les autres êtres sont soumis à ses lois universelles. L'histoire n'est rien d'autre que le récit d'une suite d'événements concernant la nature humaine, tout comme le reste de l'histoire naturelle décrit des événements qui adviennent dans d'autres domaines de la nature. Une connaissance véritable se réfère toujours à la réalité naturelle, et celle-ci est présente en égale mesure dans la nature inorganique, végétale, animale et humaine, chez les individus et dans la société qui se forme à partir d'eux. Même l'État et la société – concepts non encore distincts – appartiennent à la

réalité, puisqu'ils sont des formes d'organisation des individus. Comme toute autre machine en activité, ils doivent être, en tant que relations de parties réelles, considérés eux-mêmes comme réels. Le problème du rapport entre l'âme et le corps ne permet pas non plus d'élaborer des concepts qui ne s'appliquent pas à la nature ; il n'y a en effet ni âmes autonomes, inséparables ou indépendantes du corps, ni esprits ni spectres, ni anges ni démons qui seraient plus que la nature. Toutes les actions humaines, qu'elles se produisent consciemment ou inconsciemment, volontairement ou involontairement, sont soumises à la nécessité des lois de la nature.

Mais s'il en est ainsi, on se demande alors comment ont pu naître les représentations morales, métaphysiques, religieuses, comment les hommes ont pu être dominés pendant des siècles par la conviction qu'existent des objets non naturels et transcendants. Quelle est l'origine de ces remarquables erreurs, et à quelle fin sont-elles entretenues ? Voilà qui pose les bases fondamentales du problème de l'idéologie, que seule l'époque posthégélienne sera en mesure d'aborder avec des méthodes adéquates. La réponse de Hobbes et de ses successeurs – réponse qui elle aussi était déjà esquissée chez Machiavel – est des plus simples : toutes les représentations qui dévient de la théorie exacte de la nature humaine et extrahumaine ont été inventées par des hommes pour en dominer d'autres. A l'origine de toutes ces idées, on trouve la ruse et l'imposture. Leurs causes sont la volonté de domination d'un côté, et l'ignorance de

l'autre ; leur but est de sauvegarder la puissance de ceux qui les propagent. Ce sont l'Église et les prêtres, en tant qu'incarnation de la forme sociale à laquelle s'attaquent les nouvelles théories, qui apparaissent comme les auteurs de ces erreurs de l'histoire spirituelle. Dès son apparition, cette doctrine prétend à une validité universelle : elle doit non seulement valoir pour toutes les couches sociales qui, au cours de toute l'histoire passée, ont exercé une influence déterminante sur les gouvernements ; mais Machiavel, Hobbes et Spinoza sont unanimes à affirmer que, sans l'application de ces méthodes, tout pouvoir réel est impossible, et donc le nouvel État aussi : celui-ci doit arracher les moyens de puissance idéologiques aux anciens pouvoirs et les appliquer, fût-ce en limitant judicieusement leur emploi. Le fait que ces penseurs aient donné une valeur historico-philosophique générale à leur conception de la nécessité de l'idéologie est sans doute une raison de leur rejet dans la littérature ultérieure. On lit dans le Léviathan (9) : « Si le théorème que les trois angles d'un triangle sont égaux aux deux angles d'un carré avait été contraire au droit de dominer de quelqu'un, ou plus précisément aux intérêts de ceux qui dominent, il n'aurait peut-être pas été réfuté, mais il ne fait aucun doute pour moi que tous les livres de géométrie auraient été livrés aux flammes – pour autant que les intéressés auraient pu le réaliser. »

Hobbes fournit des analyses détaillées de l'utilité de la religion pour le clergé ; même les doctrines philosophiques les plus abstraites de la scolastique

sont mises en rapport avec les intérêts réels. Nous en trouvons un exemple dans le premier dialogue du Béhémoth (10). Les interlocuteurs s'appellent A et B. A, après une longue discussion sur la scolastique, analyse la signification qu'a eue l'adoption de la philosophie aristotélicienne. Celle-ci fut aussi « transformée en élément de la religion car elle permettait de soutenir toute une série d'articles absurdes sur la nature du corps du Christ et la condition des anges et des saints au paradis ; et l'on retint ces articles comme propres à devenir des articles de foi parce que certains procuraient des avantages pour les ecclésiastiques, d'autres inspiraient le respect même pour les plus modestes d'entre eux. Car si l'on avait fait croire au peuple que les plus modestes d'entre eux pouvaient produire le corps du Christ, je voudrais bien connaître celui qui refuserait de leur montrer du respect ou d'être généreux à leur égard et à l'égard de l'Église, surtout au moment d'une maladie ou lorsqu'ils croient que ceux-là leur produisent ou leur apportent le Rédempteur ». B demande : « Mais quels avantages leurs impostures pouvaient-elles tirer de la doctrine aristotélicienne ? » A répond : « Ils faisaient plus usage de son obscurité que de sa doctrine. Aucun écrit de la philosophie antique ne peut être comparé avec ceux d'Aristote pour leur habileté à embrouiller les gens avec des mots et à élucubrer des disputes qui durent nécessairement finir dans les décrets de l'Église de Rome. Et malgré tout, ils utilisent de nombreux points de cette doctrine aristotélicienne, comme par exemple la doctrine des essences séparées. » B : « Qu'est-ce

que des essences séparées ? » A : « Des êtres séparés, sans corps. » B : « Séparés de quoi ? » A : « De tout ce qui est. » B : « Je ne comprends pas l'essence d'une chose qui ne doit pas exister réellement ; mais que peuvent-ils en faire ? » A : « Beaucoup de choses pour toutes les questions qui concernent la nature de Dieu et la condition de l'âme après la mort, au ciel, aux enfers et au purgatoire. Tu sais comme tout le monde l'obéissance à laquelle ils soumettent le vulgaire et tout l'argent qu'ils peuvent lui soutirer par ces moyens. Aristote au contraire considère l'âme comme la cause première du mouvement des corps et par conséquent de l'âme elle-même. Il en fait usage dans la doctrine du libre arbitre. Ce qu'ils gagnent par là, et comment ils le gagnent, je ne veux pas le dire. »

Le dialogue aborde ensuite la fonction de certains autres enseignements d'Aristote, et les différences entre sa philosophie et la scolastique, puis, subitement, prend une nouvelle tournure ([11](#)). B : « Je vois maintenant la façon dont ils utilisent la logique, la physique et la métaphysique aristotéliennes, mais je ne vois toujours pas l'usage qu'ils peuvent faire de ses enseignements politiques. » A : « Moi non plus ; à mon avis, ils n'en ont pas tiré un grand profit même si, accidentellement, nous avons subi un grand tort. Car les gens qui finirent par se fatiguer de l'impudence des prêtres et voulurent vérifier la vérité des doctrines qui leur étaient imposées se mirent à rechercher le sens des écritures saintes tel qu'il se trouve dans les langues savantes en étudiant le grec et le latin. Ils

prirent ainsi connaissance des principes démocratiques d'Aristote et de Cicéron ; par amour pour leur éloquence, ils furent de plus en plus subjugués par leur politique et cela dégénéra dans la rébellion dont nous parlons maintenant. » Ce rationalisme, dont les penseurs radicaux français du XVIII<sup>e</sup> siècle voulaient faire le moteur des événements dans une optique propagandiste en faveur de la jeune bourgeoisie de leur pays, Hobbes (dans le pays duquel la bourgeoisie s'était déjà assuré une participation considérable au pouvoir public) crut le reconnaître comme la cause immédiate mais funeste des événements historiques qui s'étaient déroulés jusqu'à lui. Rationalisme qui, résultant de facteurs matériels, prépare la Révolution.

A la différence des philosophes français, dont la préoccupation essentielle est de lutter contre les derniers vestiges du féodalisme, Hobbes est pour ainsi dire le héraut qui proclame le début du nouvel ordre social ; aussi, ayant prononcé ce jugement sur le rationalisme, passe-t-il immédiatement aux conclusions que l'on peut en tirer à propos du nouvel État. Puisque les hommes, étant donné leurs dispositions instinctuelles, se laissent facilement guider par des représentations morales et religieuses, ou puisqu'en tout cas – comme le montre le passé – des influences idéologiques de ce type sont une arme importante aux mains des gouvernants, le nouvel État doit les arracher aux puissances du passé et en faire lui-même un usage pleinement conscient.

Au Moyen Âge, ce sont essentiellement les universités qui ont permis d'obtenir cette action

idéologique : telle est la conception de Hobbes. Les savants qui y étaient formés devaient mettre en œuvre une foule de facultés intellectuelles afin de passer pour le seul ordre capable de porter un jugement sur les affaires décisives de l'humanité. Dans les universités, ils s'exerçaient « au tour de force de démontrer à leurs lecteurs tout ce qui leur plaisait, de faire plier la force du véritable entendement avec des "tenailles verbales" : j'entends par là des distinctions qui ne signifient rien et ne servent qu'à ébahir la masse des gens ignorants. Il y avait si peu de lecteurs capables de comprendre, que ces nouveaux éminents docteurs ne se préoccupaient pas de ce que ceux-là pouvaient penser. Ces scolastiques devaient sanctionner tous les articles de foi que les papes enjoignaient de croire de temps à autre; [...] c'est aussi des universités que sortaient tous les prêtres, se déversant par les villes et par les campagnes pour effrayer le peuple et le tenir dans un état d'obéissance inconditionnelle envers le canon pontifical (12) ».

Cet instrument qui a donné des preuves si éclatantes de son importance au cours de l'histoire, il faut maintenant le mettre au service d'une cause nouvelle et bonne : celle de l'État bourgeois. Selon Hobbes, la paix interne est déterminée avant tout par les idées que l'on inculque aux hommes. Les universités, en tant que principales pépinières des idées dominantes, doivent être conçues de telle façon que l'organisation de leur travail scientifique corresponde aux besoins de l'État. Ce qu'elles ont accompli au profit de l'Église au Moyen Âge, elles doivent maintenant le faire pour le

nouvel État national autoritaire, qui, lui, est fondé sur le droit naturel et constitue donc la meilleure forme de gouvernement. Hobbes ne laisse pas subsister le moindre doute à ce sujet: « Les égarements qui sont inséparablement liés à la tranquillité de l'État s'installent dans le cœur des sujets ignorants, en partie par le prêche, en partie par le bavardage quotidien des gens qui, parce qu'ils sont moins occupés par ailleurs, ont assez de loisir pour lire des livres ; et ces personnes prennent leurs opinions aux maîtres qui forment la jeunesse dans les universités publiques. C'est pour cela, d'autre part, que l'on doit commencer par les universités si l'on veut imposer des doctrines salutaires. C'est là que l'on doit jeter les bases véritables, et démontrées comme telles, d'une science politique ; les jeunes gens qui y sont formés pourront ensuite les transmettre à la masse, en privé et en public. Et ils le feront avec d'autant plus de diligence et de succès qu'ils seront eux-mêmes plus convaincus de la vérité de ce qu'ils proclament et enseignent (13). »

Le caractère simpliste et grossier qui caractérise l'expression de ces idées apparaît encore plus nettement lorsque Hobbes se met à discuter le contenu de l'enseignement que doivent fournir les établissements publics en matière d'éthique et d'interprétation de la religion. Mais s'il peut en toute conviction proposer d'enseigner ouvertement que la sécurité de l'État qu'il préconise est le seul fondement juridique réel de toutes les obligations de l'homme, c'est qu'à son époque justement, les intérêts de cet État coïncident avec les intérêts des couches

économiquement les plus prometteuses du peuple anglais. La distinction entre État et société n'étant pas encore connue, il était possible de rendre crédible l'idée que toute morale, dans la mesure où elle ne découle pas déjà du droit naturel comme vertu liée à la conciliation civile, s'identifie aux lois promulguées par l'État. S'il en avait été autrement, Hobbes n'aurait pas pu, renouvelant l'erreur de Machiavel, ne pas voir que les moyens de puissance idéologiques hérités des époques précédentes ne peuvent être utilisés efficacement que si l'on continue à entourer leur but d'une mystérieuse obscurité. Pour Hobbes, l'État est la garantie du plus grand bien-être possible pour le plus grand nombre possible de ses citoyens. Mais pour les cas où l'État ne satisfait pas à cette condition, et où il a d'autant plus besoin de ses moyens de puissance, la doctrine de Hobbes devrait indiquer ouvertement quels sont les rapports entre pouvoir d'État et valeurs idéales qui aboutissent aux plus mauvais résultats. Il a certes exigé lui-même, comme condition du succès de l'enseignement public, que les maîtres soient convaincus de la vérité de ce qu'ils proclament et enseignent. Mais l'usage de la vérité comme moyen de puissance a dans l'histoire un caractère particulier. La vérité semble en fait liée aux couches montantes. Mais elle est changeante et infidèle. Au fur et mesure que ces couches se consolident, la vérité se sépare des idées qui par ce processus trouvent leur légitimation. Le texte des formules proclamées avec conviction peut rester le même, il n'en est pas moins abandonné par la vérité ; ainsi la devise « Liberté Égalité Fraternité » au

fronton des prisons de la République française.

Qu'en politique le gouvernant soit le seul à ne pouvoir faire bon ménage avec la vérité, c'est pour Hobbes une idée acquise dès le départ. Lorsqu'il déclare que l'État doit mettre l'Église et la religion à son service, il s'agit là pour lui de l'exploitation étatique des illusions ; car pour lui le mot de connaissance ne peut s'appliquer qu'au contenu des sciences de la nature et de la politique, et à rien d'autre. « Je n'aime pas la conception qui fait de la religion une science, alors qu'elle devrait être une loi. Bien que la religion ne soit pas la même dans tous les pays, elle est cependant indiscutable à l'intérieur de chaque nation (14). » L'État devrait proclamer religion l'ensemble des illusions qui sont utiles à ses buts, légaliser son culte et le propager en prenant à sa solde toute une armée d'ecclésiastiques selon la pratique de l'Église anglicane. Auparavant les prêtres inventèrent et entretinrent la religion pour leurs propres buts de manière délibérée, et c'est ce que l'État doit faire maintenant : « La crainte de puissances invisibles, que celles-ci soient fabriquées de toutes pièces ou transmises par la tradition, est religion lorsqu'elle est établie par décision de l'État, superstition lorsqu'elle n'est pas établie par lui (15). » La crainte donc, propriété fondamentale de la nature humaine, doit être mise au service de l'État par le truchement de la religion : elle doit être utilisée essentiellement pour assurer l'obéissance devant la loi et l'observance des bonnes mœurs bourgeoises en général. « Tout ce que l'on est en droit d'exiger de la vie de l'âme, dans les domaines de la foi et de la

morale, est – je le reconnais – exposé dans la Bible de la façon la plus simple qui soit ; enfants, obéissez à vos parents, serviteurs, obéissez à vos maîtres ! Hommes, soumettez-vous au pouvoir suprême, au roi lui-même ou à celui qui est envoyé par lui ! Aimez Dieu de toute votre âme et votre prochain comme vous-mêmes ! Voilà des paroles de l'Écriture qu'il n'est point besoin de commenter. Mais ce que ni les enfants, ni la plupart des hommes ne comprennent, c'est pourquoi il est de leur devoir de le faire. Ils ne voient pas que la sécurité de l'État, et par là leur propre sécurité, dépendent de l'accomplissement de leur devoir (16). »

Que le Christ soit bien le Rédempteur promis dans l'Ancien Testament, c'est un article de foi que Hobbes retient, en tant que condition suffisante du salut de l'âme, car on sera ainsi enclin à admettre que l'observance des commandements aide à obtenir le salut éternel. « J'estime donc – est-il dit dans la conclusion du premier chapitre important du Béhémot – que les hommes doivent être amenés à aimer l'obéissance ; pour cela, il faut que les prédicateurs et les nobles s'abreuvent pendant leur jeunesse de bons principes dans les universités. Nous n'aurons jamais une paix durable tant que les universités elles-mêmes ne seront pas réformées en ce sens et que les ecclésiastiques ne sauront pas qu'ils n'ont aucune autorité en dehors de celle que leur confère le pouvoir civil suprême (17). » La religion, « la crainte de puissances invisibles », est donc consciemment mise au service de la domination de la société.

Le mode de pensée de Hobbes, conformément à sa

position historique de philosophe de la bourgeoisie montante, contient, il est vrai, non seulement la tendance à la consolidation des représentations et des théories sociales, mais aussi – liée à elle – la tendance à leur pénétration critique.

C'est Hobbes qui a écrit cette phrase : « Une personne privée a toute la liberté – parce que les idées sont libres – de croire ou de ne pas croire en son for intérieur aux faits qui sont présentés comme des miracles. Considérant les avantages que la croyance populaire procure à ceux qui affirment le miracle et s'engagent pour lui, cette personne pourra conclure si ces faits doivent être considérés comme des miracles ou comme des mensonges (18). » Cette manière de voir contient une dialectique historique explosive, et qui explose justement lorsque les pensées, abandonnant leur dimension « privée » initiale, et ne se contentant plus de la croyance aux miracles, acquièrent une efficacité sociale en tant que critique d'ensemble des idées dominantes.

