

# PAOLO QUINTILI

## *Individu et communauté dans les philosophies occidentales de la Révolution\**

### **1. Prémisse. Le sens historique de la « Migration des idées »**

Theodor Wiesengrund Adorno, le philosophe et sociologue allemand, ami de Walter Benjamin, fondateur, avec Max Horkheimer, de l'École de Francfort, a affirmé, dans ses *Minima Moralia. Réflexions de la vie mutilée* : « Pour qui n'a plus de patrie, il arrive même que l'écriture devienne le lieu qu'il habite<sup>1</sup> ». Adorno était un exilé, il fuit aux États-Unis en 1933, à la montée au pouvoir d'Hitler. Il fit de l'écriture philosophique sa première et véritable patrie de migrant. « Migration des idées », ce n'est pas neuf, ce geste, dans l'histoire des idées occidentales.

Voltaire, le 28 septembre 1770, dans une lettre envoyée de Ferney à Paris, à Michel-Paul-Guy Chabanon – Académicien de France – affirmait : « Il me paraît qu'on maltraite un peu en France les pensées et les bourses. On craint l'exportation du blé et l'importation des idées ! ». Voltaire était lui aussi, comme Adorno deux siècles plus tard, un exilé, un nomade de la libre pensée, dont les ouvrages avaient été condamnés et interdits en France ; et lui, le philosophe le plus célèbre en Europe, le plus éminent des intellectuels français du XVIII<sup>e</sup> siècle, avait été obligé de vivre dans un tout petit village à la frontière suisse, Ferney – lieu qui porte son nom aujourd'hui : Ferney-Voltaire. Il était prêt à s'enfuir à Genève en carrosse, à dix minutes de route, si la police venait l'inquiéter...

Voilà, pour commencer, deux exemples de migration des idées *et des hommes* qui les habitent,

qui ont en commun le destin de persécution qui hante depuis longtemps la philosophie et la pensée libre. Mais la « migration » signifie aussi une attitude pratique qui est typique du moderne, un geste anthropologique caractéristique de la modernité philosophique, lié à un paradigme conceptuel, celui de l'*individualité* humaine qu'on va analyser ici, sous la loupe de l'histoire des idées. Ce paradigme de l'individualité est très intéressant, pour cerner l'originalité, la propriété typique de la philosophie occidentale moderne *libre*.

## 2. La notion moderne « révolutionnaire » d'individu. Bruno et Machiavel

La notion d'*individuum* est ancienne, le mot latin trouve sa racine dans le grec *àtomon*, l'élément simple et indivisible qui compose l'univers matériel des choses. C'est Cicéron qui l'introduit dans ses ouvrages philosophiques, pour traduire l'*àtomon* des Grecs. *Individuum* passe, ensuite, par le truchement d'Augustin d'Hippone, dans la philosophie médiévale. Il faut d'abord préciser que dans la langue de la philosophie ancienne et médiévale, en Occident, la notion d'*individuum* n'a pas une relation directe avec l'homme, l'individu humain, comme il l'aura été dans nos langues aujourd'hui. Pour Platon et pour Aristote, comme pour Démocrite et Épicure, l'*àtomon* est avant tout une entité *conceptuelle*, qui appartient à la nature ; et il faut voir jusqu'à quel point elle est connaissable ou pas. Platon et Aristote soutiennent que l'*àtomon* est inconnaissable ; Démocrite et Épicure en font le pilier de la connaissance même du monde. Cela dit, ce n'est qu'à l'époque moderne, aux XVI<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, que la notion d'*individuum* se déplace vers l'homme, glisse vers l'individu humain et son monde spécifique à lui, où il vit : la communauté.

Le sociologue et philosophe allemand F. Tönnies (1855-1936), dans son ouvrage célèbre intitulé *Gemeinschaft und Gesellschaft* <sup>2</sup> (1887), a décrit deux formes possibles de la socialisation humaine, deux « catégories fondamentales de la sociologie pure ». D'une part, il y a la communauté (*Gemeinschaft*), qui représente les individus sur la base d'une même appartenance *ethnique*, par proximité locale ou par proximité de valeurs communes, individus qui partagent une forme de cohésion solidaire, fondée *affectivement*. L'individu ne se distingue pas de sa communauté, il y fait un tout, il en dépend entièrement. D'autre part, il y a la société (*Gesellschaft*), qui se construit en parallèle mais plus lentement et plus tard dans l'histoire. Ici les individus se rapportent les uns aux autres dans une attitude *instrumentale*, visant au but de la maximisation réciproque des intérêts, du profit et de l'utile individuel. Ce schéma

transcendental formel<sup>3</sup> se fonde sur une anthropologie de la *volonté* qui, chez Tönnies, a rapport précisément à l'*histoire*. Il y a des regroupements humains, dans l'histoire, dont la volonté est de type « organique », affirmait Tönnies, à savoir leur volonté est plutôt centrée autour du primat de la *totalité* du regroupement, à laquelle l'individu répond et sur laquelle son comportement est réglé. Et, en même temps, à partir d'un certain moment de l'histoire, se développent, en parallèle, des nouvelles formes de regroupements humains – ou bien ce sont les mêmes communautés fondées affectivement qui se développent dans cette direction sociétale – dont la volonté est « réfléchie », dit Tönnies, plutôt qu'« organique », c'est-à-dire qu'elle est plutôt centrée autour de la *pensée*, des besoins, des intérêts de l'individu, qui priment par rapport à la totalité organique de la communauté.