Le problème fondamental que la philosophie de l'histoire de Hobbes soulève ici est, comme nous l'avons déjà dit, celui de l'idéologie. Ce concept, qui dans la réalité a un contenu beaucoup plus riche, n'est certes pas encore présent chez Hobbes explicitement, mais il l'est déjà implicitement. Chez lui, il a la signification simplifiée d'ensemble des idées qui dominent à une période donnée dans une société donnée et qui servent à en sauvegarder la forme. Le point de vue de Hobbes, et avec lui de Spinoza et des Lumières en général, peut être ainsi formulé : le cours

de l'histoire ne peut être compris que si l'on considère la direction des hommes par des moyens idéologiques comme ce qui en constitue l'un des facteurs les plus importants. Dans la société médiévale tardive, ce sont avant tout les nobles et les prêtres qui ont utilisé l'idéologie pour maintenir en place une formation sociale dont la persistance était la raison essentielle de leur prédominance. À l'idéologie, on oppose la raison. Celle-ci – appelée fréquemment chez Hobbes la « juste » raison – est identique à la science et au droit naturel, elle est l'ensemble de toutes les propositions fondées sur un examen réel ([19](#)).

Pour Hobbes et le rationalisme, la raison consiste donc en une série de connaissances qui peuvent être augmentées à tout moment sur la base de l'expérience ou de raisonnements de la pensée logique ; mais les éléments de cette série doivent être établis une fois pour toutes : une fois qu'ils sont trouvés, il n'y a plus rien à y changer. Ainsi n'a-t-on pas simplement un concept de la nature valable absolument, mais aussi un concept de la moralité et du véritable intérêt des hommes valable pour tous les temps et tous les lieux ; toutes les catégories subordonnées à l'idée de la société et de l'État sont pensées comme éternelles, du moment que cette idée elle-même a été reconnue comme juste. L'histoire apparaît donc essentiellement comme le processus qui conduit l'humanité à la pleine possession de la raison ; ce processus une fois achevé, la meilleure organisation de la société, à laquelle on tend comme état final, est tout simplement donnée. Comme cet état ultime est déterminé par les principes

du droit naturel – obtention du bien général grâce à la libre affirmation de l'égoïsme individuel – et comme ces principes forment l'essence de la société bourgeoise, cette thèse revient objectivement à concevoir l'histoire comme la marche en avant vers l'idéal de la société bourgeoise avec son système de propriété et la libre concurrence. La mesure de ce progrès est constituée par les idées des penseurs eux-mêmes, conditionnées par l'époque, mais posées comme éternelles. A ce niveau toutefois, on note une différence entre Hobbes et le rationalisme du XVIII<sup>e</sup> siècle : Hobbes admet naïvement que la raison est en quelque sorte déjà donnée au début de l'histoire ; et si elle est restée cachée, cela ne saurait être attribué qu'à certaines machinations, au désarroi répandu par l'Église en particulier ; pour les Lumières au contraire (à l'exception de Rousseau), la raison ne peut être acquise que sur la base de l'expérience socialement organisée ; pour eux aussi évidemment, cette acquisition comporte la nécessité de surmonter les difficultés opposées par les gouvernants. Pour Hobbes, la connaissance existe donc dès le début, comme dans l'histoire biblique, et c'est la faute des hommes si elle est obscurcie et entravée dans son activité, tandis que les Lumières considèrent comme une loi de nature le fait que l'idéologie se trouve au début et ne puisse être supplantée qu'au cours du processus historique.

Toutes ces conceptions ont en commun l'idée que la raison reste toujours la même, et que la vérité, malgré les aspects multiples qu'elle peut revêtir, peut être saisie néanmoins une fois pour toutes en n'importe

quel lieu et à n'importe quel moment. La vérité est un objet dont les hommes peuvent se rapprocher ou s'éloigner, mais elle reste elle-même non concernée par l'histoire, par le sort temporel des hommes. Ainsi cette théorie – dont le caractère problématique n'apparaît clairement qu'avec la philosophie de Hegel – ressemble-t-elle à la religion, qu'elle combat comme idéologie, en prétendant elle aussi fournir une vérité absolue et achevée. Toutes deux ont la ferme certitude que le moment où elles sont apparues est celui de l'appropriation de la vérité. La nouvelle philosophie considère comme définitive sa doctrine de la nature et de la société ; l'histoire est encore un tableau où le blanc n'alterne qu'avec le noir. Pour toutes les opinions des époques passées qui lui sont contraires, elle ne connaît que les prédicats de l'imposture, ou, dans le meilleur des cas, de l'erreur ; les idées produites par le passé relèvent d'un état de conscience erroné ou d'une mauvaise compréhension. On retrouve certes chez maint penseur du Moyen Âge, et encore plus de l'Antiquité, certains traits qui rappellent le présent, et, renversant l'échelle des valeurs du Moyen Âge, on prodigue ses louanges à un Démocrite ou à un Épicure, on en fait des pionniers, des hérauts, on voit en eux l'apparition fortuite du génie ; mais ce mode d'estimation ne fait que révéler encore plus crûment la sûreté de la foi en soi-même, en la vérité supra-temporelle que l'on possède fermement malgré les circonstances de temps et de lieu. D'où une nouvelle similitude avec la pensée religieuse critiquée : on arrache des conceptions étrangères de leur contexte,

on les compare avec ses propres opinions et on se contente ensuite de les rejeter ou de les agréer, sans être en mesure de comprendre leur rôle historique. De même que le croyant, se fondant sur la vérité éternelle de la révélation, séparait les hérétiques des saints sans autre forme de procès, de même la philosophie du matérialisme bourgeois, se fondant sur sa propre « raison », sépare les sots et les imposteurs des sages et des martyrs.

On se contente d'un simple oui ou d'un simple non pour juger les manifestations culturelles du passé, et, au lieu de comprendre, on ne fait que comparer ; Hegel a trouvé les mots suivants pour caractériser cette attitude : « la totalité de l'histoire de la philosophie » est « un champ de bataille que seuls recouvrent les ossements des morts [...] ». C'est « un royaume des morts, non seulement d'individus qui ont péri physiquement, mais aussi de systèmes réfutés, spirituellement morts, où chacun a enterré l'autre après l'avoir tué. Au lieu de "suis-moi", il faudrait bien plutôt dire en ce sens : "suis-toi toi-même", c'est-à-dire tiens-t'en à ta propre conviction, restes-en à ta propre opinion. Pourquoi en rester à celle d'un autre ?... Mais conformément à l'expérience passée, il apparaît bien plutôt que d'autres paroles de l'écriture sont applicables à une telle philosophie, celles de l'apôtre Paul : "Regarde, les pieds de ceux qui vont t'emporter sont déjà devant la porte." Regarde, la philosophie par laquelle la tienne sera réfutée et supplantée ne mettra pas longtemps à venir, aussi peu de temps qu'elle a mis à venir chez les autres [...]. Les

faits de l'histoire de la philosophie ne sont pas des aventures – pas plus que l'histoire universelle n'est que romantique –, ils ne sont pas qu'une collection d'événements fortuits, de campagnes de chevaliers errants qui bataillent chacun pour soi, se démènent sans but et dont l'activité s'est évanouie sans laisser de traces. Il est aussi peu vrai que l'un se serait illustré dans un domaine, l'autre dans un autre [.. ,] (20). »

« Pour ce qui est de l'individu, chacun est de toute façon le fils de son époque ; et la philosophie est aussi prisonnière des idées de son époque. Il est tout aussi insensé de se figurer qu'une philosophie pourrait aller au-delà de son monde que d'imaginer un individu qui bondirait par-dessus son époque, qui franchirait le Rhodus (21). » Selon Hegel, nous ne pouvons saisir le sens des idées qui apparaissent dans l'histoire que si nous les comprenons dans le cadre des déterminations de leur époque, en d'autres termes : que si nous les considérons en rapport avec toutes les sphères de la vie sociale. « La religion d'un peuple, ses lois, ses mœurs, la situation des sciences, des arts et des rapports juridiques, tous ses autres talents, l'industrie qu'il déploie pour satisfaire ses besoins physiques, l'ensemble de son destin, les conditions où il se trouve, ses voisins en période de guerre et de paix, tout cela se trouve lié de la façon la plus intime [...]. Ce qu'il importe, c'est de déterminer quel type de rapport est effectivement présent (22). »

De Hobbes jusqu'aux Lumières, on a à maintes reprises établi l'existence d'un tel rapport (Hegel évoque même Montesquieu), mais il fut compris d'une

manière purement extérieure. On fait dépendre les unes des autres toutes les manifestations de la vie d'un peuple, et on les attribue à un « esprit du peuple », mais on n'entreprend pas d'expliquer systématiquement, à partir de la structure de la société en question, le contenu même des représentations religieuses, métaphysiques, morales. Or, c'est cela justement le problème de l'idéologie. Que la fausse conscience se démasque comme telle d'après le niveau de la science réelle, c'est juste ; mais pour la connaissance de l'histoire, il ne suffit pas de traiter comme simples erreurs les représentations religieuses ou métaphysiques qui ne peuvent plus coïncider avec l'état de la science, de la même façon que, dans les sciences physiques et naturelles, on rejette une fausse hypothèse comme erreur d'un quelconque savant. Réduire la religion à une invention subjective des prêtres est déjà faux pour la simple raison que les qualités que Hobbes, par exemple, suppose comme mobiles de l'action des prêtres et des nobles – avant tout l'instinct du gain – sont des éléments psychiques qui ne se développent qu'avec la société bourgeoise. Hobbes, qui en était déjà témoin, pouvait en envisager toutes les conséquences; mais ils n'étaient nullement caractéristiques du haut Moyen Âge, par exemple.

Les représentations significatives qui dominent une époque ont une origine plus profonde que le mauvais vouloir de quelques individus. Ceux-ci sont déjà insérés de naissance dans une structure sociale prédéterminée par la manière dont les hommes y assurent leur existence. De même que le chasseur-pêcheur primitif

voit non seulement son mode de vie matériel mais aussi son horizon intellectuel prescrits par le processus simple selon lequel il doit assurer sa vie ; de même que la forme d'existence fondée sur ce degré de développement primitif détermine non seulement la vie concrète des individus mais aussi ce qu'ils savent du monde extérieur, le contenu et la construction de leur représentation du monde – de même, dans les formes sociales plus différenciées, l'être spirituel des hommes s'enchevêtre dans le processus vital du corps social auquel ils appartiennent et qui détermine leur activité. La réalité n'est pas plus une chose compacte que la conscience n'est un clair miroir (comme dans la conception rationaliste) qui pourrait être troublé par un souffle ignorant ou criminel, ou bien nettoyé par des initiés ; l'ensemble de la réalité s'identifie au processus de vie de l'humanité, dans lequel ni la nature, ni la société, ni leurs rapports ne restent inchangés. Aussi ne peut-on comprendre le contenu et le mode d'être de la constitution intellectuelle des hommes si l'on ne connaît pas l'époque où ils vivent ; bien plus – abstraction faite des primitifs –, si l'on ne considère pas la position particulière du groupe auquel ils appartiennent dans le procès de production social. Depuis le temps des chasseurs-pêcheurs primitifs, les fonctions sociales nécessaires à l'entretien et à la perpétuation de l'existence ne sont plus réunies dans les individus eux-mêmes, mais partagées entre divers groupes à l'intérieur de la société. De la sorte, toute vie intellectuelle s'est aussi nécessairement différenciée et des oppositions s'y sont développées.

Une histoire homogène des idées, traitant de l'art, de la philosophie et de la science, s'étendant sur de longs espaces de temps et s'en tenant à des développements purement intellectuels, n'est donc qu'une pure construction.

Hobbes et les Lumières, pour la première fois dans l'histoire de la philosophie moderne, ont posé le problème de l'idéologie, c'est-à-dire des idées reconnues comme fausses et qui dominent la réalité sociale. Mais au lieu de comprendre l'idéologie comme dépendant de la réalité, on en est resté au niveau de la psychologie individuelle, et ce sont finalement des déterminations psychologiques du monde bourgeois – comme l'intérêt privé, le talent, l'instinct du gain, l'exploitation, le profit – qui apparaissent comme le contenu et le but de la religiosité médiévale. Or cette religiosité réunit indistinctement tant la connaissance que l'idéologie, et elle est bien plutôt la forme de la raison médiévale – ce que seule une considération de l'ensemble de la dynamique sociale peut dégager. Mais cette philosophie statique s'en tient pour l'essentiel à une simple opposition de la « raison » et de l'idéologie, sans les comprendre toutes les deux sur la base de leur rôle historique. Pour reconnaître ce rapport, il aurait fallu que le rationalisme possède sur lui-même une conscience critique, remettant en question l'éternité de son propre point de vue. On aurait dû reconnaître le développement matériel et idéal de la période précédente comme la condition nécessaire de l'apparition des Lumières ; les Lumières, pour reprendre un jeu de mots de Hegel (23), auraient été

« éclairées sur elles-mêmes » ; le caractère par principe changeant des catégories, leur conditionnement historique en général, serait devenu clair et le rigide concept de raison, produit par cette époque qui, comme le Moyen Âge, a si fermement cru en elle-même, se serait désagrégé.

La doctrine du conditionnement historique des contenus intellectuels ne conduit pas au relativisme historique. Dire qu'un jugement est conditionné n'est pas dire qu'il est idéologique. La limite de ce que nous pouvons de plein droit appeler idéologie est fixée par l'état présent de nos connaissances (24). L'erreur de Hobbes et de ses successeurs ne consiste pas à avoir pris au sérieux la science de leur époque, ni à avoir dénoncé comme illusion socialement agissante les doctrines qui étaient inconciliables avec cette science ; leur erreur est bien plutôt d'avoir élevé au rang de raison éternelle l'ensemble de leurs connaissances, au lieu de reconnaître celles-ci comme un moment de l'ensemble du procès social, moment qui, dans le cours ultérieur de l'histoire, est non seulement sujet à l'analyse, mais à la vérification, et, le cas échéant, à la modification.

Avoir confiance en une pensée consciencieuse et rigoureuse, et savoir que les connaissances sont conditionnées dans leur contenu comme dans leur structure, ne sont pas des attitudes qui s'excluent mais qui vont nécessairement ensemble. La raison ne peut jamais être certaine de son éternité, la connaissance qui est appropriée à une certaine époque n'est cependant à aucune époque assurée de le rester dans

le futur ; bien plus, cette restriction de la dépendance par rapport à l'époque s'applique également au processus cognitif qui l'établit (paradoxe qui ne supprime pas la vérité de cette affirmation elle-même, car il appartient au contraire à l'essence de la connaissance authentique de ne jamais être fermée) : c'est en cela que réside peut-être la signification profonde de toute philosophie dialectique. « C'est bien la pire des vertus – est-il dit dans l'Encyclopédie – que cette modestie de la pensée qui fait du fini une chose parfaitement stable, un absolu, et c'est la plus superficielle des connaissances, celle qui s'en tient à ce qui n'a pas en soi son fondement [...] la modestie en question consiste à retenir cette vanité, ce fini, en face du vrai, et pour cela, elle est elle-même vanité (25). » Comme l'expose Hegel à un autre endroit, « elle est la dialectique qui fait comprendre à cet entendement, à la différence, sa nature finie et la fausse apparence qu'est l'indépendance de ses productions et qui la ramène à l'unité (26) ». Mais celle-ci chez Hegel est déjà accomplie dans l'esprit absolu, elle n'est donc pas un fragment dans l'histoire ininterrompue des hommes. Hegel lui-même n'a pas échappé à la chimère du rationalisme qu'il a combattue pourtant avec tant d'acharnement : il n'a appliqué la dialectique qu'au passé et l'a considérée comme terminée dès qu'il s'est agi de sa propre position dans le domaine des idées. Sa pensée fait aussi d'un instant historique l'éternité. Mais, la réalité lui étant apparue comme présentation de l'idée, il a dû déifier et adorer, au sens le plus strict des mots, non seulement sa philosophie,

mais, avec elle, la base historique sur laquelle elle s'élevait : l'État prussien prérévolutionnaire. Cette humilité devant l'existant était la fausse « modestie » de sa propre pensée.

\*

\* \*

1. Nous considérons essentiellement les œuvres suivantes : Du Citoyen (1642) ; Léviathan, ou la matière, la forme et le pouvoir d'un Etat ecclésiastique et civil (1651); De l'Homme (1658). Son livre Béhémot ou le long parlement est du plus haut intérêt : sous forme de dialogues, il examine l'histoire de la révolution cromwellienne, de 1640 à la Restauration. Cet ouvrage est posthume ; Hobbes, bien qu'il se fût réconcilié avec Charles II et eût prudemment ajouté dans ce livre des attaques contre Cromwell et les indépendants, ne put obtenir l'imprimatur, car ses adversaires avaient de plus en plus d'influence à la cour. Certains de ses écrits furent déjà frappés d'interdit de son vivant, tant par les catholiques que par les protestants. Trois ans après la mort de Hobbes, l'université d'Oxford émit un décret contre la doctrine funeste de ceux qui enseignent que tout pouvoir civil provient originellement du peuple (cf. Ferdinand Tönnies, Thomas Hobbes Leben und Lehre, Stuttgart, 1925, p. 65) ; Du Citoyen, et le Léviathan furent brûlés publiquement par les étudiants. Le règne rétrograde des Stuart était fondamentalement opposé à tous les intérêts de la bourgeoisie anglaise. (M. H.)

2. The English Works of Thomas Hobbes, vol. 11, Scientia, Aalen, 1962, Philosophical Rudiments Concer-

ning *Government and Society*, p. XIV.

[3.](#) Ibid., vol. II, p. 120-121.

[4.](#) Ibid., vol. II, p. 9.

[5.](#) Ibid., vol. II, p. 167.

[6.](#) Ibid., vol. II, p. 177.

[7.](#) Ibid., vol. II, p. 177.

[8.](#) Ibid., vol. II, p. 178.

[9.](#) Cité d'après Ferdinand Tönnies, op. cit., p. 178.

Cf. *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. III ; *Léviathan*, part. I, chap. xi, p. 91. Traduction française, Paris, Sirey, 1971, p. 101.

[10.](#) *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. VI ; *Behemoth*, Part I, p. 215-216.

[11.](#) *Behemoth*, vol. VI, p. 217.

[12.](#) Ibid., vol. VI, p. 214.

[13.](#) *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*, vol. II, p. 172.

[14.](#) *Behemoth*, vol. VI, p. 217.

[15.](#) Ibid., vol. VI, p. 233.

[16.](#) Ibid., vol. VI, p. 231. Hegel parle aussi d'une piété « juste », celle qui inspire le respect pour la vérité et pour les lois de l'État. *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1968.

[17.](#) *Behemoth*, vol. VI, p. 59.

[18.](#) Ferdinand Tönnies, op. cit., p. 263.

[19.](#) Pour le rationalisme anglais et français, le concept de « raison » désigne la connaissance exacte et le degré selon lequel l'homme en est doué. Le fait que la philosophie allemande, avec Christian Wolff, ait

pris le mot « raison » (en français dans le texte) au simple sens d'une faculté psychologique a entraîné une confusion désastreuse qui même chez Kant n'est pas encore totalement éliminée. (M. H.)

[20.](#) Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, traduction Gibelin, Paris, Gallimard, 1954, p. 86-87.

[21.](#) Hegel, Principes de la philosophie du droit, op. cit., préface, p. 43.

[22.](#) Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire, traduction J. Gibelin, Paris, Vrin, 1946, p. 51.

[23.](#) Hegel, La Phénoménologie de l'esprit, traduction J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1947, t. II, p. 115.

[24.](#) Reconnaître qu'une théorie est historiquement conditionnée ne revient nullement à prouver qu'elle est une idéologie. Pour cela, il est nécessaire de mettre en évidence sa fonction sociale - ce qui est beaucoup plus complexe. (M. H.)

[25.](#) Hegel, Encyclopédie, traduction J. Gibelin, Paris, Vrin, 1952, § 386, remarque, p. 218.

[26.](#) Ibid., § 214, remarque, p. 129.

## CHAPITRE III

### L'utopie

Ce qui s'exprime sans ambages dans les écrits de Hobbes, comme dans ceux de Spinoza et des « philosophes », c'est la confiance dans la forme d'organisation de la société bourgeoise. C'est cette société elle-même, et son épanouissement, qui est le but de l'histoire, ses lois fondamentales sont des lois éternelles de la nature, et s'y conformer n'est pas seulement l'impératif moral suprême mais aussi la garantie du bonheur sur la terre. Les grandes utopies de la Renaissance, au contraire, sont l'expression des couches désespérées qui ont à supporter les faux frais du passage d'une forme économique à l'autre. L'histoire de l'Angleterre, au XV<sup>e</sup> et au XVI<sup>e</sup> siècle, en dit long sur les petits paysans dépossédés de tous leurs biens par les seigneurs ; les propriétaires fonciers transformaient des communes villageoises entières en pâturages à mouton et faisaient des affaires en fournissant la laine aux draperies des Flandres. Le sort des paysans affamés errant en bandes était terrible. Des dizaines de milliers d'entre eux furent mis à mort par les gouvernements et beaucoup d'autres furent intégrés de force, selon des conditions de travail incroyables, dans les manufactures qui étaient alors en train de se développer. Ces couches sociales sont la première forme d'apparition du prolétariat moderne. Ils étaient libres du servage certes, mais ils étaient aussi libres de

choisir les moyens d'assurer leur existence. Leur situation est le fondement de la première grande utopie des temps modernes, celle qui a donné son nom à toutes les autres : l'Utopie de Thomas More (1516), qui après un conflit avec le roi fut jeté en prison et exécuté (1).

Les utopistes voient le profit devenir le moteur de l'histoire avec le développement de l'économie basée sur le commerce. Ils assistent à la naissance des grandes manufactures et des autres formes d'entreprises qui, se développant à partir des richesses accumulées précédemment dans les villes, font éclater le cadre économique des vieilles corporations et conduisent à l'hégémonie d'une nouvelle forme de production. D'un côté se concentre la possession des conditions de travail : les entrepreneurs, cultivés et habiles, ne possèdent pas seulement les connaissances et les capacités d'organisation requises pour les nouvelles méthodes de production, mais aussi les lieux de travail, les matières premières, les outils, les bateaux et tous les autres équipements sans lesquels un travail rémunérateur est désormais impossible. De l'autre côté se concentrent le dénuement total, la faim et la misère. Les survivants du servage, les masses affamées des grandes villes, les épaves humaines de l'ordre déclinant deviennent des ouvriers salariés qui doivent vendre leur force de travail.

Face à ces nouveaux rapports, les utopistes réagissent en s'écriant : c'est la propriété qui est coupable ! Au Moyen Âge, la richesse avait une autre signification que dans les temps modernes ; elle

intervenait essentiellement comme amas de biens destiné à la jouissance immédiate, et elle n'impliquait pas obligatoirement le pouvoir sur les hommes. Que les utopistes aient tout d'un coup conçu la propriété comme le diable, on ne peut le comprendre que si l'on tient compte de la situation nouvelle qui s'instaure avec la Renaissance : le pouvoir tend à reposer de moins en moins sur les titres et sur les droits héréditaires, il est de plus en plus secondaire de savoir qui est le nouveau seigneur ou le nouveau maître de métier ; c'est la richesse en tant que possession des moyens de travail qui finit par s'identifier en pouvoir de disposer des hommes et de leur force de travail. Avec le nouveau mode économique, ce pouvoir discrétionnaire ne connaît plus de bornes. Si le sang coule, ce n'est pas seulement une conséquence de la situation interne des divers pays, c'est aussi un effet de la concurrence nationale, commençant alors entre les villes italiennes. Les utopistes perçurent que la cause des guerres était la même que celle qui avait entraîné l'expulsion des fermiers anglais par les propriétaires fonciers : le profit.

Ce n'est pas un hasard si les deux grands utopistes, Thomas More et Campanella, ont été catholiques. Henri VIII fit exécuter son ancien chancelier parce que celui-ci s'en tenait fermement au catholicisme et ne voulait pas reconnaître la souveraineté ecclésiastique du roi. Campanella rédigea dans une prison espagnole des écrits exaltés en faveur d'un empire mondial hispanico-papal et il combattit l'hérésie avec acharnement. A la clôture de son procès – la

condamnation à mort venait juste d'être prononcée –, Thomas More déclara à ses juges : « Je suis, dites-vous, traître et rebelle au roi. Ah ! non, Messeigneurs, c'est vous qui l'êtes. En vous séparant de l'Église véritable, vous en détruisez l'unité et la paix. Vous préparez un avenir effrayant (2). »

Alors que le déchaînement des forces productives et de la nouvelle économie de concurrence, s'accompagnant de la formation des États nationaux, menaçait de détruire dans le futur l'unité et la paix de l'Europe, l'idée de la chrétienté unie devait forcément apparaître à ces hommes, instruits par l'histoire et qui prenaient leur religion au sérieux, comme la représentation du paradis. Au concile de Trente, l'Église avait sans doute pris acte des nouveaux rapports ; mais le catholicisme, en tant que religion populaire traditionnelle, pouvait encore se représenter le monde comme un ordre fondé sur des points de vue religieux où même le plus humble était l'objet de soins paternels. Dans l'esprit des masses vivait encore l'Église du Moyen Âge qui avait assuré des fonctions sociales importantes, et, surtout, avait largement assisté les pauvres. Mais à cette époque, où elle s'employait elle aussi à accumuler la richesse sous forme d'argent et de marchandises, elle abandonna ces fonctions. Comme de larges couches du peuple, More et Campanella, honnêtement convaincus de la grandeur et du caractère salubre de la doctrine catholique, restèrent fidèles à leur foi. L'idée catholique d'une humanité unie – dans le langage de Campanella, d'une « monarchie universelle » – était bien faite pour

les inspirer face aux déchirements sanglants de l'Europe découlant de la nouvelle économie anarchique.

Machiavel fut nécessairement haï de ces penseurs. Car ce qui pour le Florentin est une réalité valable en général : l'emploi de la religion comme instrument de la raison d'État l'emportant sur la morale, était pour eux le critère et le fondement même de tous les maux du présent. « Presque tous les princes sont des politiques machiavéliques, dit Campanella, et font de la religion un simple moyen de domination (3). » Les deux utopistes haïssaient tout autant la fausse ferveur religieuse qu'ils voyaient s'épanouir non seulement chez les grands souverains, mais plus particulièrement chez les petits princes d'Italie et d'Allemagne : manteau trop élimé pour réussir à cacher les trafics de cours les plus mesquins.

Pour More et Campanella, la religion était le Graal qui face à la misère réelle conservait pure l'exigence de l'équité ; ils voulaient réaliser sur la terre la communion des saints qui aurait substitué les commandements du Christ aux lois de la libre concurrence. Leur point de vue ne pouvait pas s'appuyer sur la conception de la nature humaine, telle que Hobbes l'avait dégagée de la réalité présente immédiate : pour ces penseurs, l'homme n'est pas un loup pour l'homme, il n'est pas mauvais par nature ; s'il le devient, c'est par la faute d'institutions temporelles, avant tout des institutions qui reposent sur la propriété. Campanella reproche à Machiavel de ne connaître que les mauvaises motivations des

hommes et affirme que ceux-ci ne sont pas seulement mus par l'égoïsme mais aussi par les stimulations divines de l'amour du prochain.

Les utopistes anticipent ainsi sur la théorie de Rousseau : les hommes, bons par nature, ont été corrompus par la propriété. « Lorsque je me laisse aller à ces considérations – dit Thomas More dans l'Utopie –, je dois reconnaître que Platon a complètement raison et je ne m'étonne plus qu'il ait dédaigné de prescrire des lois à des peuples qui rejetaient la communauté des biens. Ce grand sage avait fort bien vu d'avance que le seul moyen de fonder le bonheur public consiste dans l'application du principe de l'égalité. Mais l'égalité, selon moi, est impossible dans un État où la possession est un droit individuel illimité ; car alors, chacun cherche à l'aide de prétextes et de droits divers à s'approprier autant qu'il le peut, et la richesse nationale, si grande soit-elle, finit par tomber dans les mains de quelques individus qui ne laissent aux autres que dénuement et misère (4). »

Pour les utopistes du XVIII<sup>e</sup> siècle aussi, la propriété est la source historique des vices de l'âme humaine ; Morelly, lui aussi, écrit, s'opposant à Machiavel et à Hobbes : « Analysez donc la vanité, la fatuité, l'arrogance, l'ambition, l'imposture, la flatterie, l'infamie ; décomposez de même la multitude de nos vertus apparentes, tout se résout dans cet élément fin et dangereux : le désir de posséder ; vous le retrouverez même au fond du désintéressement ; mais cette peste universelle, l'intérêt privé, cette fièvre lente, cette phtisie de toute sorte de société, aurait-elle

pu prendre place là où elle n'aurait trouvé ni nourriture, ni même le moindre levain dangereux ? Je ne crois pas que l'on puisse contester la force de l'affirmation que là où il n'existerait aucune sorte de propriété, aucune de ses conséquences dangereuses ne pourrait se faire jour (5). » Et Rousseau: «Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire fut le vrai fondateur de la société civile (6). »

Mais il y a une opposition importante entre Rousseau et les utopistes. Rousseau ne pensait pas défendre un retour à un stade historique antérieur, ou, mieux, une répartition égale immédiate de la propriété ; les utopistes quant à eux faisaient le projet idéal d'une société communiste sans propriété privée, dont la réalisation leur apparaissait de manière fantastique comme possible avec les moyens du présent. Ainsi s'explique que les pays de leurs rêves – contrairement aux projets socialistes modernes et à la Nouvelle Atlantide de Bacon – ne se trouvent pas dans le futur, mais dans un endroit spatialement éloigné du lieu d'existence des auteurs. Le pays d'Utopie de More se trouve sur une île de l'Océan, la Cité du Soleil de Campanella à l'intérieur de Ceylan. Pour ces philosophes, la société parfaite peut être instituée en tout temps et en tout lieu, pourvu que les hommes soient amenés, par la persuasion, la ruse ou même la force (7), à la constitution politique qui y correspond.

Cette démarche qui fait abstraction des conditions historiques relie les utopistes à Hobbes. Les utopistes croient, sans tenir compte des conditions de l'époque,

pouvoir fonder une nouvelle société sur la simple base de décisions libres et rationnelles des hommes, de même que la théorie du contrat fonde la société sur un acte de volonté libre des citoyens. More explique qu'il suffit de proposer aux gouvernants les mesures justes, car le mieux est l'ennemi du bien, et tout ne pourrait devenir bien que lorsque les hommes eux-mêmes seraient devenus bons. Pour cela – ajoute-t-il, il est vrai avec prudence –, il faudrait encore « quelques » années (8). Mais ce sont peut-être des considérations utopiques de ce genre qui l'ont incité à accepter lui-même la chancellerie de Henri VIII.

L'utopie saute par-dessus le temps. Partant des aspirations qui sont conditionnées par une situation déterminée de la société et qui, à chaque modification de la réalité, se modifient elles aussi, elle entend utiliser les moyens qu'elle trouve donnés dans cette réalité pour instaurer une société parfaite : le pays de cocagne d'une imagination historiquement conditionnée. L'utopie ne voit pas que le degré d'évolution historique qui lui impose son projet de « pays de nulle part » renferme en lui-même les conditions de son devenir, de son existence et de sa disparition ; et que pour réaliser quelque chose, il faut parvenir à une connaissance exacte de ces conditions et même « coller » à elles. Elle voudrait rayer la souffrance de la société présente, ne conserver d'elle que le bien pour lui tout seul, mais elle oublie que les éléments bons et mauvais ne sont que des aspects différents de la même situation, parce qu'ils reposent également sur les mêmes conditions. Elle ne conçoit

pas la modification de l'existant comme une transformation difficile et pleine de sacrifices des bases mêmes de la société ; elle la transpose dans la tête des sujets.

Mais la doctrine utopique se heurte par là à une difficulté logique : alors qu'elle affirme que la propriété matérielle est le fondement de la constitution psychique effective des hommes, elle considère inversement que c'est à ce psychisme qu'il revient d'abolir la propriété. Exprimé de façon plus générale, ce manque de logique consiste dans le fait d'attribuer aux idées humaines, qui cependant ne peuvent manquer d'être influencées par les mauvaises institutions existantes, non seulement la transformation patiente de la réalité effective par le travail (ce qui serait justifié), mais aussi la description, jusque dans les moindres détails, de l'image idéale d'une société parfaite. Nous retrouvons ici cette idée présomptueuse d'une raison universelle absolue que nous avons déjà rencontrée dans la théorie des philosophes bourgeois ; mais là, contrairement aux utopistes, elle avait la fonction de transfigurer la société existante et de faire passer ses catégories pour éternelles.

More et Campanella sont convaincus que les biens nécessaires à la société se trouveront en abondance si le travail est organisé rationnellement, si la production n'est pas effectuée en vue du profit de l'individu isolé, mais directement pour satisfaire les besoins de la communauté. Sauf pour les criminels, le travail est obligatoire : chez More, il suffit de six heures de travail par jour, chez Campanella de quatre seulement.

L'utopie de More présente plus le caractère d'une association générale de citoyens libres, elle connaît l'élection des fonctionnaires ; la Cité du Soleil de Campanella est plus proche du modèle des ordres monastiques médiévaux. Si la constitution de l'Utopie est plus humaine, plus libérale, plus éclairée, plus anglaise que celle de la Cité du Soleil, Campanella de son côté a reconnu avec plus de hardiesse les possibilités offertes par les progrès de la science quant à la domination de la nature. Dans son pays du futur, il prévoit toute une série de machines modernes ; dans ce domaine, il est vrai, il avait été devancé par Bacon. Campanella est aussi convaincu non seulement que la nature extrahumaine se laissera déterminer et utiliser dans ses effets, mais aussi qu'une eugénique scientifique permettra de régulariser l'accroissement de la société.