*Gemeinschaft* et *Gesellschaft* constituent ainsi deux modes de la socialisation humaine liés à l'histoire de l'individu, qui développe ses ressources, ses forces, ses « vertus » – psychologiques et anthropologiques propres – par rapport à ces deux régimes différents d'organisation, le communautaire et le sociétal, qui peuvent aussi coexister dans un même regroupement historique, lorsqu'il se complexifie. Il faudrait comparer cette analyse de Tönnies, centrée sur les phénomènes sociaux formels, visés dans l'Europe médiévale et moderne, avec une analyse semblable centrée autour des mêmes phénomènes sociaux, envisagés par rapport à l'histoire du Monde arabe, de l'époque de l'islamisation jusqu'à nos jours. Une attention analogue doit être portée aux phénomènes de langue : comment se dit « individu » dans les langues arabes, classiques et contemporaines ?... Voilà une première base pour entamer une recherche comparative sur la « migration » de cette idée d'individu, dans un contexte socio-historique tout à fait différent et nouveau : celui de la globalisation capitaliste.

Le mérite de l'approche de Tönnies, en tout cas, consiste dans la possibilité qu'il offre de saisir les *transformations* complexes qui ont intéressé la représentation de l'individu humain, lorsqu'il s'affirme, en contexte européen, comme quelque chose de détaché de sa *Gemeinschaft* et prend son élan en lui-même, comme sujet doué d'intérêts, de finalités, de besoins indépendants. Tönnies avait une vision dirions-nous conservatrice de l'ensemble de ces dynamiques, il voyait dans le phénomène d'individuation une forme de « destruction » progressive du lien social, tendant à l'affirmation d'un *individualisme* anti-communautaire qui engendrait des troubles, de nature variée, même si l'individu continuait d'être tout à fait intégré au sein d'un regroupement sociétal donné.

C'est au cœur de ce processus de détachement individuel du contexte communautaire, qu'on commence aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles en Europe – la langue l'atteste –, à repérer le noyau d'une figure d'individu humain qui peut être définie « révolutionnaire », c'est-à-dire un individu qui *s'oppose* et se *révolte* contre l'ordre communautaire auquel il appartient, qui s'organise même en des groupes « antagonistes » en rapport aux groupes dominants dans une communauté. Il migre de son contexte communautaire, à l'époque des Communes, dès la fin du Moyen Âge (XIV<sup>e</sup> siècle), des entités sociopolitiques qui s'autonomisent d'un pouvoir central, pour mieux poursuivre leurs intérêts particuliers.

Mis à part le grand courant médiéval européen de l'hérésie et des hérétiques – lié, bien sûr, à cette même problématique historique, mais dont l'étude nous mènerait trop loin –, on peut commencer notre analyse en partant d'une première philosophie « révolutionnaire » de l'Âge moderne, à juste titre considérée comme « hérétique » par ses contemporains, suivant les vieux schémas de lecture du phénomène. Je parle de Giordano Bruno (1548-1600) et de son « infinitisme ». Personnalité puissante et originale, avec un *ego* immense, comparable à celui de Michel de Montaigne son contemporain, Bruno élabore sa philosophie politique de l'individualité dans un contexte hostile : l'Italie de l'Inquisition romaine et des guerres contre la religion réformée. Sa philosophie a été, tout de suite, perçue par ses adversaires et, hélas, par l'Inquisition même, comme étant révolutionnaire sur le plan politique. « Hérétique », on l'appelait encore, oui, mais c'était déjà quelque chose de plus.

Bruno naquit à Nola, près de Naples, en janvier (ou février) 1548. Comme chacun sait, il mourut sur le bûcher, à Rome, en *Piazza Campo de' Fiori*, le 17 février 1600<sup>4</sup>. Bruno est le prototype moderne du « penseur migrant ». Toute sa vie durant il a voyagé et il a construit toutes ses œuvres *en voyageant*, nomade d'un côté à l'autre de l'Europe. Quelques dates de sa biographie l'attestent. 1576, premier épisode de persécution à Naples : il est accusé d'hérésie pour avoir invité l'un de ses confrères dominicains à jeter aux orties l'*Histoire des sept allégresses de la Madone*, ouvrage de dévotion, et de ne lire que les ouvrages des Saints Pères et l'Évangile. L'enquête à son encontre le poursuit jusqu'à Rome, où son procès devient de plus en plus grave. Bruno s'enfuit et abandonne l'habit religieux.

Il commence ainsi une série de migrations, en Italie d'abord, à Gênes, puis en 1577 à Savone, Turin et Venise, puis à Padoue, Brescia, Bergamo et Milan, ensuite en 1578 il passe en France, à Chambéry et finalement en Suisse, à Genève, où il entre en contact avec les milieux calvinistes et se nourrit de la confrontation avec leurs doctrines.

Bruno se révolte contre la rigidité doctrinale de la ville suisse <sup>5</sup> et part pour la France. À la fin de l'année 1579 il est à Lyon, puis à Toulouse. Il y reste deux ans, pour passer son Doctorat (baccalauréat) ès Arts. En 1581, à cause des guerres de religions entre catholiques et huguenots à Toulouse (où sera brûlé, en 1619, un autre grand « migrant » de la libre pensée : Giulio Cesare Vanini), il se réfugie à Paris ; ici, il commence finalement à écrire ses premières œuvres italiennes. En 1583 il voyage à Londres, et ce jusqu'en 1585, puis à nouveau à Paris et après en Allemagne, à Wittemberg (1586, il y reste deux ans), puis à Prague (1588), auprès de l'empereur Rodolphe II, ensuite encore une fois en Allemagne, à Helmstadt (1589), à Francfort (1590), d'où il est tout de suite expulsé et revient en Suisse, à Zürich (1590) et finalement à Francfort (1591). Il y reçoit l'invitation du noble vénitien Giovanni Mocenigo, qui l'invite chez lui en août 1591. Bruno est dénoncé à l'Inquisition de Venise par Mocenigo et, en 1593, il est transféré dans les prisons du Sainte Office à Rome, pour un procès qui va durer sept ans et le mènera sur le bûcher en 1600.

Pendant ses migrations ou pérégrinations, Bruno, persécuté, commença, pour ainsi dire, à *créoliser* sa pensée, c'est-à-dire il synthétisa et réorganisa les éléments doctrinaux de sa formation scolastique avec tous les autres éléments avec lesquels il se confronta, au fur et à mesure, dans les différents lieux culturels de sa migration. Son aristotélisme thomiste de formation, appris dans le couvent des dominicains à Naples, se mêle bientôt aux doctrines et formes de pensées (et de vie) qu'il rencontre en chemin : les calvinistes d'abord, les huguenots à Toulouse, les sociniens à Chambéry, plus tard (à Paris en 1585) les matérialistes, stoïciens et libertins et (en 1585, à Londres) les néoplatoniciens. Cependant, Bruno soumet toutes ces philosophies « partielles » à son implacable regard critique. Il en sort avec une philosophie éclectique extrêmement cohérente, qui a comme base le *vitalisme* stoïcien et l'*atomisme* des Anciens, médiatisés par les lectures modernes du stoïcisme (Juste Lipse) et des philosophies de l'Antiquité tardive, fondés sur une doctrine de la monade ou « atome » (*individuum*) vivant, c'est une philosophie conjuguée avec le néoplatonisme et l'infinisme, issus de la nouvelle astronomie de Copernic.

Résumé de sa philosophie : Tout est Un et Vivant (Platon et Stoïciens), la substance infinie qui coïncide avec l'univers est l'espace infini et uniforme composé par des monades vitales infinies en nombre (atomisme épicurien-lucrécien) ; cet univers est régi per les lois de l'harmonie universelle qui parcourent la matière du monde (néoplatonisme + matérialisme). C'est un macrocosme (Marsile Ficin, naturalisme florentin), sur lequel et duquel se réfléchit

et se détache l'image de l'homme-individu, *microcosme à soi*, facteur et constructeur de sa propre existence au moyen du travail de ses mains (Anaxagore, le matérialiste, contre Aristote, le finaliste) et qui, à l'aide de la puissance de son imagination créatrice, invente et renouvelle, sans cesse, son monde.

Le *Chandelier* (*Candelaio*), le tout premier ouvrage italien de Bruno, est une comédie-farce publiée à Paris, mais qui se déroule à Naples, sa ville d'origine. La pièce a comme protagonistes trois hommes, trois « matières » individuelles à défricher dans la mise en scène : 1/ un riche homosexuel (Bonifacio), qui n'est pas conscient de sa propre condition et tombe amoureux d'une prostituée (Vittoria) ; 2/ un alchimiste (Bartolomeo), qui est à la recherche de la pierre philosophale, convoite les richesses de Bonifacio et tente de tromper le riche ami « Chandelier » avec sa nécromancie ; 3/ un maître d'école, un pédant érudit et insipide (Mamfurio), qui concentre son individualité et sa *libido* dans la vanité du savoir, dans l'apparence de la doctrine : il parle un latin ridicule qui l'isole de la communauté de ses semblables. Ces trois figures de la vie ordinaire, ensuite, sont confrontées à la figure « révolutionnaire » qui les défie pour les renverser, le peintre-poète Gioan Bernardo. Ce dernier est comme leur contrepoint philosophique et critique ; GB, c'est le personnage de l'artiste et peintre, qui tisse sa toile rationnelle sur le fond d'un tableau chaotique de déguisements et de tromperies : les initiales nous font comprendre qu'il s'agit de l'*alter ego* de Giordano Bruno. La communauté (*Gemeinschaft*) des hommes est un amas de contradictions, de passions en conflit, de désharmonies inconciliables. La toile du peintre-philosophe Gioan Bernardo, arrive à se détacher de ce spectacle et à en représenter un autre, nouveau, celui des vicissitudes individuelles de l'amour vrai, entre homme et femme, de l'honnêteté et de la justice parmi les hommes qui finalement triomphent, en bafouant les hypocrites et les avares et punissant le Chandelier. Gioan Bernardo souhaite l'avènement d'une société (*Gesellschaft*) où les forces de l'individualité puissent s'épanouir sans contraintes et, surtout, *sans aliénation de soi*. Suivant la loi qui régit la vie des individus et du *cosmos*, la magnifique dédicace « À Madame Morgana B\*\*\* » exprime cette philosophie :

*Le temps ôte tout et donne tout ; toutes choses se transforment, aucune ne s'anéantit ; l'un seul est immuable, l'un seul est éternel et peut demeurer éternellement un, semblable et même. — Avec cette philosophie, mon esprit prend une autre dimension et mon intellect se magnifie. Ainsi, donc, en quelque point que se situe mon attente de ce soir, si la mutation s'avère, moi qui suis dans la nuit j'attends le jour ; ceux qui sont dans le jour n'attendent que la nuit. Tout*

*ce qui est ne peut être qu'ici ou là, près ou loin, maintenant ou ensuite, tôt ou tard. Ainsi donc soyez heureuse, en bonne santé s'il se peut, et aimez qui vous aime* <sup>6</sup>.