Les utopistes se sont attardés dans des États idéaux et ont méconnu les tendances réelles du développement; cela n'a pu que se refléter dans le caractère de leurs systèmes. Les conditions économiques d'une direction rationnelle des affaires sociales, reposant sur la propriété commune, n'étaient absolument pas données à leur époque; au contraire, la réalisation des produits de leur imagination aurait signifié une entrave artificielle au développement, lequel dépendait du déploiement de l'initiative créatrice de l'individu dans la libre concurrence. A une époque où la personnalité d'un capitaine n'est pas seulement décisive pour le succès d'un voyage maritime, mais où « capitaine » est aussi l'expression la plus juste pour

désigner les chefs des autres branches d'industrie riches d'avenir, à une époque donc où, par suite de la rationalisation encore faible de la production humaine, il y a un monde entre la conscience des dirigeants économiques et la conscience des exécutants, il doit y avoir obligatoirement un monde entre les conditions matérielles de vie des dirigeants et celles des exécutants. La propriété collective, les rapports d'existence basés sur l'égalité, tels que les utopistes les exigeaient, auraient signifié la mort de la civilisation. C'est pourquoi, en comparaison de More et de Campanella, Machiavel et Hobbes apparaissent comme progressistes ; Machiavel a raison quand il dit dans Le Prince à propos des utopistes: « Dans le dessein que j'ai d'écrire des choses utiles pour celui qui me lira, il m'a paru qu'il valait mieux m'arrêter à la réalité des choses que de me livrer à de vaines spéculations. Bien des gens ont imaginé des républiques et des principautés telles qu'on n'en a jamais vu ni connu. Mais à quoi servent ces imaginations ? Il y a si loin de la manière dont on vit à celle dont on devrait vivre, qu'en n'étudiant que cette dernière on apprend plutôt à se ruiner qu'à se conserver (9). »

En effet l'utopie a deux faces : elle est la critique de ce qui est et la représentation de ce qui doit être. Sa signification essentielle réside dans le premier moment. Des désirs d'un homme, on peut déduire sa situation réelle ; ce qui perce au travers de la manière utopique heureuse de More, c'est la situation des masses en Angleterre, leurs aspirations auxquelles le

généreux chancelier a donné forme. Il ne reconnaît pas ces aspirations comme une réaction à la situation historique dans laquelle, avec les masses, il vit et souffre, mais il projette le contenu de ces aspirations naïvement dans un au-delà spatial ou temporel. L'utopie de la Renaissance est la sécularisation du ciel du Moyen Âge. Il est certain que la fabrication intellectuelle d'un ici-bas lointain, dans lequel on peut pénétrer vivant, représente un tournant radical par rapport aux époques où seule la mort pouvait faire entrer le pauvre en Utopie. Mais pas plus que le croyant du Moyen Âge ne distinguait dans le ciel le reflet de ses propres besoins, les utopistes ne virent dans ces îles lointaines la réaction à la misère de leur présent.

Se distinguant des philosophes qui firent l'apologie de l'existant ou même de ce qui était juste en train de naître, les utopistes reconnurent que l'ordre bourgeois, même s'il a libéré l'individu du servage, et quand bien même il serait pensé dans ses ultimes conséquences, n'abolit pas et ne peut pas abolir la misère réelle. Lorsque Hobbes et Spinoza proclamaient que le nouvel État est l'expression de l'intérêt général, ils avaient raison dans la mesure où la satisfaction des exigences de certaines couches riches de la société, le développement à bref délai de leurs entreprises, contribuaient également au progrès de la société dans son ensemble. Ces philosophes étaient en quelque sorte les médecins les plus pratiques ; ils prescrivirent le remède immédiatement nécessaire, même si cela blessait à certains endroits. Mais contrairement à eux,

les utopistes reconnurent la cause des maux sociaux dans l'économie, c'est-à-dire avant tout dans l'existence de la propriété privée ; et ils firent dépendre la guérison définitive non du changement des lois mais de la transformation des rapports de propriété.

La comparaison de la société avec un organisme malade ou bien portant est à vrai dire dangereuse. Elle empêche de bien voir l'état de choses réel ; car dans une large mesure le bonheur et la vie de larges masses sont reliés rien moins qu'« organiquement » à la prospérité du « tout ». Un rapport organique entre l'individu et la société, tel que le bien et le mal de cette dernière fussent identiques à l'état de santé du membre individuel, put bien exister à l'époque du haut Moyen Âge dans quelques régions isolées de l'Europe (analogues à certaines peuplades primitives avec économie collective) ; mais cela n'est plus valable pour l'époque moderne. Dans le langage de Hegel, on formulerait cet état de fait comme l'extériorité des moments les uns par rapport aux autres et le déchirement du tout. La comparaison de la société avec un corps malade, que l'on doit sauver même si cela blesse à certains endroits, passe simplement au-dessus de cette bagatelle que ces endroits isolés sont des hommes vivants et existants, ayant leur propre destin et une seule vie. Mais les utopistes surent considérer cette bagatelle dédaignée comme étant précisément les hommes qui souffrent et qui sont contraints par la société à une existence inhumaine. Leurs œuvres renfermaient l'assurance que seul un

renversement des bases – et non des améliorations purement juridiques – pourrait créer l'unité à la place de l'existence déchirée et inhumaine, la justice à la place de l'injustice.

Il faut rendre au mérite les honneurs qui lui sont dus et les mauvais ne doivent plus être les seuls à jouir de tous les biens : c'est ce que l'on apprendra en ouvrant n'importe laquelle de toutes les utopies. Lorsque – comme dans la réalité présente – les lois économiques peuvent agir librement, ce n'est ni la valeur ni le mérite, mais le pur hasard qui doit déterminer la répartition du bonheur et du malheur, en fonction des différences contingentes de fortunes. L'utopie contient la conviction que la société ne peut remplir le but qui lui est prescrit par le droit naturel bourgeois (satisfaire les intérêts de tous) que si elle rejette comme base économique le mécanisme aveugle de la concurrence entre de multiples volontés individuelles et planifie son processus de vie dans l'intérêt de tous. Cette théorie, qui relie aux rapports des hommes dans l'économie non seulement la prospérité matérielle mais aussi le développement de la morale et des sciences, rattache les rêves des utopistes modernes à la République de Platon, et elle montre en même temps que ces rêves sont au moins aussi près de la réalité que les apologies de l'existant.

Plus les intérêts des individus qui ont à supporter les souffrances de l'ordre social dominant se renforcent dans la société, et plus la doctrine utopiste de la propriété devient une connaissance actuelle. C'était certes une erreur de sauter par-dessus le présent et

de négliger, au nom d'une perfection absolue, les possibilités offertes par la réalité. Mais il est tout aussi faux de ne pas penser un ordre meilleur et de ne pas reconnaître ses conditions d'existence. « On ferait mieux – est-il dit dans la Critique de la raison pure à propos de l'utopie de Platon – d'approfondir cette pensée et [...] de s'efforcer de la remettre en valeur, plutôt que de l'écarter comme inutile sous le prétexte, extrêmement pauvre et nuisible, qu'elle est irréalisable (10). » Kant partage l'erreur des utopistes quant aux conditions de la réalisation elle-même : si les hommes ne parviennent pas à réaliser un ordre social parfait, c'est avant tout parce que « la législation ne tient pas compte des idées justes », et pour lui l'essentiel est d'apporter ces idées justes aux « législateurs ». Kant aussi se rattache au fantôme d'une société harmonieuse réalisable à tout moment, pourvu que tous les intéressés perçoivent clairement ce qu'il convient de faire et le veuillent bien. Or ce ne sont pas les législateurs du présent, mais les groupes qui, par suite de leur position dans le processus de vie social, font eux-mêmes l'expérience de la misère matérielle qui sont les porteurs naturels tant de la connaissance des racines du mal, dont l'utopie est le reflet, que du but auquel est liée la délivrance.

Contrairement aux utopistes qui rejetaient l'ordre existant, les partisans du droit naturel déclaraient que le nouvel État bourgeois était, par essence, la garantie du bien général, qu'il constituait la meilleure assurance pour la vie de ses citoyens et qu'à cette époque il représentait directement le progrès et la justice. Cette

affirmation ayant été rigide­ment maintenue par la suite, sans que l'on continue de confronter l'État réel avec le but proclamé, elle s'est transformée en pure idéologie. Mais face à l'apologétique idéologique d'un ordre qui était essentiellement caracté­risé par la négation de la servitude féodale, c'est-à-dire par la libre concurrence, l'utopie ne fit d'abord figure que d'expression d'aspirations impuissantes, de pure poésie. Il va de soi cependant que ces aspirations peuvent devenir de moins en moins impuissantes, et ce dans la mesure exacte où le développement de la société fait mûrir les conditions d'une transformation des bases sociales et multiplie les forces capables de la réaliser. Comme nous l'avons déjà dit, il était exclu d'instaurer une économie communautaire aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, la concurrence était la condition nécessaire d'un développement supérieur de la société (11). Mais si les utopies négligent ce fait, elles n'en formulent pas moins le but final, si bien que toute entreprise politique peut être mesurée à lui.

L'impossibilité de réaliser ce but immédiatement et une certaine utilité propre à l'organisation de la propriété que les utopistes combattaient ne constituent pas une justification des contradictions qui rég­nent dans cette société. L'individu qui souffre dans le nouvel ordre social ne peut trouver refuge que dans le rêve, dans la pure intériorité ; c'est pour cela qu'à ces époques justement, la religion est très vivace dans les couches inférieures. Ces individus sont les victimes que l'« esprit du monde » sacrifie à son but sublime, car leurs souffrances sont liées à une période de

l'évolution historique qui est nécessaire au progrès. Ils sont – pour réemployer cette comparaison organique dont l'ambiguïté est ici particulièrement nette – le sang qui doit être versé pour la guérison ; et cette guérison est aussi celle à laquelle aspire leur propre misère dès qu'elle se donne la forme de l'utopie. Un état social dans lequel les forces de chacun peuvent se déployer librement occasionne des « faux frais » historiques de dimensions mondiales.

Le caractère problématique de tout idéalisme, même celui de Hegel, devient ici évident. Sa pensée idéaliste énonce que toute réalité est identique à l'esprit absolu, « la nature et l'histoire ne sont que les instruments de la révélation de l'esprit et les vases d'élection de sa gloire (12) ». « Nous le voyons s'essayer [l'Esprit], se répandre et jouir d'une foule de côtés et en une foule de directions, dans une multitude inépuisable [...]. Dans cette jouissance de son activité propre, il n'a affaire qu'avec lui-même (13). » Cette pensée possède en soi quelque chose de non seulement problématique, mais aussi d'effroyable : occupant cette place dans le système, la mort réelle, unique, des individus apparaît comme une pure illusion, ou, à tout le moins, se trouve justifiée, aux yeux de l'essence spirituelle qui survit – esprit absolu ou encore conscience transcendantale. Mais théoriquement on ne peut donner aucun « sens » à la mort ; la mort est bien plutôt ce qui montre l'impuissance de toute métaphysique « donneuse de sens » et de toute théodicée. Il est assurément impensable de se libérer des souffrances réelles, dont l'utopie est le reflet, sans parcourir le processus qui

justement les conditionne ; mais rien ne contredit plus la tâche d'une philosophie réelle que la sagesse qui se sent satisfaite d'avoir établi cette nécessité. Que l'histoire ait réalisé une société meilleure à partir d'une moins bonne, qu'elle puisse en réaliser une meilleure encore dans son cours, c'est un fait; mais c'est aussi un fait que le chemin de l'histoire passe par-dessus les souffrances et la misère des individus. Entre ces deux faits, il y a toute une série de rapports éclairants, mais il n'y a aucun sens justificateur.

Ces considérations philosophiques nous interdisent de juger avec supériorité les entreprises par lesquelles des hommes veulent d'une manière immédiate réaliser l'utopie et établir sur la terre la justice absolue. À l'époque de Thomas More, un homme, abhorré même du chancelier anglais, a tenté en Allemagne une telle entreprise, dès le départ désespérée, avec des moyens totalement inappropriés et il a échoué. Cet homme était Thomas Münzer. Il ne voulait pas attendre que la chrétienté se réalisât après une suite infinie de souffrances. Il proclama que le Christ lui-même n'aurait pas gardé patience devant l'injustice régnant sur la terre, et contre les théologiens il invoqua les paroles mêmes du Christ.

Thomas Münzer perdit la patience propre à l'idéalisme. Les théoriciens et les praticiens de la politique considèrent et savent que les moindres améliorations efficaces exigent des conditions complexes et longues à réaliser ; mais cela ne pourra plus jamais fonder la résignation du sage contemplatif. Celui qui prône la patience devant la souffrance et la

mort (dans la mesure où elles sont conditionnées par des institutions humaines) doit alors ne pas oublier que la patience universelle, qui se maintient face au cours historique, est une raison essentielle de la nécessité d'attendre. Pour la philosophie de l'histoire en tout cas, l'explication du cours de l'histoire, explication qui dans une grande mesure est encore à accomplir, est autre chose que l'impossible justification de ce cours.

Nietzsche a porté un jugement trop tranché, et par là inefficace, lorsque, dans son essai De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques, il introduit une méfiance générale contre la science historique. Mais lorsque l'histoire est utilisée contre l'utopie, il est alors permis d'évoquer certaines paroles de Nietzsche. Parlant de l'admiration pour la soi-disant « force de l'histoire », il écrit qu'elle « se transforme pratiquement à tout moment en une admiration béate du résultat et conduit à l'idolâtrie des faits. Pour ce culte idolâtre, on adopte maintenant cette expression très mythologique et de plus très allemande : "tenir compte des faits". Or celui qui a appris à courber l'échine et à incliner la tête devant la "force de l'histoire", celui-là aura un geste approbateur et mécanique, un geste à la chinoise, devant toute espèce de puissance, que ce soit un gouvernement, ou l'opinion publique, ou une majorité numérique. Il agitera ses membres d'après la mesure qu'adoptera une "puissance" pour tirer ses ficelles. Si chaque résultat porte en lui une nécessité raisonnable, si tout événement est la victoire de la logique ou de l'"Idée" – alors, vite à genoux, descendez dans cette position

toute l'échelle des "résultats"! [...] Et cette manière d'envisager l'histoire, quelle école de bienséance ! Envisager tout d'un point de vue objectif, ne se fâcher de rien, ne rien aimer, tout comprendre, comme cela rend doux et souple! [...] Je dirais donc que l'histoire enseigne toujours : "Il était une fois", la morale par contre : "Vous ne devez pas", ou bien "Vous n'auriez pas dû." De la sorte, l'histoire devient un compendium de l'immoralité effective(14) ». Nietzsche, que son évolution philosophique a conduit, il est vrai, à adorer non certes l'histoire humaine mais l'histoire naturelle, la biologie, et qui est en fait tombé dans « l'admiration béate du résultat » de la vitalité pure, a formulé ici une pensée rationaliste. L'élucidation parfaite, la connaissance achevée de la nécessité d'un événement historique peut, pour nous qui agissons, devenir un moyen d'apporter de la raison dans l'histoire ; mais l'histoire, considérée « en soi », n'a pas de raison, elle n'est pas une « essence », de quelque espèce que ce soit, ni un « esprit » devant lequel nous devrions nous incliner, ni une « puissance », mais une récapitulation conceptuelle des événements qui résultent du processus de vie social des hommes. Personne n'est appelé à la vie ou tué par l'« Histoire »; l'histoire ne pose aucune tâche ni n'en résout aucune. Il n'y a que des hommes réels qui agissent, qui surmontent des obstacles, qui peuvent arriver à diminuer le mal individuel ou général qu'eux-mêmes ou les forces de la nature ont créé. L'autonomisation panthéiste de l'histoire en un être substantiel unitaire n'est rien d'autre qu'une métaphysique dogmatique.

\*  
\* \*

1. Dans ce chapitre, nous traiterons toute une série d'autres utopies qui présentent un contenu analogue, et surtout la Cité du Soleil du moine calabrais Campanella, l'un des plus grands philosophes de son temps. (Pour Campanella, cf. en particulier Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsrason in der neueren Geschichte*, Munich et Berlin, 1925.) Il existe une grande littérature utopiste, depuis les partisans radicaux de Cromwell, les Niveleurs, jusqu'aux « philosophes » français, dont l'utopie la plus caractéristique est le Code de la nature de l'abbé Morelly, paru en 1755. Les utopies du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle, qui ont une tout autre signification du point de vue de la philosophie de l'histoire, sont exclues de la présente considération. (M. H.)

2. Actes du procès, cités d'après Émile Dermenghem, *Thomas Morus et les Utopistes de la Renaissance*, Paris, 1927, p. 86.

3. Friedrich Meinecke, op. cit., p. 123.

4. Thomas More, *Utopie*, traduction de M. Delcourt, Paris, La Renaissance du livre, 1966, p. 52.

5. Morelly, *Code de la nature ou le véritable esprit de ses lois*, Paris, 1910, p. 16.

6. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, seconde partie, *Œuvres complètes*, t. III, Bibliothèque de la Pléiade, 1966, p. 164.

7. Que le projet utopique, de par son essence,

admette la violence et la persuasion comme moyen de réaliser l'ordre meilleur, Campanella l'a bien prouvé par sa propre vie, en continuant à poursuivre son idéal en prison après l'écrasement de sa sédition et en cherchant à convaincre les puissants par ses écrits. (M. H.)

8. Thomas More, Utopie, op. cit., p. 52.

9. Le Prince, chap. xv, Bibliothèque de la Pléiade, p. 335; UGE, coll. «10/18», p. 50-51.

10. Kant, Critique de la raison pure.

11. Le but et les moyens disponibles étaient si démesurés, qu'il est compréhensible que les utopistes aient recouru à des moyens saugrenus pour réaliser leurs idées ; More veut convaincre les gouvernements, Campanella prépare un soulèvement de moines en Calabre. (M. H.)

12. Hegel, Encyclopédie, op. cit., § 552, p. 294.

13. Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire, op. cit., Introduction, p. 72.

14. Nietzsche, Considérations inactuelles, Paris, 1907, p. 217 et sq.

## CHAPITRE IV

### Vico et la mythologie

La science, confrontée à un quelconque événement, et pour autant qu'il n'est pas une action humaine consciente, ne se préoccupe que de sa cause et jamais de son but. Mais lorsqu'il s'agit de la souffrance et de la mort individuelle, le « pourquoi ? », la question du but, a des racines psychologiques trop profondes pour que l'on ait jamais pu la réduire au silence. Lorsque échouent les tentatives de façonner un présent heureux pour tout le monde, lorsque l'utopie, d'où le hasard est effacé, ne peut être réalisée, il faut que naisse une philosophie de l'histoire qui, derrière la confusion vécue de la vie et de la mort, croit reconnaître une intention cachée et bienveillante, à l'intérieur de laquelle le fait individuel, apparemment incompréhensible et absurde, a une place et une valeur entièrement déterminées, sans que ce fait arrive pour autant à se réfléchir lui-même dans un savoir. S'il est vrai que la construction d'un tel sens caché constitue l'essence de toute philosophie de l'histoire authentique, alors l'Italien Jean-Baptiste Vico est le premier véritable philosophe de l'histoire de l'époque moderne. Son œuvre principale se propose en effet de montrer que la providence règne dans l'histoire humaine et qu'elle réalise ses buts au travers des actions des hommes sans que ceux-ci en aient la pleine conscience et sans qu'il soit nécessaire qu'ils la possèdent. À vrai dire, la grandeur de Vico ne réside

pas dans cette construction elle-même, mais dans les recherches empiriques qu'il a entreprises à cet effet.

Vico naît à Naples en 1668 et y meurt en 1744. Cet homme, resté presque totalement inconnu de son vivant, d'abord précepteur puis misérable professeur de rhétorique à l'université de Naples, pieux catholique et petit-bourgeois, est en fait non seulement l'un des plus grands philosophes de l'histoire mais aussi un sociologue et un psychologue remarquable. Il en a en outre renouvelé la philologie et fondé la philosophie de l'art ; il posséda une capacité de discerner les grands rapports culturels qui n'a pour ainsi dire aucun équivalent ni à son époque, ni dans les siècles ultérieurs. L'exemple de Vico montre bien la fécondité universelle d'un travail sur l'histoire qui ne se limite pas à un exposé de phénomènes superficiels mais vise à la découverte de rapports et de lois.

C'est ce que Vico lui-même en est arrivé à reconnaître dans sa polémique contre la philosophie cartésienne. Descartes était mort en 1650. A maints égards, sa philosophie ouvre les portes du futur : non seulement elle dégage théoriquement le terrain pour une étude sans préjugés de la nature, mais, en fondant une théorie critique de la connaissance, elle constitue le point de départ de tendances progressistes en philosophie. Les puissantes énergies intellectuelles qui poussent à l'épanouissement et à la constitution des sciences exactes se rattachent au penseur français, fondateur également de la géométrie analytique, et se servent de sa méthode et de sa terminologie. Mais elles ne sont pas les seules à le

faire : le catholicisme en train de se renouveler s'empare lui aussi des moyens de connaissance cartésiens pour adapter la religiosité aux progrès du développement culturel. A l'époque de Vico, le cartésianisme est la grande mode philosophique, et il est impossible de ne pas se mesurer avec lui.

La nouvelle société se consacrait dans une large mesure à la constitution des sciences exactes, basées sur les mathématiques, et la philosophie de Descartes en est la conséquence philosophique. Les besoins qu'engendre le développement des relations économiques (Verkehrswirtschaft), la nécessité de dominer techniquement la nature inorganique, amènent à considérer les mathématiques comme l'unique forme absolument certaine du savoir. Le « cogito ergo sum » de Descartes et les considérations profondes de ses Méditations ont dans l'ensemble de son œuvre la fonction de fonder les mathématiques comme le seul savoir certain. En posant le « cogito », Descartes acquiert les critères de l'évidence et de la clarté ; il ne les trouve ensuite remplis que dans les mathématiques essentiellement, mais c'est de là vraisemblablement qu'il les avait extraits lorsqu'il les découvrit dans le « cogito ». Polémiquer contre Descartes, c'est analyser si les mathématiques sont la seule connaissance véritable, et par là même si la pensée mathématique est la véritable manifestation de l'essence de l'homme.

L'œuvre principale de Vico, la *Scienza Nuova*, les *Principes d'une Science Nouvelle Relative à la Nature commune des Nations*, dont la première édition date

de 1725, porte en frontispice une figure allégorique. On y voit entre autres un globe reposant sur un autel ; ce globe, sur lequel se tient une femme à la tête ailée, se trouve au bord de l'autel et n'est soutenu que par un côté. Le sens de cette image, c'est que la réalité n'a été considérée jusqu'ici que d'un seul côté, « selon l'ordre naturel (1) » ; les philosophes n'ont pas encore considéré la réalité « du côté qui pourtant est propre aux hommes, dont la nature a cette propriété capitale qu'ils sont sociables (2) ». Descartes a défendu la connaissance mathématique comme la seule certaine et la seule véritable, en s'en tenant à la maxime : nous ne connaissons vraiment que ce que nous avons fait nous-mêmes – principe philosophique commun à toute une époque qui va de Bacon, Hobbes et Descartes jusqu'à Kant et Fichte en passant par Leibniz. Par ce « nous », il convient d'entendre l'abstraite réflexion de l'entendement, l'ensemble de l'appareil pensant isolé, selon le modèle de la logique traditionnelle. Vico reprend le principe : on ne peut connaître que ce que l'on a créé soi-même, et il en fait même le fil directeur de sa philosophie, mais il lui donne une tournure inouïe. Ce que les hommes ont créé eux-mêmes, et ce qui par conséquent doit être l'objet suprême de la connaissance, les créations donc, où l'essence de la nature humaine et de l'« esprit » se donne son expression la plus précise, ne sont pas les constructions fictives de l'entendement mathématique, mais la réalité historique. Vico déclare, à propos de sa propre entreprise : « Cette science se comporte donc exactement comme la géométrie qui crée elle-même le

monde des grandeurs en le construisant et le considérant conformément à ses propres éléments ; mais elle a d'autant plus de réalité que les lois concernant les affaires humaines ont plus de réalité que des points, des lignes, des surfaces et des figures (3). »

Machiavel n'avait recherché dans l'histoire que l'art de prendre des mesures politiques immédiates, Hobbes, dans sa construction du contrat social, ne cessait d'avoir les yeux fixés sur les événements réels ; tous les deux conçoivent les sciences éminemment exactes (non seulement les mathématiques et les sciences de la nature, mais aussi la doctrine de l'homme) comme totalement séparées et indépendantes de l'histoire. Si l'on fait abstraction de Hegel et de son école, la philosophie moderne considère avant tout l'histoire comme une description d'événements que l'on peut exploiter en vue de quelque but pratique ou édifiant, mais qui n'est d'aucune signification pour les connaissances théoriques décisives. Il faut attendre le XIX<sup>e</sup> siècle pour voir contredite efficacement une telle métaphysique qui prétend rendre accessible le monde réel, et avec lui l'essence des hommes, sans recourir à aucune sorte de recherche historique fondamentale. Mais contre Descartes qu'il haïssait, Vico avait déjà reconnu qu'une réflexion partant de l'individu – présumé autonome – ne pouvait être que limitée et superficielle, et, avant tout, nécessairement fautive. La connaissance que les hommes peuvent acquérir sur eux-mêmes ne se fonde que sur une analyse du procès historique à l'intérieur

duquel les hommes agissent, et non sur une simple introspection, comme l'a cru l'idéalisme subjectif à toutes les époques. Économie, État, droit, religion, sciences, arts – toutes les productions spécifiques des hommes sont devenues dans l'histoire ; elles ne peuvent être comprises que si l'on considère, non les individus isolés, mais leurs rapports, « la propriété de leur sociabilité », pour parler comme Vico.

Si Vico appelle la providence « la reine des affaires humaines (4) », si, comme il le dit explicitement, sa science « doit être une démonstration de la providence comme fait historique (5) », il semble alors que la signification principale de sa philosophie soit constituée par la croyance en un sens divin et une fin sacrée de l'histoire. Mais lorsqu'il applique concrètement le concept de providence, il s'avère qu'il n'entend par là rien d'autre essentiellement que l'instance ou la loi qui pousse les hommes, malgré leurs instincts individualistes, barbares, égoïstes, à la formation de la société et de la culture. L'essentiel dans l'histoire, ce ne sont pas les phénomènes superficiels, au nombre desquels Vico compte avant tout les motifs et les actions des hommes individuels ; ce qui se réalise bien plutôt, c'est, à l'insu des individus et pour ainsi dire dans leur dos, une succession de formes sociales qui rendent possible le travail civilisateur des hommes.

La recherche de ces lois cachées devient donc le thème véritable de la Scienza Nuova. Vico fait remarquer (6) que le véritable sens du mot « providence » est celui qui lui a valu le nom de « divinitas », de divinari qui veut dire « comprendre ce

qui est caché ». Il assigne comme tâche à son œuvre principale (Z) d'« être l'histoire des lois que la providence, sans aucun accord ou conseil des hommes, et souvent contre les plans de ceux-ci, a donnée à cette grande cité du genre humain ». Ce que Hegel a appelé plus tard la « ruse de la raison », Vico l'attribue à la divinitas : c'est elle qui, au travers de l'action chaotique des hommes, dans une lutte inexorable des individus, des classes et des peuples, parmi toute la douleur et la misère des destins individuels, malgré la médiocrité, la soif de l'argent, la cruauté, le fanatisme – et même au moyen de ces éléments – réalise des institutions dignes de l'homme et aboutit à une vie sociale rationnellement déterminée.

La simple référence aux bonnes intentions de la providence divine ne suffit certes pas à résoudre le problème de la justice pour les hommes pris individuellement, tel qu'il était posé dans l'utopie, lorsque ces individus sont broyés sur le chemin de l'histoire qui doit conduire à la lumière. Mais Vico trouve une assurance dans son catholicisme : qu'un homme ait vécu à une époque obscure ou brillante, Dieu prononcera sur lui après sa mort un jugement équitable. Le jugement porté sur l'individu reste donc chez Vico transcendant à l'histoire. La religion de Hegel, au contraire, est essentiellement constituée par la croyance en une théologie immanente – c'est-à-dire en un accomplissement de la justice absolue dans l'histoire – et pour lui le jugement du monde (Weltgericht) coïncide immédiatement avec l'histoire

du monde (Weltgeschichte) ; la question de la souffrance individuelle devient sans objet car son idéalisme dénie à l'individualité toute réalité essentielle. Les exemples de Vico et de Hegel montrent qu'au moins à l'époque moderne, la croyance honnête en une religion transcendante révélée permet une exploration plus objective de l'ici-bas que la confusion panthéiste de Dieu et du monde, de la raison et de la réalité. Vico peut examiner le cours de l'histoire d'une manière relativement objective, et tendre à dégager les lois internes du mouvement historique, ses tendances cachées et souterraines, parce qu'il continue de croire que les actions des individus relèvent de la compétence d'un tribunal transcendant. Son œuvre est certes beaucoup moins grandiose et vaste que celle, analogue à maints égards, de Hegel ; mais elle est aussi plus empirique, et il est significatif qu'elle recourt beaucoup moins à des interprétations forcées que les spéculations du grand idéaliste, intéressé avant tout à mettre en lumière le divin dans l'ici-bas.

La présentation de certains enseignements de Vico donne une idée des connaissances fécondes qu'il a apportées et montre que, pour la plupart, elles n'ont pas encore été épuisées aujourd'hui par la science. Que les penseurs de l'antiquité classique, ou d'autres philosophes du passé, soient déjà parvenus au savoir suprême des choses éternelles et que le genre humain n'ait réalisé depuis aucun progrès, qu'au contraire il ait décliné et connu un appauvrissement, c'est une opinion que Vico rejette, faisant sienne une idée déjà exprimée par Bacon (pour lequel il éprouvait la plus profonde

vénération). Vico étant catholique, il est obligé, pour respecter le dogme, de placer au début de l'histoire le paradis et la création divine. Mais le récit biblique du déluge lui permet de reléguer cet âge d'or au-delà des limites de la science, et – conformément à la vérité – c'est dans l'obscurité et la barbarie qu'il fait commencer l'histoire proprement dite. « À la vanité des nations » (qui consiste en ce que « chacune, grecque ou barbare, a prétendu avoir trouvé la première toutes les commodités de l'existence et conservé depuis le commencement du monde la tradition de son histoire (8) »), « il faut ajouter la vanité des érudits qui voudraient que tout ce qui compose leur science soit aussi ancien que le monde lui-même (9) ». Et Vico se fait un mérite de «déraciner la croyance dans la sagesse inégalable des Anciens (10) ». «Tel est l'ordre que suivent les choses humaines : d'abord il y eut les forêts, puis les cabanes, les villages, les villes et en dernier lieu les Académies (11). » Le genre humain débute sa carrière dans une préhistoire obscure et effroyable.

Ce qu'il faut donc découvrir, ce sont les lois qui déterminent la marche de l'humanité vers la civilisation. Vico explique ainsi sa méthode : « Pour arriver à trouver cette nature des choses humaines, la science nouvelle procède selon une analyse rigoureuse des pensées humaines relatives à ce qui est nécessaire ou utile à la vie sociale(12). » Comme Machiavel, mais d'une manière beaucoup plus consciente et conséquente, Vico prend donc comme point de départ l'idée que les productions humaines doivent être

expliquées par la nécessité, plus précisément : par la réaction à la nécessité matérielle. Les conditions de vie extérieures, et la constitution psychique primitive des premiers hommes, sont les éléments qui permettent de donner une explication de l'histoire humaine. Cet état de choses réel dans les temps primitifs peut être déduit du matériel que nous fournissent les témoignages de la tradition et avant tout la mythologie.

Vico esquisse une présentation grandiose des débuts de la civilisation. La peur des éléments – personnifiés, puisque les hommes primitifs projettent leur propre nature dans l'univers – fait naître les premières institutions et les premières règles. L'éclair et le tonnerre, et toutes les autres formes d'intempéries, contraignirent les hommes à se trouver des endroits sûrs et leur inspirèrent en même temps la peur de colosses doués d'une force supérieure. Les hommes primitifs commencèrent à interpréter les phénomènes naturels en projetant leur propre essence dans la nature, donc en animant les forces naturelles : cette interprétation est à l'origine de la poésie qui coïncide avec les débuts de la civilisation. La première impulsion au développement ultérieur de la culture fut donnée lorsque la nécessité matérielle poussa les premiers hommes, les «géants» dans le langage de Vico, à se procurer des habitations. Ils renoncèrent alors à « leur habitude animale d'errer dans la grande forêt de la terre et s'accoutumèrent au contraire à vivre cachés et sédentaires pendant de longues périodes dans leurs grottes (13) ». La domination de la volonté sur les mouvements du corps s'étant renforcée peu à peu, « il

succéda à cette autorité sur la nature humaine l'autorité du droit naturel ; car à force de tenir et d'habiter les lieux où ils s'étaient trouvés par hasard lors du premier éclair, ils en devinrent les maîtres par occupation ; l'occupation est une possession prolongée et l'origine principale de la propriété dans le monde entier. Ces géants sont donc les pauci quos aequis amavit Jupiter ; le sens historique de cette expression est que les hommes renfermés dans les bas-fonds et cachés dans les cavernes devinrent les princes des "gentes majores" dont Jupiter est le premier Dieu. Les mêmes hommes formèrent les anciennes maisons nobles, qui [...] composèrent les royaumes et les cités (14) ». Car après que la nature eut obligé les géants à devenir sédentaires, ils n'en restèrent pas à leurs habitations dans les cavernes ; ils apprirent à construire des cabanes et, comme ils débutaient dans l'agriculture, ils s'établirent finalement dans les lieux les plus fertiles et en même temps les mieux défendus.

Il est particulièrement intéressant de constater que Vico fait découler les conditions de la civilisation de l'interaction entre la situation matérielle extérieure et les dispositions instinctuelles des hommes. Bien qu'il fasse appel à la providence divine, chaque fois que ces conditions apparaissent en complète indépendance de la volonté consciente des hommes, il fournit des explications dénuées de toutes préventions, qui, dans leur principe, concordent fréquemment avec les conceptions les plus modernes. Les conditions de la civilisation se ramènent essentiellement à quatre éléments résultant de l'interaction que nous venons

d'évoquer. Vico les appelle « les quatre causes, en quelque sorte les quatre éléments fondamentaux du monde social [...] : les religions, les mariages, les asiles et la première loi agraire (15) ».