La philosophie éclectique de la *vicissitude* de Bruno a des retombées politiques, révolutionnaires, immédiates, dans les autres dialogues italiens rédigés à Londres. Notamment *L'Expulsion de la bête triomphante* (1584). Ici, en effet, Bruno exprime son vœu de réaliser une réformation radicale de l'être humain et de l'*humana civilizzazione*, à partir de sa nouvelle cosmologie : une réunification du genre humain et des nations, divisées par les guerres de religion, au nom d'une religion plus élevée, la religion de l'Un et de la Nature, celle qui réconcilie l'homme, dieu et la nature entre eux. Ce vœu ne pourra se réaliser qu'après l'« expulsion de la bête triomphante », bête qui représente non seulement la papauté, comme on a voulu le voir, mais en général les *fanatismes* des partis religieux en guerre (les « évangiles armés »). La religion réformée et la Papauté seront reconduites et soumises à la raison, grâce à l'action sage et éclairée des grands souverains de l'Europe : Rodolphe II, Élisabeth I, Henry III.

Bruno, finalement, se trompa. Ce projet révolutionnaire d'affranchir les consciences individuelles de toute forme contraignante de communauté (*Gemeinschaft*) religieuse, pour fonder une société (*Gesellschaft*) finalement libre, par l'entremise de la seule autorité souveraine, le mènera à Rome, en *Piazza Campo de' Fiori*, sur le bûcher. Néanmoins, Bruno avait posé le problème central, celui d'un nouveau rapport de l'individu libre avec sa communauté d'appartenance <sup>7</sup>, affranchi de la constriction spirituelle et matérielle, et de la violence. C'est la tâche de créer une *Gemeinschaft* ouverte vers une *Gesellschaft* centrée sur les pensées, les besoins, les intérêts vitaux de chaque individu.

Un demi siècle plus tard, au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, cette « société ouverte » semblerait se présenter, au regard de l'historien, dans la grande ville d'Amsterdam – ville marchande et libre – dans la Hollande de Spinoza, qui est l'exemple majeur du penseur et de l'individu révolutionnaire réussi. Mais déjà, avant l'époque de Bruno, un autre penseur politique italien avait mis en cause le problème du rapport individu/communauté en termes nouveaux : Niccolò Machiavelli (1469-1527). Je me borne ici à donner quelques aperçus de son approche de ce grand problème. Le mérite de Machiavel, à cet égard, est celui d'avoir pointé l'attention sur l'individualité puissante du Prince, en tant qu'individu d'exception qui serait le seul capable de gérer les rapports complexes entre peuple et communauté, civile et politique. Machiavel dédie *Le Prince* (1513) à Laurent de Médicis, il y montre la conscience claire de la

division désormais accomplie, à l'époque de la Renaissance italienne – et laissée en héritage aux générations successives –, entre l'individu dominant et le peuple, entre une subjectivité créatrice puissante et une immaturité sociale et civile du peuple qu'il fallait dompter <sup>8</sup>.

L'individu, chez Machiavel, est donc le Prince et ce n'est que le Prince, lequel réalise une subjectivité libre des empêchements idéologiques et théologiques, de la morale, des conditionnements naturels, et qui est prête à affirmer les raisons de son état et de son pouvoir. Le peuple n'apparaît que comme « matière brute », prête plutôt à *se révolter* contre le pouvoir légitime de son patron, mais apte aussi à être façonnée par sa politique, par les lois et les supplices. La « vertu » (*virtus*), la force d'âme et de volonté, suivant Machiavel, qui fait face aux travers toujours renouvelés de la « fortune » (*fortuna*) – notion antithétique à celle, théologique, de « providence » –, est la première caractéristique morale propre du Prince. Voilà une représentation de la philosophie politique de Machiavel, concernant le rapport individu/communauté, qui est passée dans l'histoire comme étant la plus autorisée et la plus convaincante.

En revanche, Machiavel est un auteur à mille nuances et sa doctrine s'offre à la lecture sous plusieurs perspectives, dont il faudra ici souligner les différents types herméneutiques possibles <sup>9</sup>.

### 3. Une lecture « progressiste » de Machiavel au XVIII<sup>e</sup> siècle. Individu et peuple.

En effet, la lecture du *Prince* a connu des vicissitudes et suscité des revers herméneutiques très singuliers, à travers les siècles, qui sont même allés dans la direction de la pensée démocratique et de l'affirmation des libertés du peuple. Déjà au XVIII<sup>e</sup> siècle, par exemple, Denis Diderot à l'article « Machiavélisme » de l'*Encyclopédie* (1751-1772), fournit une lecture anti-tyrannique du *Prince*, en mettant l'accent sur le côté, dirions-nous, socio-descriptif de l'ouvrage, plutôt que sur sa signification idéologico-prescriptive des formes des autoritarismes. Diderot affirmait :

*MACHIAVELISME, s. m.* (Hist. de la Philos.) espèce de politique détestable qu'on peut rendre en deux mots, par l'art de tyranniser, dont Machiavel le florentin a répandu les principes dans ses ouvrages. Machiavel fut un homme d'un génie profond & d'une érudition très variée. Il sut les langues anciennes & modernes. Il posséda l'histoire. Il s'occupa de la morale & de la politique. Il ne négligea pas les lettres. Il écrivit quelques comédies qui ne sont pas sans