Nous nous contenterons de traiter ici à titre d'exemple la théorie de la mythologie chez Vico. Selon Vico, la mythologie doit son origine à une réaction de peur devant les forces supérieures de la nature. Les hommes projettent leur propre essence dans la nature ; autrement dit, ils considèrent a priori les forces naturelles qui leur font face comme des essentialités vivantes du même type qu'eux ; la seule différence est qu'elles sont justement plus fortes, plus puissantes, plus terribles. La conception de Vico, très claire et extrêmement élaborée, fait de lui un précurseur de l'interprétation anthropologique de la religion par Ludwig Feuerbach. Après avoir examiné les attributs de l'homme primitif, il écrit: « Telle devait donc être la nature des premiers fondateurs de la civilisation païenne, alors que la foudre éclata pour la première fois après le déluge avec un fracas épouvantable comme cela devait arriver après cette première et violente secousse imprimée à l'air; [...] ces géants vigoureux et robustes, dispersés dans les bois et sur les monts, là où les bêtes féroces ont aussi leurs tanières, s'effrayèrent à ce bruit, s'étonnèrent de ce grand effet dont ils ignoraient la cause, levèrent les yeux et aperçurent le ciel. Nous avons vu qu'il est dans la nature de l'esprit humain d'expliquer des effets inconnus par des causes puisées dans sa propre nature ; or, il était dans la nature de ces hommes

robustes d'exprimer en criant et en grondant leurs passions violentes. Ils se figurèrent le ciel comme un grand corps animé qu'ils appelèrent Jupiter, et qui devint le premier Dieu des gentes majores ; ils supposèrent que ce corps animé voulait leur dire quelque chose au moyen du sifflement des éclairs et du fracas du tonnerre (16). »

Vico explique que « dans l'état sans lois la providence divine poussa les hommes sauvages et violents vers l'humanité et forma les nations en réveillant chez les hommes une idée confuse de la divinité que ceux-ci dans leur ignorance attribuèrent à des créatures auxquelles elle n'était pas due ; ainsi, effrayés par cette divinité imaginaire, ils commencèrent à se conformer à un certain ordre (17) ».

À un autre endroit Vico, exprime cette même idée de la façon suivante : « Tout ce qui vient d'être dit concorde avec le mot célèbre de Lactance ; considérant les débuts de l'idolâtrie, il dit que les premiers hommes, simples et rudes, inventèrent les Dieux ob terrorem praesentis potentiae. Ainsi la peur seule a fait les premiers Dieux ; ... pas la peur des hommes les uns des autres, mais leur peur d'eux-mêmes (18). » Les hommes « commencèrent à se livrer à la curiosité naturelle qui est fille de l'ignorance et mère de la science qu'elle produit lorsque l'étonnement a ouvert l'esprit de l'homme (19) ».

L'œuvre accomplie par Vico n'apparaît sous un juste jour que si l'on compare sa doctrine de l'origine historique de la mythologie avec l'attitude rationaliste

qui, à la même époque ou quelques décennies plus tard, crut se débarrasser de la religion en recourant à la thèse simpliste de l'imposture des prêtres. Vico a examiné en détail l'importance civilisatrice de la religion, affirmant par exemple que les religions ont, entre autres, la fonction de dédommager les masses du renoncement aux instincts qui est exigé d'elles dans la vie sociale. Pour Vico, la mythologie est en outre une avant-forme primitive nécessaire de la connaissance dont provient notre science, et elle est tout autant liée à un degré de développement de la société que la forme de notre spiritualité l'est à la civilisation moderne. « Lorsque les guerres ont plongé les nations dans une telle férocité qu'elles ne respectent plus les lois humaines, le seul puissant moyen de les réduire est alors la religion (20). » Contrairement au rationalisme, Vico enseigne que les fausses religions ne sont pas le produit de la tromperie individuelle, mais l'effet d'un développement nécessaire.

Vico est sans doute le premier à avoir reconnu, consciemment et explicitement, l'analogie entre les premiers peuples historiques et les primitifs et l'identité entre la mentalité des primitifs et celle des enfants. Il est ainsi le premier à avoir perçu la correspondance entre l'ontogenèse et la phylogenèse humaines. Sous ce rapport, il a fait d'importantes découvertes, entre autres celle que les enfants et les primitifs n'ont pas la faculté de « former des catégories logiques » et possèdent à la place – pour reprendre son expression – « des genres ou des universaux imaginaires, des modèles ou des types idéaux auxquels ils rapportent

tout (21) ». Cette doctrine, selon laquelle les premiers degrés de l'intellectualité ne connaissent pour ainsi dire pas le mode de comportement catégoriel, et sont caractérisés par une pensée prélogique, concorde totalement avec les résultats de la recherche contemporaine, avant tout avec les travaux de Lévy-Bruhl.

Autre apport important de Vico dans le domaine de la religiosité mythologique : la théorie dont il exprime le principe dans cette phrase, « que les premières fables ont dû renfermer des vérités politiques et constituent ainsi une peinture de l'histoire des premiers peuples (22) ». C'est affirmer la conviction que les conceptions mythologiques ne sont pas de libres créations de l'esprit mais que, tout en la déformant, elles reflètent la réalité sociale. Si l'on applique cette idée non seulement à la métaphysique et à l'art – comme Vico l'a déjà fait – mais à toutes les formes idéologiques de la conscience, on a la formulation d'une doctrine historico-philosophique d'une immense portée. Les représentations intellectuelles caractéristiques d'une période ont leur origine dans le processus de vie social et dans l'état correspondant des rapports d'interaction mutuelle entre les hommes et la nature. Leur contenu – qu'il s'agisse de l'idée la plus confuse ou de la connaissance la plus claire – est la réalité effective, l'être ; la seule chose qui importe est de prendre connaissance, pour chaque période, de la réalité qui la sous-tend, car elle se reflétera même dans le culte le plus obscur.

L'interprétation de la fable de Cadmus offre un

exemple de la méthode de Vico. C'est des géants, qui se sont établis dans les lieux les meilleurs et les plus fertiles, que proviennent les maîtres des premières cités. Ils ont fondé des familles et ouvert des « asiles » que les moins favorisés sont contraints d'utiliser pour des raisons matérielles. La première loi agraire a ensuite stabilisé les rapports de propriété en confirmant la suprématie des maîtres. C'est ainsi que, pour reprendre les paroles de Vico, « les cités naquirent formées de deux groupes d'hommes : les nobles qui commandaient et les plébéiens qui obéissaient ; de là provient la matière de la science politique qui n'est rien d'autre que la science du commandement et de l'obéissance dans la cité (23) ». Les géants en tant que maîtres – sous-entendu les Grecs et les Romains de l'époque archaïque qui se donnent par suite eux-mêmes le titre de Dieux – s'appellent chez Vico les héros.

Cadmus « tue le grand serpent (ce qui signifie qu'il abat la grande forêt de la terre), il en sème les dents (ce qui veut dire qu'il trace des sillons dans la terre au moyen de morceaux de bois durs et recourbés), il lance une grande pierre (qui représente la terre durcie que les clients ou les serviteurs ne voulaient plus cultiver pour le compte de leurs maîtres) ; des hommes sortent tout armés des sillons de la terre (c'est-à-dire que les héros sortent en armes de leurs terres pour s'opposer à l'établissement de la première loi agraire ; et ils combattent, non pas entre eux, mais contre les clients révoltés. Les sillons représentent les ordres dans lesquels les nobles s'étaient constitués

pour fonder les cités) ; et Cadmus se change en serpent, Dragon, d'où naît l'autorité des sénats aristocratiques [...] car selon les Grecs c'est Dragon qui écrit les lois avec le sang. Tout cela vient à l'appui de ce que nous avons dit : la fable de Cadmus contient plusieurs siècles d'histoire poétique, et est un exemple important de la maladresse avec laquelle l'enfance du monde s'efforçait de s'exprimer ; c'est une des sources principales des difficultés que l'on a à expliquer les mythes (24) ».

Vico retrouve toujours dans les mythes cette dépendance des plébéiens par rapport aux patriciens, et des serviteurs (famuli) par rapport aux maîtres ; et il la compare avec les rapports médiévaux de vassalité et de servage. Les fils, une fois libérés de la sujétion familiale, c'est-à-dire de la puissance monarchique du père, peuvent eux-mêmes devenir des pères. Mais le serviteur vit dans la dépendance, sans espoir possible. La pression qui s'exerce sur les esclaves engendre des mécontentements et finalement des révolutions. Ainsi, pour Vico, l'opposition des classes est le fait historique fondamental, et la clef de la mythologie grecque. La misère de l'esclave, sous ses formes diverses, est symbolisée par les souffrances particulières de Tantale, Ixion, Sisyphe (25) – mythes qui expriment autant de motifs de révolte.

Mais la mythologie n'est pas la seule forme de conscience que Vico ait analysée comme reflet des rapports sociaux ; il met de même la métaphysique en rapport avec la réalité historique. Socrate et Platon concourent l'un des « genres intelligibles », l'autre les

idées « en observant que les citoyens d'Athènes lorsqu'ils légiféraient tendaient à s'unir sur une idée conforme, d'une utilité égale et commune à tous (26) », et lorsqu'il discute le concept nouveau d'égalité chez Aristote, Vico déclare expressément « que ces principes de métaphysique, de logique et de morale sont nés sur la place d'Athènes (27) ».

Cette conception de la mythologie et de la métaphysique – qui considère comme primordiale l'investigation des rapports, du « caché » – représente un énorme pas en avant par rapport à la position de Hobbes, se limitant à constater que les doctrines fausses ont été librement fabriquées en vue de tromper les hommes. Pour Vico, ces doctrines sont essentiellement des expressions déformées de la réalité, ayant pour base un degré de développement inférieur. L'origine des langues, de l'art, de la religion, de la métaphysique n'est pas plus rationnelle que celle de l'État, lequel n'a rien d'un produit volontaire et conscient de la raison humaine, comme le croyaient les théoriciens du droit naturel. La tâche de la science consiste bien plutôt à percevoir ces productions de la culture comme la manifestation superstructurelle de l'histoire (*Oberflächenerscheinung*) et à comprendre les rapports naturels, instinctuels, sociaux dont elles découlent et qu'elles reflètent.

Les interprétations de la mythologie par Vico sont des modèles pour toute tentative de comprendre les contenus « spirituels » à partir des rapports sociaux qui les conditionnent. Pour Vico, le processus de la création artistique ou religieuse ne saurait en aucun

cas être interprété comme la transposition consciente, voire intentionnelle, d'une réalité donnée sinon sans ombre d'idéologie. Les œuvres d'art, dans lesquelles le sociologue voit après coup se refléter la société de l'époque considérée, apparaissent – du point de vue de leur auteur – comme une vision originale, totalement « naturelle ». Il n'existe aucune harmonie préétablie entre la valeur d'expression sociale des œuvres créatrices et les intentions individuelles qui les ont produites. Les œuvres n'acquièrent la transparence qu'au cours de l'histoire.

« L'esprit humain est naturellement enclin à trouver du plaisir dans ce qui est unitaire (28). » Assurément, avec Vico et sa tentative d'explication unifiante de l'histoire, on est encore loin de ces constructions synthétiques qui croient posséder non seulement le principe de la compréhension du passé, mais aussi celui de la détermination du futur. Ces systèmes historico-philosophiques considèrent en quelque sorte l'histoire comme le corps d'un sens unitaire, accessible à une logique univoque et susceptible d'être reconstruit dans les moindres détails. Cette structure convient aussi bien à la grandiose systématique de Hegel qu'au schéma simple de Spengler : il s'agit toujours chez eux d'une civilisation dominante, qui passe par ses phases de jeunesse, d'apogée et de vieillesse pour être ensuite relayée par la civilisation suivante. Vico aussi nous accorde la satisfaction d'une vision universelle de l'histoire, chez lui aussi nous pouvons jouir de l'« unitaire ». Bien plus, tout ce qui dans le schéma de Spengler ne saurait être pris pour une simple rêverie

historico-philosophique ressemble à ce que l'on trouve déjà chez Vico. Évidemment – et c'est là une conviction philosophique qui l'oppose radicalement à Spengler – Vico pense que la tâche éternelle, malgré le retour de vieilles formes et bien que l'humanité retombe dans la barbarie à la fin de chaque cycle, n'en reste pas moins le règne final d'un ordre de choses juste. Cette idée est encore fondée de manière particulière sur l'idée de l'identité de la logique historique et de la providence divine.

« Que l'on voie dans les mots de jeunesse, ascendance, apogée, décadence [...] des désignations enfin objectives d'états organiques » – peut-on lire dès l'introduction du *Déclin de l'Occident* – « que l'on recherche ce qui est typique dans les destins changeants de ces grands individus [c'est des civilisations qu'il s'agit - M. H.], le nécessaire dans le flot indomptable du fortuit, et l'on verra enfin se déployer l'image de l'histoire universelle, telle qu'elle nous est naturelle à nous, Occidentaux, et à nous seuls (29). » Vico – se rattachant vraisemblablement à Machiavel – a depuis bien longtemps utilisé cette image grâce à laquelle nous, contemporains, devrions « enfin » voir se déployer l'histoire universelle, et il en fait l'usage qui se présente naturellement à lui et qui, en tout cas, est exempt de toute métaphysique. Notre science, explique-t-il, aboutit « à tracer le cercle éternel d'une histoire idéale, sur lequel tournent dans le temps les histoires de toutes les nations, avec leur naissance, leurs progrès, leur décadence et leur fin (30) ». Considérant que la civilisation n'a pas été

instaurée du dehors par un esprit libre, mais que ses origines et son développement sont nécessairement conditionnés par les circonstances matérielles et les rapports d'interactions entre celles-ci et les hommes primitifs, Vico est convaincu que partout où une société se forme, elle doit nécessairement, partout et toujours, suivre un cours identique ; si bien que l'on pourrait effectivement établir les lignes fondamentales d'une « histoire idéale » que toutes les civilisations devraient suivre dans l'accomplissement de leur destinée. « Partout où nous voyons les hommes sortir des époques sauvages, bestiales et féroces pour se civiliser sous l'influence des religions, les sociétés commencent, progressent et finissent en suivant les degrés examinés dans ce livre (31). »

La première période, donc, est constituée par le règne des géants ; la forme de la connaissance est l'imagination, son expression est la poésie fantastique. Dans la deuxième période – que Vico appelle l'époque héroïque – apparaissent les classes et par là les Etats. Les héros, c'est-à-dire les patriciens, s'organisent en ordres militaires contre les plébéiens, les « clients », pour protéger la structure de la propriété et se défendre contre ceux qui ne possèdent rien. C'est du corps des patriciens, ceux qui prennent le commandement dans ces luttes sociales, qu'émergent les rois. Ce sont donc ceux qui « se mirent à la pointe du combat contre les serviteurs révoltés (32) » ; et « les premiers Etats sont établis à la fin exclusive de conserver le pouvoir des patriciens (33) ». Vico a examiné avec beaucoup moins de profondeur les

étapes ultérieures de son histoire « idéale » : « l'âge des hommes ». La part de loin la plus grande de la Scienza Nuova est constituée par des analyses de l'âge poétique et de l'âge héroïque. A la royauté primitive succède la république, aristocratique et par la suite démocratique, puis l'empire et en fin de compte la décadence. « Le caractère des peuples est tout d'abord rude, puis sévère, puis doux, puis fin et tendre, et enfin dissolu (34). »

Vico est donc convaincu, comme Machiavel, que chacun de ces cycles est nécessairement suivi d'une retombée dans la barbarie et du début d'un nouveau cycle. Le fondement immédiat de cette idée des rechutes se trouve pour Vico dans le fait du Moyen Âge. Le Moyen Âge est une nouvelle époque des héros, la deuxième barbarie. Les chapitres les plus profonds sans doute de la Scienza Nuova sont ceux où Vico compare le Moyen Âge, avec son obscurité, sa férocité et son étroitesse, aux époques archaïques dont la mythologie nous est un témoignage. Ce catholique n'hésite pas à affirmer que le titre de « Sa Sainte Majesté le Roi », et le fait que les princes du Moyen Âge recevaient des dignités ecclésiastiques, sont une répétition de l'autodivinisation des héros des mythes grecs, et qu'ils se fondent sur le retour de rapports sociaux analogues. Vico fournit des modèles de sociologie comparée qui dépassent, et de loin, tout ce que les XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles ont produit dans ce domaine (à l'exception de Voltaire). Autre aspect remarquable de la méthode de Vico : il n'applique pas le schéma de son histoire idéale de façon spéculative,

selon un sens donné a priori, en en faisant une sorte de fatalité surimposée ; bien au contraire, ses développements reposent toujours sur des données empiriques : ainsi il explique la nouvelle barbarie par les grandes invasions. Partout où des événements de ce type ramènent l'humanité à ses origines – qu'il s'agisse de phénomènes naturels, de l'invasion de hordes barbares, de l'autodéchirement anarchique des nations civilisées –, tout le développement antérieur doit être repris à zéro, et il doit se dérouler de la même manière, en vertu des lois sociales que Vico croit avoir démontrées dans la *Scienza Nuova*. À propos de sa propre science, il déclare : « Les affaires des nations durent, doivent et devront suivre le cours qui est exposé par cette science, quand bien même des mondes infinis naîtraient à nouveau dans l'éternité ; ce qui est assurément faux (35). »

La doctrine de la répétition chez Vico n'est qu'une simple croyance dans le retour des choses humaines. Mais on ne peut lui donner raison que dans la mesure où l'éventualité d'un retour à la barbarie n'est jamais totalement exclue. Cette rechute peut être déterminée par des catastrophes extérieures, mais aussi par des causes qui dépendent des hommes eux-mêmes. Les grandes invasions sont certes un événement du passé ; mais sous la surface trompeuse du présent se cachent, à l'intérieur des États civilisés, des tensions qui peuvent très bien provoquer de terribles chocs en retour. Le *Fatum* ne règne sur les événements humains que dans la mesure où la société n'est pas capable de diriger ses affaires consciemment, dans

son propre intérêt. Lorsque la philosophie de l'histoire contient encore l'idée d'un sens de l'histoire, obscur, mais agissant de façon autonome et souveraine (sens que l'on tente de représenter par des schémas, des constructions logiques et des systèmes), il convient de lui opposer qu'il n'y a dans le monde de sens et de raison que dans la stricte mesure où les hommes les réalisent en lui. Mais s'il s'agit de découvrir dans l'histoire des lois, dont la connaissance peut servir de moyen à la réalisation de ce sens et de cette raison humaine, alors Vico, ce philosophe de l'histoire, celui qui en a interprété précocement le sens, a été un esprit pionnier.

\*

\* \*

1. Giambattista Vico, *La Scienza Nuova*, Bari, 1967, p. 5. Il existe une traduction française récente, G. Vico, *La Science nouvelle*, Nagel, 1953. Nous citerons cependant d'après la plus récente édition italienne.

2. Ibid., p. 6.

3. Ibid., p. 126.

4. Ibid., p. 110.

5. Ibid., p. 123.

6. Ibid., p. 123.

7. Ibid., p. 123-124.

8. Ibid., p. 111.

9. Ibid., p. 72.

10. Ibid., p. 91.

11. Ibid., p. 94.

12. Ibid., p. 125.

[13.](#) Ibid., p. 152.

[14.](#) Ibid.

[15.](#) Ibid., p. 290.

[16.](#) Ibid., p. 145.

[17.](#) Ibid., p. 83.

[18.](#) Ibid., p. 148.

[19.](#) Ibid., p. 200.

[20.](#) Ibid., p. 83.

[21.](#) Ibid., p. 89.

[22.](#) Ibid., p. 87.

[23.](#) Ibid., p. 289.

[24.](#) *ibid.*, p. 315-316.

[25.](#) Ibid., p. 260.

[26.](#) Ibid., p. 495.

[27.](#) Ibid., p. 496. La traduction allemande est plus suggestive, car elle dit : « provinrent de la place du marché d'Athènes ». Mais Vico ne parle que de « piazza ». Notons cependant que la place centrale d'Athènes (l'agora) où se réunissait l'assemblée du peuple était aussi un gros centre commercial.

[28.](#) Ibid., p. 88.

[29.](#) Oswald Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, première partie, Paris, NRF, 1948, p. 38.

[30.](#) Vico, *op. cit.*, p. 126.

[31.](#) Ibid., p. 154.

[32.](#) Ibid., p. 99.

[33.](#) Ibid., p. 262. Nous avons traduit la traduction allemande, mais elle est très loin de l'original : « Le pouvoir suprême des Etats civils se serait formé à partir des pouvoirs naturels des pères. »

- [34.](#) Ibid., p. 95.
- [35.](#) Ibid., p. 126.

# Hegel et le problème de la métaphysique

(1932)

« Ce qui est rationnel est réel ; et ce qui est réel est rationnel. » La fameuse phrase de l'introduction à la Philosophie du Droit indique deux aspects très différents de la pensée hégélienne. La première partie exprime qu'un absolu, existant essentiellement dans l'idée, ou simple « concept, principe de l'esprit et du cœur » (Encyclopédie, parag. 482), ne différerait en rien d'une quelconque chimère. L'idée que la philosophie de l'histoire elle aussi « a seulement à comprendre ce qui est et ce qui a été, et demeure d'autant plus vraie qu'elle s'en tient au donné (1) », fait apparaître Hegel dans la lignée des « philosophes » du XVIII<sup>e</sup> siècle, auxquels on a pourtant l'habitude de l'opposer radicalement.

Mais s'il rejette résolument une vision qui s'éloigne de ce qui est sur terre, sa doctrine n'en reste pas moins un système métaphysique. Dépasant les oppositions traditionnelles entre ici-bas et au-delà, entre finitude et infinité, civitas terrena et civitas coelestis, mundus intelligibilis et mundus sensibilis, histoire sacrée et histoire profane, il ne suit pas le chemin de la laïcisation rationaliste. Le savoir certain ne doit pas, comme la « lumière naturelle » de d'Alembert, se limiter à la connaissance des phénomènes psychiques et physiques ; son fondement et son but ne lui sont pas donnés par l'activité des hommes produisant leur vie : c'est en lui-même au

contraire que le savoir doit puiser la justification et le sens de la vie. La seconde partie de la phrase formule de façon classique l'acte par lequel la pensée pure sanctionne le cours du monde ; car si tout le réel est rationnel, cela signifie qu'il est en ordre. En enfermant la révélation dans les limites de la réalité sensible, Hegel élargit son champ ; en sécularisant le divin, il divinise en même temps le monde. La réalité est marquée comme « nom emphatique (2) ».

Mais comment peut-on opérer cette transfiguration métaphysique sans contredire la première partie de la phrase ? Comment est-il possible à la pensée pure de fonder une connaissance qu'aucune expérience n'est en état de donner, si, d'après la propre conviction de Hegel, l'idée n'est vraie qu'autant qu'elle se présente dans l'objectivité ? La réponse découle du concept de la connaissance absolue, tel qu'il s'est formé dans la philosophie idéaliste allemande. Ce concept est pris dans un sens tel que la thèse de l'identité du sujet et de l'objet apparaît comme la présupposition nécessaire de l'existence de la vérité. Comme on sait, les successeurs de Kant avaient cru poursuivre en toute conséquence son idée que seul le sujet peut se connaître lui-même d'une façon totalement adéquate. Dans la mesure où le sujet est limité par un autre être, notre connaissance n'est, selon eux, qu'un fragment. Rien ne saurait donc nous garantir qu'une connaissance complète du tout n'implique pas la transformation, dans son contenu même, ou l'anéantissement total du savoir fragmentaire que nous croyons posséder maintenant. Le sujet se connaissant

lui-même doit donc, selon la conception idéaliste, être pensé lui-même comme identique à l'absolu ; il doit être infini. Contrairement à toute sorte de philosophie positiviste, l'idéalisme allemand cherche à fonder le savoir particulier dans la connaissance de la totalité. Ce n'est que dans la mesure où cette connaissance peut être considérée comme réalisée que peut être également satisfaite la prétention du savoir sectoriel à la validité absolue.

Le système de Hegel est déterminé de toute part par cette présupposition. Ce n'est pas en partant d'un contenu idéal isolé et se situant dans l'ici-bas qu'il entreprend de transfigurer l'existant ; mais la transfiguration découle de son concept même de la connaissance. Ce grand empiriste, dont la compréhension des faits historiques, sociologiques, psychologiques a anticipé, sur plus d'un point, d'importants résultats obtenus par le travail méthodique de tout un siècle et peut encore aujourd'hui orienter la recherche, ne connaissait que trop le caractère relatif et périssable des diverses essences éternelles introduites dans l'histoire de la philosophie pour en choisir une ou plusieurs. Mais il est persuadé de ce dilemme : ou bien un savoir certain est absolument impossible, ou bien est possible le savoir du tout – au sens de l'autoconnaissance du sujet qui embrasse tout et qui est tout. Conformément à cette idée que toute connaissance est connaissance de soi du sujet infini identique à lui-même, c'est à la Logique qu'il revient de présenter les concepts qui sont posés nécessairement avec le jugement de l'identité, c'est-à-

dire qui appartiennent partout, comme traits déterminants, à l'idée de cette unité ; et c'est en suivant le fil conducteur de ces « catégories » abstraites que Hegel interprète la nature et le monde humain, et découpe l'histoire selon les degrés successifs du déploiement de cette connaissance de soi. Seule la connaissance qui concorde avec le contenu général du monde humain et naturel, tel qu'il est exposé, articulé selon le système des catégories de la Logique, est réalisée dans les créations supérieures de l'esprit, dans l'État et dans la culture. Ce par quoi Hegel fonde la rationalité du réel, c'est cette conception de la connaissance, telle qu'elle découle du système de l'Identité.

Sa lutte contre l'« identité abstraite » et contre Schelling ne concerne pas, en vérité, le principe lui-même, mais son absence de contenu, en tant que négation sommaire de toute différence en soi. Dans l'identité, selon Hegel, il n'est pas permis de nier purement et simplement les différences ; celles-ci doivent y être dépassées (aufgehoben), au double sens du mot. L'identité doit être pensée comme unité conceptuelle des contradictions, du dépassement desquelles cette unité résulte ; l'identité doit être conçue comme le système philosophique unitaire du monde, avec toute la richesse de son contenu. Mais la doctrine de l'identité absolue du sujet et de l'objet est acquise dès le départ et constitue partout le critère d'orientation. Dans cette philosophie, les différences et les tensions ne peuvent être réinterprétées comme « contradictions » qu'autant qu'elles sont a priori

conçues comme pensées du sujet, embrassant tout et identique à tout. L'automouvement dialectique du concept est fondé essentiellement sur le fait que toute détermination conceptuelle provisoire est mesurée à l'idée du système achevé de la connaissance de soi et lui est inadéquate. Le résultat (l'identité absolue) est anticipé dès le début ; il serait impossible de comprendre un seul pas décisif dans la philosophie de la logique, de la nature et de l'esprit sans tenir compte de cette présupposition.

Les catégories déduites du principe de l'Identité constituent la mesure qui permet de distinguer la réalité véritable de la simple existence « fortuite ». Elles définissent la raison, qui constitue en dernière instance le fondement de la réalité, raison à laquelle Hegel renvoie ceux qui constatent le non-sens du phénomène individuel et la souffrance des créatures, et elles lui donnent la possibilité d'en parler comme d'une simple « apparence ». Armé de cet instrument magique qu'est le concept idéaliste de la connaissance, Hegel fait du savoir universel la connaissance divine, se dispense de mettre la connaissance au niveau de la science positive, distingue l'événement fortuit de l'événement nécessaire, trie les faits pour opposer certains d'entre eux, comme essentiels et vrais, à l'existence « dégradée » (faul). Ce concept lui permet de mettre téléologiquement des événements historiquement postérieurs à la base de circonstances antérieures, et de justifier les causes réelles, peu sublimes, des événements – causes dont il ne s'interdit pas la connaissance – par l'image tout aussi peu

sublime de la ruse de la raison qui s'en servirait comme de moyens. La doctrine de l'Identité le met en mesure de réduire les « existences basses et non vraies (3) » à de simples bagatelles dans le domaine de la philosophie, sans que cette dernière doive pour autant renoncer à sa prétention d'embrasser le « réel ». Reprenant l'assertion rationaliste : ne faire valoir que ce qui se présente objectivement, cette doctrine la refond totalement dans un sens métaphysique. Elle opère une sélection dans le donné : « L'existence est en partie apparition, et en partie seulement réalité (4). » Reconnaissant le périssable comme tel, le philosophe croit par là même en supprimer l'objet ; le progrès dans le système consiste essentiellement à apposer la marque conciliante du « purement » fini à toutes les joies et toutes les souffrances des individus, à la pauvreté et à la richesse et en général à toutes les contradictions réelles de ce bas monde.

L'importance du système hégélien pour la situation philosophique actuelle se trouve avant tout dans la limpidité impitoyable avec laquelle Hegel a enchaîné la métaphysique au mythe idéaliste de l'unité de la pensée et de l'être. Si nous ne sommes identiques à aucun esprit « absolu », si « l'être » ne s'absorbe ni dans aucun de nous autres, ni dans un sujet supra-individuel, si les temps ne sont pas assez mûrs pour rendre possible une connaissance parfaite de tout ce qui est essentiel, alors, pour Hegel, ce n'est pas seulement tel fragment d'une métaphysique qui est inexistant, mais la métaphysique elle-même. La

métaphysique veut être une connaissance du réel qui fonde l'étude scientifique des rapports concrets et qui par conséquent ne dépende pas de cette dernière. Elle est pour Hegel inséparable de ce dogme. En effaçant l'Identité, on ferait aussi tomber, comme il le dit lui-même, son affirmation d'un ordre vrai du monde, que la philosophie aurait pour tâche de présenter ; il ne subsisterait alors de son œuvre que l'aspect empirique essentiellement, lequel, à lui seul, le met déjà au rang des plus grands parmi tous ceux qui au XVIIIe et au XIXe siècle ont étudié l'histoire et la société.

Mais, une fois détaché du tout métaphysique, cet aspect aussi change de signification. L'exposé des luttes existentielles des hommes, du déclin des individus et des peuples, des guerres et des révolutions, de même que la connaissance des lois opérant dans ces événements, la recherche des raisons intimes qui ont permis à la société humaine de se maintenir sur son fondement anarchique – tout ce travail intellectuel, si on le prive d'une signification métaphysique, n'est plus autoconnaissance de l'être éternel, mais devient manifestation, périssable et, sous maint aspect, relative, de la vie d'individus humains. Lorsqu'on cesse de poser la ruse de la raison – cette ruse qui agit par-dérrière les luttes d'intérêts des hommes et les modes de satisfaction de leurs besoins –, on cesse du même coup de supposer que la connaissance, finalité de cette ruse, est le but décisif, suprême, immanent du processus de l'univers. Refuser la thèse problématique de l'égalité essentielle entre l'esprit connaissant et la réalité, c'est rejeter

également cette supposition propre à Hegel. Le temple de son système est érigé d'après le plan de construction de la Logique fourni par l'Identité ; et c'est ce plan qui le distingue des habitations habituelles de la science : qui rejette ce plan rejette aussi tout l'édifice. Nier la doctrine de l'Identité, c'est réduire la connaissance à une simple manifestation, conditionnée par de multiples aspects, de la vie d'hommes déterminés. C'en est fini de la transfiguration de la connaissance elle-même, et avec elle de celle de son contenu. Cette conséquence est inévitable, d'après les principes mêmes de la philosophie hégélienne.

Après la négation du dogme de l'Identité, peut-on encore admettre une revendication métaphysique partielle du système, comme Hegel l'a reconnue pour les interprétations philosophiques antérieures du monde ? En effet, selon lui, chaque système doit contenir l'idée absolue à un degré déterminé de son développement, et de façon entière et indivise, même si elle n'y est pas complètement déployée : ce qui se formule dans l'histoire de la philosophie par : « Dans son ensemble et tous ses membres, il y a une seule idée comme dans un individu vivant une seule vie, un seul pouls bat dans tous les membres (5). » L'œuvre de Hegel resterait donc, comme toute philosophie authentique, un miroir de l'ensemble de la vérité, quand bien même le principe métaphysique devrait être contredit par les philosophies ultérieures : on pourrait du moins penser que telle est l'opinion de Hegel.

Mais cette démarche de pensée néglige un double

aspect. D'un côté, la « croyance en l'esprit du monde », avec laquelle Hegel a considéré l'histoire de la philosophie, ne fut pas pour lui un simple sentiment, mais une conviction inséparablement liée au principe idéaliste, ici contesté ; en outre, l'assertion que l'idée vraie est contenue dans le système ne saurait nous être d'aucune utilité, si nous ne possédions pas le fil directeur pour l'y découvrir. Or ce fil indispensable – les catégories logiques – ne peut être à son tour acquis sans l'idée de l'Identité. Il faut « savoir reconnaître ces purs concepts dans ce que renferme la formation historique (6) » ; « pour reconnaître, dans la forme et le phénomène empiriques que revêt historiquement la philosophie sa succession comme développement de l'Idée, il faut au préalable posséder la connaissance de l'Idée (7) ».

Ce qui peut être encore logiquement sauvé du système de Hegel, après l'abandon de ses vues fondamentales, ce n'est ni l'unité du système, ni le caractère graduel des dogmes philosophiques, ni une nécessité, avec ses lois propres, inhérente à l'histoire de l'esprit dans son ensemble, ni l'organicité de ses divers domaines : tout cela ne saurait être séparé de la thèse de l'Identité, telle qu'elle est précisément conçue dans la philosophie de Hegel, sans transformer fondamentalement le sens de ses concepts. Si l'on fait abstraction de la méthode dialectique en tant que telle, dont la signification est en tout cas transformée par l'écroulement du dogme de base, le seul résultat qui subsiste de cette philosophie est le particulier, le fragment qui n'est pas infirmé par le progrès de la

science ; mais cela ne se présente que comme simple savoir d'hommes périssables et déterminés, sans plus rien avoir de l'éclat d'une pensée de l'esprit universel.

Cet état de fait, c'est Hegel lui-même qui l'a rendu visible. Son oeuvre est fondée sur la conviction que seul est possible le système achevé de l'esprit se reconnaissant lui-même dans son aliénation (Entäusserung) et que, sinon, aucune métaphysique ne saurait exister. Si le savoir et l'objet, le penser (das Denken) et la réalité pensée ne se montrent pas identiques dans l'approfondissement de leur détermination, s'il faut continuer de concevoir le penser tel qu'il apparaît empiriquement, c'est-à-dire comme penser d'individus déterminés, alors il doit abandonner sa prétention d'absolu et laisser la place à la connaissance du particulier. Même la connaissance des présuppositions « transcendantales » ne permet pas de dépasser un savoir de cet ordre, car celui-ci n'est pas fermé et est exposé à des transformations radicales dans sa structure. Or ce qui importe à la métaphysique, c'est une vérité supratemporelle.