*mérite. On prétend qu'il apprit à régner à César Borgia. Ce qu'il y a de certain, c'est que la puissance despotique de la maison des Médicis lui fut odieuse, & que cette haine, qu'il était si bien dans ses principes de dissimuler, l'exposa à de longues & cruelles persécutions. [...] On ne put lui opposer que les éloges continuels qu'il avait fait de Brutus & Cassius. S'il n'y en avait pas assez pour le condamner à mort, il y en avait autant & plus qu'il n'en fallait pour le châtier par la perte de ses pensions : ce qui lui arriva. [...] Comment expliquer qu'un des plus ardents défenseurs de la monarchie soit devenu tout à coup un infâme apologiste de la tyrannie ? Le voici. Au reste, je n'expose ici mon sentiment que comme une idée qui n'est pas tout à fait dénuée de vraisemblance. Lorsque Machiavel écrivit son traité du prince, c'est comme s'il eût dit à ses concitoyens, lisez bien cet ouvrage. Si vous acceptez jamais un maître, il sera tel que je vous le peins : voilà la bête féroce à laquelle vous vous abandonnerez. Ainsi ce fut la faute de ses contemporains, s'ils méconnurent son but : ils prirent une satire pour un éloge. Bacon le chancelier ne s'y est pas trompé, lui, lorsqu'il a dit : cet homme n'apprend rien aux tyrans. ils ne savent que trop bien ce qu'ils ont à faire, mais il instruit les peuples de ce qu'ils ont à redouter (Enc. IX, 793a).*

Le XVIII<sup>e</sup> siècle, avec Diderot, inaugure une nouvelle approche du problème des rapports entre individu et communauté et, surtout, entre l'individu et le pouvoir tyrannique d'un prince. C'est une lecture qui est déjà passée par la loupe de trois importants estimateurs de la pensée politique du florentin : Francis Bacon, mentionné dans l'article de l'*Encyclopédie* ; Spinoza, qui évoquera Machiavel dans son *Traité politique*, comme « le grand florentin », l'ami des libertés civiles ; et ensuite Montesquieu, dans son *Esprit des lois* (1747), est d'un avis non différent de celui de Diderot, sur l'importance de la philosophie de Machiavel pour les propos d'une pensée du *droit politique* visant la justice, la paix et l'égalité parmi les citoyens d'une communauté civile. La force et la puissance individuelles du Prince — sa capacité de penser, réfléchir, sentir, etc. ses besoins et ses intérêts — se déplacent vers un *individu collectif*, dont la notion positive se bâtit au cours des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, non sans oscillations et ambiguïtés : *le peuple*.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, dans le sillage du *Traité politique* de Spinoza (1677, posthume et inachevé) qui met en valeur la démocratie par rapport aux autres formes de gouvernement (monarchie et république), individu et peuple sont considérés, en parallèle, comme étant deux degrés, deux échelons de la même voie ascensionnelle qui mène vers la liberté des Modernes, par opposition à la contrainte et à la tyrannie typiques des formes de pouvoir despotique des Anciens, « despotisme » qui commence à être identifié avec la monarchie tout court. Le *peuple*, en tant qu'individu collectif, a ses pensées, ses besoins, ses intérêts, ses finalités, son *bonheur* propres, à atteindre dans l'action politique. Dans la démocratie.

Montesquieu aussi fournit une lecture « positive » de la philosophie de Machiavel, qui est peut-être à l'origine de l'article « Machiavélisme » de Diderot qu'on vient de citer. Dans le chapitre V du Livre 6 de la Partie I de *L'Esprit des lois*, intitulé « Dans quel gouvernement le souverain peut être juge », Montesquieu présente la figure de Machiavel comme celle d'un « grand homme » qui a mis en garde ses concitoyens devant la menace de la tyrannie et le danger de perdre sa liberté :

*Machiavel attribue la perte de la liberté de Florence à ce que le peuple ne jugeait pas en corps, comme à Rome, des crimes de lèse-majesté commis contre lui. Il y avait pour cela huit juges établis : Mais, dit Machiavel, peu sont corrompus par peu. J'adopterais bien la maxime de ce grand homme : mais comme dans ces cas l'intérêt politique force, pour ainsi dire, l'intérêt civil (car c'est toujours un inconvénient que le peuple juge lui-même ses offenses), il faut, pour y remédier, que les lois pourvoient, autant qu'il est en elles, à la sûreté des particuliers <sup>10</sup>.*

Montesquieu va rebondir dans cette direction, en mettant en garde les mêmes rois et les souverains devant les dangers d'une politique qu'il appelle le « machiavélisme » et qui consisterait dans une action autoritaire et amoralisée qui contraste avec les intérêts du peuple (que l'on commence à identifier avec *la nation*), dans le chapitre XX (« Comment le commerce se fit jour en Europe à travers la barbarie ») du Livre 21 de la Partie IV de *L'Esprit* :

*Ainsi nous devons aux spéculations des scolastiques tous les malheurs qui ont accompagné la destruction du commerce ; et à l'avarice des princes, l'établissement d'une chose qui le met en quelque façon hors de leur pouvoir. Il a fallu, depuis ce temps, que les princes se gouvernassent avec plus de sagesse qu'ils n'auraient eux-mêmes pensé : car, par l'événement, les grands coups d'autorité se sont trouvés si maladroits, que c'est une expérience reconnue, qu'il n'y a plus que la bonté du gouvernement qui donne de la prospérité. On a commencé à se guérir du machiavélisme, et on s'en guérira tous les jours. Il faut plus de modération dans les conseils. Ce qu'on appelait autrefois des coups d'État ne serait aujourd'hui, indépendamment de l'horreur, que des imprudences <sup>11</sup>.*

Ensuite, dans la Partie 6 de *L'Esprit*, au livre XXVIII, chapitre VI (« Comment le droit romain se conserva dans le domaine des Lombards »), Montesquieu rappelle, en note, que Machiavel avait su décrire la destruction de l'ancienne noblesse de Florence, à cause de la perte de sa loi salique, à l'avantage des intérêts du peuple :

*Il arriva même que celle-ci (la loi salique) céda au droit romain; elle cessa d'être la loi de la nation dominante; et, quoiqu'elle continuât d'être celle de la principale noblesse, la plupart des villes s'érigèrent en républiques, et cette noblesse tomba, ou fut exterminée\* [\*Voyez ce que dit Machiavel de la destruction de l'ancienne noblesse de Florence] <sup>12</sup>.*

Montesquieu, en somme, considère l'œuvre du philosophe florentin comme une précieuse pierre de touche pour discerner la bonne politique de la mauvaise, en ce qui concerne la question des *libertés individuelles* dans un gouvernement politique. Et la pensée de Machiavel se présente, chez Montesquieu aussi, comme quelque chose de « révolutionnaire » par rapport au passé.

#### 4. Une philosophie de la Révolution française

Le même Diderot, dans sa vieillesse, devint un penseur *migrant* — il alla en Russie, en 1773-1774, auprès de Catherine II, pour lui « enseigner » l'art de gouverner le peuple avec sagesse. Ce fut un échec semblable à celui de G. Bruno — et plus radical, au point de vue de ses opinions politiques « révolutionnaires », dans la mesure où, en 1776, Diderot saluera avec bonheur la victoire des « braves américains » des colonies d'Outremer, qui avaient gagné leur lutte pour l'indépendance contre la Grande Bretagne avec une « heureuse révolution ». Ils avaient fondé ainsi les États-Unis d'Amérique. Dans l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, pour la seconde édition, Diderot insère un court « appel » — comme hors texte — « Aux insurgents d'Amérique » :

*Après des siècles d'une oppression générale, puisse la révolution qui vient de s'opérer au-delà des mers, en offrant à tous les habitants de l'Europe un asile contre le fanatisme et la tyrannie, instruire ceux qui gouvernent les hommes, sur le légitime usage de leur autorité ! Puissent ces braves américains, qui ont mieux aimé voir leurs femmes outragées, leurs enfants égorgés, leurs habitations détruites, leurs champs ravagés, leurs villes incendiées, verser leur sang et mourir, que de perdre la plus petite portion de leur liberté, prévenir l'accroissement énorme et l'inégale distribution de la richesse, le luxe, la mollesse, la corruption des mœurs, et pourvoir au maintien de leur liberté, et à la durée de leur gouvernement ! Puissent-ils reculer, au moins pour quelques siècles, le décret prononcé contre toutes les choses de ce monde ; décret qui les a condamnées à avoir leur naissance, leur temps de vigueur, leur décrépitude et leur fin !*

*Puisse la terre engloûtir celle de leurs provinces, assez puissante un jour et assez insensée pour chercher les moyens de subjuguier les autres ! Puisse dans chacune d'elles, ou ne jamais naître, ou mourir sur-le-champ sous le glaive du bourreau, ou par le poignard d'un Brutus, le citoyen assez puissant un jour et assez ennemi de son propre bonheur, pour former le projet de s'en rendre le maître ! Qu'ils songent que le bien général ne se fait jamais que par nécessité ; et que c'est le temps de la prospérité, et non celui de l'adversité, qui est fatal pour les gouvernements. L'adversité occupe les grands talents ; la prospérité les rend inutiles, et porte aux premiers emplois les ineptes, les riches corrompus, et les méchants. Qu'ils songent que la vertu couve souvent le germe de la tyrannie. Si le grand homme est longtemps à la tête des affaires, il devient despote. S'il y est peu de temps, l'administration se relâche et languit sous une suite d'administrateurs communs. Qu'ils songent que ce n'est ni par l'or, ni même par la multitude des bras, qu'un état se soutient ; mais par les mœurs. Mille hommes qui ne craignent pas pour leur vie, sont plus redoutables que dix mille qui craignent pour leur fortune. Que chacun d'eux ait dans sa maison, au bout de son champ, à côté de son métier, à côté de sa charrue, son fusil, son épée, et sa baïonnette. Qu'ils soient tous soldats. Qu'ils songent que si, dans les circonstances qui permettent la délibération, le conseil des vieillards est le bon ; dans les instants de crise, la jeunesse est communément mieux avisée que la vieillesse* <sup>13</sup>.

Ce propos fameux sera élargi et approfondi dans les « contributions » que Diderot donnera, peu de temps après, à l'abbé Raynal, pour son *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (1774-1782), texte fondateur de l'anticolonialisme et de l'antiesclavagisme occidental, le témoignage d'une philosophie de la migration des idées de liberté et d'émancipation humaine, hors de leur contexte natal. L'*Histoire des deux Indes* arrivera, en effet, jusque dans les mains de F. D. Toussaint Louverture (1743-1803), chef des insurgés des colonies françaises d'Haïti et le premier général et chef d'État noir de l'histoire de l'Occident. Diderot y écrit des passages enflammés, en souhaitant l'avènement d'un « Spartacus nouveau », d'un Toussaint Louverture qui vengera les atrocités et les crimes commis par les européens colonisateurs :

*Où est-il, ce grand homme [ce Spartacus nouveau], que la nature doit à ses enfants vexés, opprimés, tourmentés ? Où est-il ? Il paraîtra, n'en doutons point, il se montrera, il lèvera l'étendard sacré de la liberté. Ce signal vénérable rassemblera autour de lui les compagnons de son infortune. Plus impétueux que les torrents, ils laisseront partout les traces ineffaçables de leur juste ressentiment. Espagnols, Portugais, Anglais, Français, Hollandais, tous leurs tyrans deviendront la proie du fer & de la flamme. Les champs Américains s'enivreront avec transport d'un sang qu'ils attendaient depuis si longtemps, & les ossements de tant d'infortunés, entassés depuis trois siècles, tressailliront de*

*joie. L'ancien monde joindra les applaudissements au nouveau. Partout on bénira le nom du héros qui aura rétabli les droits de l'espèce humaine, partout on érigera des trophées à sa gloire. Alors disparaîtra le code noir ; & que le code blanc sera terrible, si le vainqueur ne consulte que le droit de représailles ! En attendant cette révolution, les nègres gémissent sous le joug des travaux, dont la peinture ne peut que nous intéresser de plus en plus à leur destinée*<sup>14</sup>.