L'affirmation de l'Identité n'est cependant qu'une pure foi. Nous connaissons des unités de nature extrêmement diverse, et dans les domaines les plus divers qui soient ; mais l'identité du penser et de l'être n'est rien d'autre qu'un « dogme » philosophique, de même que ce qu'elle présuppose : que chacun de ses moments soit un : ainsi « le penser », « l'être », « l'histoire », « la nature ». Le penser des divers hommes peut bien s'accorder : mais ce n'est pas une raison pour y voir un processus unitaire supérieur,

comme le fait la philosophie idéaliste. Ce qui est donné, ce n'est pas « le penser » tout court, mais toujours le penser déterminé d'un homme déterminé, penser qui est évidemment codéterminé par l'ensemble de la situation sociale. L'étude scientifique ne permet pas de trancher définitivement et d'attribuer à l'individu ou à la totalité la dynamique des faits – comme on peut l'exiger d'une philosophie à orientation métaphysique ; des analyses concrètes sont nécessaires pour déterminer chaque fois les facteurs qui agissent sur l'individu et les facteurs relativement individuels. Par ailleurs, il n'y a aucun sens non plus à parler de l'être se pensant lui-même. L'être, dans cette signification, n'est pas une unité existant d'une manière ou d'une autre, mais la simple référence à une multiplicité d'étants. Hegel a eu raison de poser comme égal au néant l'être pris dans une signification aussi générale. Mais il n'a pas reconnu que chaque pas systématique de sa propre philosophie s'oriente en fait d'après ce genre de généralités maintenues abstraitement. Ce que nous venons de dire pour « le penser » et « l'être » est tout autant applicable à « l'histoire ». Il n'existe aucune essentialité, ni aucune force homogène qui puisse porter le nom d'histoire. L'esprit universel, fonctionnant comme pur artifice verbal dans la présentation du philosophe, ne saurait être l'auteur des événements. Toutes ces totalités, qui déterminent la grande totalité : le sujet-objet, sont des abstractions complètement vides de sens, et ne sont en aucune façon, comme Hegel l'a cru, âmes du réel. Dans le cadre du criticisme, on peut les comprendre en

tant que « problèmes ». Mais Hegel les a hypostasiées.

La doctrine de l'Identité s'est écroulée depuis longtemps et avec elle tout l'édifice de la philosophie hégélienne. La dissolution des principes qui constituaient la forme intérieure de sa philosophie a dégagé de leur tissu dogmatique les pensées les plus fécondes quant à la méthode et à la matière, mais ce qui a été remis par là même en question, c'est la métaphysique en tant que savoir autonome du réel véritable, en tant que savoir indépendant des sciences expérimentales : méconnaître ce fait revient à se méprendre sur la grandeur de l'apport hégélien. Car tant que n'est pas réfutée la doctrine, développée avec les meilleures raisons dans l'idéalisme allemand, du rapport nécessaire entre la validité du dogme de l'Identité et la possibilité d'une vérité supratemporelle telle qu'elle est visée par la métaphysique, on ne peut considérer le sort de la métaphysique hégélienne comme celui d'un quelconque système, mais comme le sort de la métaphysique elle-même. C'en est fini de la philosophie « absolue » qui passe outre à la différence des sujets connaissants et au caractère lacunaire du savoir, de la philosophie de l'esprit qui veut concevoir ou interpréter l'être à partir d'un esprit « un ». De même tout ce qui, en fait d'interprétation partielle ou de savoir posé par principe comme provisoire, se rapporte à une telle totalité, a aussi perdu son importance, dans la mesure où cette totalité- qu'il s'agisse de « l'esprit », ou de « l'histoire », ou de « l'être » – n'existe pas, tout simplement. Il importe peu que l'unité qui importe à la métaphysique soit conçue

comme quelque chose qui devient ou quelque chose qui est : quelles que soient les différences de raffinement ou d'approfondissement, ces opinions dépendent du même présupposé dogmatique.

Tout cela ne saurait s'appliquer aux efforts que déploient les sciences exactes pour constituer un système. Quand bien même on penserait avoir créé ce système, il n'en resterait pas moins un moyen auxiliaire utilisé par des hommes déterminés, un schéma de calcul abstrait, qui à certains égards a fait ses preuves dans le passé et dont la validité dans le présent dépend en permanence de nouvelles confirmations. Quelles que soient les voies que la recherche exacte puisse emprunter pour acquérir les concepts qui permettent une rapide vue d'ensemble, et quelle que soit la structure logique que puissent présenter ces concepts, ils sont indépendants du dogme en question. À moins qu'ils ne prétendent à une validité supratemporelle, métaphysique, comme l'ont fait effectivement toute une série de philosophies naturalistes aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. Ce ne sont pas les sciences de la nature, c'est la philosophie scientiste qui bute sur la même difficulté que la métaphysique en général : elle doit affirmer – mais c'est en opposition à son propre principe – qu'elle est une connaissance de soi close sur elle-même, ou bien elle doit abandonner sa prétention d'être la vérité supratemporelle, indépendante du sujet. Depuis l'écroulement du système universel de Hegel, système qui avait tiré du développement de la métaphysique la conclusion qu'il devait être lui-même savoir de la totalité, la

connaissance a abandonné le dernier vestige de son caractère sacré et, même son caractère humain, elle ne l'a conservé qu'en en changeant la signification. Car l'humain n'est plus situé aujourd'hui en opposition à la divinité ou en son lieu ; il est considéré directement comme ce que nous expérimentons dans le cours progressif de l'observation externe et interne. On a cessé de l'interpréter à partir d'une unité suprême.

Toute critique de la philosophie absolu est exposée à l'objection de n'être rien d'autre que l'objet qu'elle vise. Ce qui s'oppose aujourd'hui à l'assaut dirigé contre l'interprétation universelle du monde, ce n'est pas seulement le renouveau d'estime où l'on tient la métaphysique, mais encore l'affirmation que l'assaillant lui aussi posséderait une « métaphysique en réserve » ; celle-ci, non développée mais bien présente dans ses pensées, ne se distinguerait d'une autre métaphysique que par sa médiocrité, son caractère oscillant et inconséquent. L'objection se réfère, en effet, à une série de problèmes difficiles dont le dépistage et la solution sont des tâches importantes du présent. Mais elle ne peut concerner notre démarche de pensée. La métaphysique est considérée ici dans un sens complètement déterminé, en tant qu'elle se distingue de la recherche et de la théorie empirique – ce qui correspond aussi aux grands projets métaphysiques de la métaphysique occidentale. Nous l'avons caractérisée comme une aspiration à fonder les données empiriques sur un savoir du réel opérant au-dessus de l'étude empirique des rapports de fait. Quelle que soit donc la mesure dans laquelle les faits sont préformés

par les multiples conditions théoriques et extra-théoriques, quel que soit le dogmatisme qui peut se cacher dans la recherche sectorielle soi-disant rigoureuse, si éloignée qu'elle soit bien souvent de la connaissance de ses propres présupposés et de ses propres conditions (lorsqu'elle tente de les connaître) : il n'en demeure pas moins que la théorie empirique n'est pas, d'après son sens, une doctrine métaphysique. Des lois de structure et des régularités statistiques, un système d'axiomes mathématiques et l'établissement d'un événement historique peuvent concorder ou non, mais ce n'est qu'à condition d'être englobés dans un contexte nouveau et plus vaste qu'ils rendent des services métaphysiques.

Il appartient à la métaphysique, dans la signification qui lui est donnée ici, de fonder le singulier. Cet acte n'a rien à voir ni avec l'appréhension satisfaisante du singulier par l'intermédiaire de démarches appropriées, ni avec son explication causale. Fonder métaphysiquement le singulier, c'est bien plutôt le montrer comme découlant nécessairement de l'idée d'une unité supérieure, ou bien, pour le moins, affirmer un agencement tel du monde que, certains présupposés étant donnés, le contenu du passé, du présent et du futur devrait y être posé par principe comme nécessairement à sa place. Le singulier n'est pas conçu comme un événement donné dont le lien conceptuel – qu'il apparaisse, au moment donné, comme contraignant ou superficiel – est dans les deux cas conditionné subjectivement aussi ; il vaut comme maillon d'un tout clos sur lui-même qui possède sa

propre logique, sa propre raison, son propre sens. Les quelques secteurs du monde sensible dont on puisse dire qu'ils aient un sens étant pour la métaphysique trop éparpillés et trop restreints, et le caractère des lois de la nature ne la satisfaisant pas, la métaphysique est persuadée de l'existence d'un ordre universel et autonome de l'être. Rassembler sous cet ordre – et peu importe ici qu'il soit compris de manière statique ou dynamique – la variété morcelée que nous savons, ce n'est pas seulement la concevoir à partir d'un point de vue utilisable, c'est la rendre intelligible à partir de la cause originelle, indépendante, du monde ; ne serait-ce que parce que toute cette variété, mesurée à l'idée de cet ordre, est réduite au statut d'apparition fortuite. Cette conviction fait aussi autorité là où la connaissance de la raison de l'être est vue comme un procès en développement ou bien est repoussée à la fin des temps. Partout où elle domine la pensée, de manière explicite ou implicite, avant tout lorsqu'il va de soi qu'un but de ce genre passe pour le ressort suprême de tous les efforts visant à la connaissance et influence la direction de la recherche, ou même seulement la « tonalité » des concepts, nous avons affaire à une considération métaphysique.

L'abandon de cette considération est ce qui caractérise en propre l'ensemble de nos concepts et de nos jugements. Le penser perd le sens mystique d'une union avec l'être, il éclate en une multitude de processus dont l'origine et les résultats diffèrent au plus haut point. Et ces processus ne conservent leur qualité de faits que pour autant qu'ils apparaissent

participer pour eux-mêmes à l'édification du savoir. Ce ne sont absolument pas des « impressions » purement isolées, mais des états de choses, des structures, des lois, des systèmes, qui présentent un caractère de réalité, au sens où ils manquent d'une liaison universelle « nécessaire » les uns avec les autres (liaison qui cependant peut être inhérente à certains d'entre eux). Les conséquences de cette situation pour la philosophie sont encore à découvrir dans toutes leurs implications.

L'étude empirique est une chose, la métaphysique en est une autre. Malgré tous les efforts de Hegel pour rétablir l'unité qui se révèle à la fin et bien qu'il soit totalement impossible de parvenir à une juste compréhension du rôle de la contradiction dans le système s'il n'en résulte pas son dépassement, la détermination hégélienne des différences n'en garde pas moins toute sa force dans de très nombreux cas. La métaphysique ne l'a pas rendu aveugle à la réalité empirique, elle a même aiguisé son regard dans plus d'un cas. La métaphysique construit le contenu à partir de lui, pas à partir d'elle-même ; mais cela la renvoie au travail de mise en ordre effectué par l'étude empirique : « sans la formation des sciences expérimentales pour soi, la philosophie n'aurait pas pu aller plus loin que chez les Anciens (8) ». Il est tout à fait possible pour la philosophie de fournir sa propre présentation des résultats de la recherche empirique, de façon que la vie de l'objet s'y exprime sous toutes ses faces. Mais, à défaut de la croyance à l'Identité, une science présentée selon les principes de la

dialectique reste elle aussi, comme tout système scientifique où « la froide et progressive nécessité de la chose même (9) » semble tout déterminer, un fait – sous bien des égards conditionné – de notre vie.

Même lorsque la recherche réussit à développer et anticiper abstraitement des domaines entiers sans être réfutée par les événements, la confirmation elle-même n'en reste pas moins dans chaque cas particulier un fait irrationnel, et nous devons nous garder d'attribuer aux événements la marche logique des idées – dont le résultat s'est révélé juste – comme force agissante, comme « raison ». Même si tout le passé pouvait être compris dans un seul système et exprimé en une unique formule universelle, les événements effectifs du présent, qu'ils confirment ou non l'ancien calcul, n'en resteraient pas moins autre chose que des conséquences du système. La science contemporaine le sait bien : ses théorèmes ont une signification hypothétique, toutes les prévisions portant sur le processus réel ont un caractère de probabilité ; et ce, non parce que le savoir humain serait encore peu développé, mais parce que la différence entre nécessité de pensée et processus réel est indépassable. Or la métaphysique doit sauter par-dessus cette différence ; le bilan qu'elle a dressé du passé devant être aussi contraignant pour le présent que pour le passé, elle aboutit directement à nier l'histoire, au nom de l'essentiel.

L'opposition entre étude empirique et métaphysique, entre d'un côté le contenu d'ensemble de la connaissance expérimentale, extrêmement variée,

entremêlée de nombreux points obscurs et ordonnée selon les points de vue les plus divers, mais toujours théoriquement médiatisée, et de l'autre côté l'intellection supposée d'un ordre autonome de l'être, cette opposition n'est pas à « dépasser », quand bien même la réalité sociale à l'échelle mondiale devrait ressembler à un ordre moins absurde que l'ordre actuel.

En même temps que la métaphysique, la philosophie de l'esprit est devenue intenable dans la mesure où elle prend les faits de la vie historique comme l'expression d'un processus spirituel, fût-il « dialectique ». Parler du cours de l'histoire comme d'une lutte essentiellement spirituelle, ce n'est pas seulement le transfigurer, c'est confesser directement que l'on s'en tient au principe de l'Identité. L'esprit est ce qui est vraiment réel, c'est l'essence, la substance. La conception empirique, au contraire, selon laquelle les faits résultent des constellations les plus diverses, n'empêche absolument pas de les ranger sous le nombre le plus petit possible de concepts, ni de donner à l'exposition des faits la forme du développement de ces concepts ; mais elle contredit tant la croyance en une création des faits par une force spirituelle autonome que la subordination du travail scientifique à la connaissance de cette essence. L'étude empirique des processus historiques cherche autant que possible à toucher juste dans la description et, en dernière instance, à parvenir à la connaissance de lois et de tendances – exactement comme le fait la recherche scientifique des domaines naturels extérieurs à

l'homme : l'idée d'un principe spirituel sous-jacent, qui nécessairement devrait être très abstrait, leur est totalement étrangère. Si l'on considère l'ensemble des sciences de la nature, inerte et animée, il n'est pas possible d'en opposer une, comme visant la simple « exactitude », à une autre cherchant la pure « vérité », la physique visant seulement la pratique alors qu'au contraire l'histoire, l'anthropologie, la sociologie tendraient à l'intellection d'une réalité supérieure. Ni la structure logique des concepts qu'elles forgent, ni la prétention à la validité ne fondent l'affirmation d'une différence de principe entre les deux groupes de sciences même si, concevant l'histoire comme une simple description sélective, on l'oppose à la « théorie », comme c'est le cas dans l'école du sud-ouest de l'Allemagne. Mais, abstraction faite de son inadéquation à la façon dont la recherche procède en fait dans tous les domaines, cette conception ne saurait non plus sauver la thèse de l'histoire comme domaine où s'accomplit un développement spirituel autonome. On ne peut reconnaître l'esprit ni dans la nature ni dans l'histoire, car même si l'esprit était autre chose qu'une simple abstraction problématique, il ne serait pas identique à la réalité.

\*

\* \*

1. Leçons sur la philosophie de l'Histoire, traduction J. Gibelin, Paris, Vrin, 1946, p. 23.

2. « Dans la vie ordinaire, on appelle toute idée qui nous vient, l'erreur, le mal et toute chose de ce genre, ainsi que toute existence même la plus mesquine et la

plus éphémère, à l'occasion, une réalité. Cependant, même pour une façon commune de sentir, une existence contingente ne sera pas jugée digne d'être appelée avec emphase une réalité; le contingent est une existence qui n'a pas plus de valeur qu'un possible, qui pourrait aussi bien ne pas exister. » Encyclopédie, traduction J. Gibelin, Paris, Vrin, 1952, § 6, p. 32-33.

3. Ibid., § 135.

4. Ibid., § 6, remarque, p. 32.

5. Leçons sur l'histoire de la philosophie, traduction J. Gibelin, Paris, Gallimard, 1954, p. 38.

6. Ibid., p. 40.

7. Ibid., p. 40.

8. Ibid., XV, p. 283.

9. Phénoménologie de l'esprit, traduction J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1947.

## Petite Bibliothèque Payot

Machiavel et la conception psychologique de l'histoire ; Hobbes et le problème de l'idéologie ; les grands utopistes de la Renaissance ; Vico et la mythologie comme reflet des rapports politiques... Ces questions ont en commun d'avoir une signification actuelle, mais aussi de prendre origine dans une même situation historique : la société bourgeoise en train de se libérer des entraves du système féodal. Elles sont reliées directement aux besoins, aux désirs, aux nécessités et aux contradictions déterminés de cette société. Aussi sont-elles caractérisées ici par Horkheimer comme problèmes de la philosophie bourgeoise de l'histoire.

\*

\* \*

Max Horkheimer (1895-1973), philosophe et sociologue allemand, a dirigé l'Institut für Sozialforschung (École de Francfort) entre 1930 et 1969. Il est notamment l'auteur, aux Editions Payot, de *Théorie critique*.