Cette page et tant d'autres de l'*Histoire des deux Indes* qui font appel aussi à l'individu exceptionnel, le Spartacus noir, figure renversée, pour ainsi dire, de celle du Prince de Machiavel, ont été regardées comme l'expression d'une pensée révolutionnaire qui change tout à fait la considération et la position de l'individu, par rapport à la communauté civile et politique injuste et oppressive (l'esclavage), dans laquelle il est *contraint* de vivre. Il visera à la construction d'une société *mondiale* nouvelle – le cosmopolitisme des Lumières –, libre et juste, fondée sur le principe du *droit naturel* ou « droit de l'espèce humaine », comme l'appelle Diderot.

B. Groethuysen (1880-1946), dans sa *Philosophie de la Révolution française* (1956, posthume), suite d'un projet d'une vaste recherche sur les *Origines de l'esprit bourgeois en France* (dont seul le tome I a paru, en 1927 sous le titre : *L'Église et la Bourgeoisie*), situe Montesquieu et Diderot en tête de la série des penseurs politiques qui donnèrent leur impulsion à une pensée révolutionnaire de l'individualité humaine. Diderot peut être considéré même parmi les inventeurs du néologisme « individualité », qui fait son apparition, dans la langue française, dans *Le Neveu de Rameau* (1762). Dans le chapitre II intitulé : « L'esprit de finesse au XVIII<sup>e</sup> siècle » Groethuysen range Diderot, à côté de Marivaux, parmi les penseurs de la Révolution, en vertu de l'intérêt commun qu'ont les deux à décrire les mouvements subtils des idées, à rendre les multiples variétés d'expression de la même âme humaine, du même individu, avec ses multiples passions, désirs, besoins, intérêts, etc. La caractéristique saillante de cette pensée est la *force de vie* et la « mobilisation infinie » (Peter Sloterdijk). Diderot, comme l'affirme Groethuysen,

*donne une expression dernière à l'esprit de finesse. Le monde : une diversité infinie, éternellement en mouvement. L'univers : un immense amas de corps, agissant et réagissant les uns sur les autres et où tout se détruit sous une certaine forme pour se composer sous une autre. Dans cet univers, il ne peut y avoir de matière homogène ; la matière en elle-même doit être hétérogène. Il faut qu'il y ait une infinité d'éléments divers ; chacun de ces éléments a sa force particulière, une façon à lui d'agir, de même que dans cet amas de molécules que l'on appelle feu, chaque molécule a*

*sa nature, son action. Il y a autant de lois que de différences entre les vertus propres à chaque molécule. Il ne peut y avoir de paix absolue dans cet univers. Tout y est en mouvement, tout y est en un flux perpétuel. Les formes que prennent les choses dans la nature ne sont jamais définitives*<sup>15</sup>.

Voilà que l'univers atomiste de Diderot et de Marivaux va prospecter, dans la philosophie, une nouvelle image de l'individu humain, comme étant partie minimale (*àtomon*) d'une masse infinie de matière (la société complexe) laquelle à la fois le contraint à se plier aux dynamiques du tout, dont il est partie, et en même temps le libère, en quelque sorte, de son isolement, établissant les lois qui gouvernent la relation tout/parties. La conception laïque et matérialiste du monde naturel et de la vie biologique des êtres, ouvre ainsi à l'affirmation de ce nouveau rapport entre l'individu et la communauté, régi par un système du *droit*, c'est-à-dire par des lois formelles, universelles et nécessaires, *valables également et sans exceptions* pour tous les individus, indépendamment de leur origine, leur nature, leur spécificité, etc. qui règlent, avec leur uniformité, l'infinie diversité des formes et des êtres individuels.

## **5. Conclusions. Antonio Gramsci : l'individu collectif ou le « prince moderne ». Le peuple et le parti politique des travailleurs**<sup>16</sup>

Parmi les penseurs de la Révolution qui ont mis au centre de leur attention ce nouveau rapport renouvelé de façon révolutionnaire entre l'individu et la communauté, un dernier mot à propos d'Antonio Gramsci (1891-1937). Autre exemple de penseur migrant et persécuté, Gramsci a conçu de manière originelle la notion de « peuple », rapportée à celle de parti politique qui le représente et l'incarne, comme étant un « nouveau prince » ou le « prince moderne »<sup>17</sup>. Dans le même droit fil de Spinoza, Montesquieu et Diderot, Gramsci affirme, dans ses *Cahiers de prison* :

*Le caractère fondamental du Prince, c'est de ne pas être un exposé systématique, mais un livre « vivant », où l'idéologie politique et la science politique se fondent dans la forme dramatique du « mythe ». Entre l'utopie et le traité scolastique, formes sous lesquelles se présentait la science politique jusqu'à lui, Machiavel, donna à sa conception la forme imaginative et artistique, grâce à laquelle l'élément doctrinal et rationnel se trouve incarné dans un condottiere, qui représente sous un aspect plastique et « anthropomorphique » le symbole de la « volonté collective ». Le processus de formation d'une volonté collective déterminée, qui a un but politique déterminé, est*

*représenté non pas à travers de savantes recherches et de pédantes classifications des principes et des critères d'une méthode d'action, mais dans les qualités, les traits caractéristiques, les devoirs, les nécessités d'une personne concrète, ce qui fait travailler l'imagination artistique du lecteur qu'on veut convaincre et donne une forme plus concrète aux passions politiques*<sup>18</sup>.

Gramsci considère comme étant « prince » ou « volonté collective déterminée », non pas simplement l'individu-peuple en tant que tel, mais uniquement sa « tête », si l'on peut dire, à savoir le *parti politique* des prolétaires – les « derniers » du monde, ceux qui n'ont rien à perdre, sauf leurs fers. Gramsci, sur ce point, était évidemment influencé par le modèle pratique d'action des Bolcheviks en Russie, en 1917, et par Lénine notamment. Ce nouveau sujet politique devait représenter la *Gesellschaft*, la société entière dans son ensemble (la totalité), et non seulement cette partie, même majoritaire, impliquée dans la lutte pour la libération du « nouvel esclavage » du travail salarié, dans la société bourgeoise. Le *Prince* de Machiavel est, d'après Gramsci, un « mythe » sorélien bien réussi, qui enflamme l'imagination des hommes et les met en condition de construire un nouveau sens commun, voire un *consensus* capable de fonder une véritable *hégémonie* sur l'ensemble de la société civile, réuni/bâti dans le parti des travailleurs, sens commun favorable à la lutte pour la transformation de la réalité et à l'édification d'une société nouvelle.

Par-delà les illusions de la « science politique » et les chimères de la métaphysique, le Prince moderne en tant que « parti » des derniers de la société, doit se constituer en *conscience publique collective*, ouverte à la compréhension de la nécessité immanente de la transformation du monde, à un moment précis de l'histoire, à chaque moment. Gramsci voit le parti *jacobin* – c'est-à-dire la pointe la plus aiguisée de la politique révolutionnaire de 1789 – comme l'« incarnation catégorique » de cet esprit moderne de la principauté :

*Les jacobins [...] furent certainement une « incarnation catégorique » du Prince de Machiavel. Le Prince moderne doit comprendre une partie consacrée au jacobinisme (au sens intégral que cette notion a eu historiquement et doit avoir comme concept), qui permettra d'illustrer comment s'est formée dans le concret et comment a opéré une volonté collective qui au moins pour certains aspects, fut une création ex novo, originale. Et il faut que soient définies la volonté collective et la volonté politique en général au sens moderne ; la volonté comme conscience opérante de la nécessité historique, comme protagoniste d'un drame historique réel et effectif. Une des premières parties devrait être justement consacrée à la « volonté collective », et poserait le problème dans les termes suivants : « Quand peut-on dire*

*qu'existent les conditions qui permettent que naisse et se développe une volonté collective nationale-populaire? » Suivrait une analyse historique (économique) de la structure sociale du pays étudié et une représentation « dramatique » des tentatives faites au cours des siècles pour susciter cette volonté et les raisons des échecs successifs<sup>19</sup>.*

L'analyse de Gramsci est centrée autour de l'Italie et de son histoire, mais elle prend une envergure universelle, à travers la considération du rôle international qu'a joué l'Italie elle-même et la pensée italienne notamment, dans la constitution de l'idéal (et de la pratique) démocratique dans la politique mondiale. Les « Notes sur Machiavel, sur la politique et sur le Prince moderne » de Gramsci, donc, avec les questions en suspens qu'elles ont laissées en héritage à la postérité, représentent le socle le plus solide sur lequel pourront se fonder une pensée et une action transformatrices qui envisagent de prendre en compte – comme l'a souligné très bien, par exemple, E. Said<sup>20</sup> – le paradigme le plus fécond de la décolonisation des savoirs et de la migration des idées<sup>21</sup>.

## NOTES

Paolo Quintili est professeur d'histoire de la philosophie à l'Université de Rome «Tor Vergata» et directeur de programme au CIPh.

\* Conférence donnée dans le cadre des rencontres sur « La Migration des Idées » - Collège international de philosophie - Instituts Français de Culture - à l'Institut Français d'Alger, le samedi 23 novembre 2013. Je remercie M. le Directeur Thierry Perret et Monsieur Rachid Alik, responsable du Bureau du Livre de l'IF, pour leur aimable collaboration.

1. Cit. dans: Seloua Luste Boulbina, «La décolonisation des savoirs et ses théories voyageuses», dans *Rue Descartes*, n°78, 2013, p. 19. Je remercie Madame Luste Boulbina pour les suggestions et les conseils qu'elle m'a fournis pour la conception de mes conférences dans le Maghreb sur «La Migration des Idées », auprès des Instituts Français de Tunis et d'Alger (novembre 2013).



2. Cf. F. Tönnies, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, Présentation, traduction et notes par Niall Bond et Sylvie Mesure, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 2010.

3. Tönnies est kantien: il pense à ces «catégories» comme à des formes *a priori* de la connaissance du phénomène social.

4. C'est l'une des figures de référence de mon travail de philosophe et d'historien des idées. Je dirige un Laboratoire de Philosophie et Théâtre, à l'Université de Rome, dont la tâche est, cette année 2013-2014, de mettre en scène la pièce intitulée *Chandelier*, comédie philosophique en cinq Actes, écrite par Bruno à Paris, en 1582.

5. Cf. I. D. Rowland, *Un fuoco sulla terra. Vita di Giordano Bruno*, Roma-Bari, Laterza, 2011, p. 109-116: « Va', più nobile ricetta / Brama ti godi, e arai per guida un dio / Che da chi nulla vede, è cieco detto. / Va', ti sia sempre pio (Ogni nume di quest'ampio architetto, / E non tornar a me se non sei mio (*Eroici furori*, I, 4) » ; B. Levergeois, *Giordano Bruno*, Paris, Éditions Fayard, 1995, p. 60-70.

6. G. Bruno, *Candelaio / Chandelier*, dans *Opere complete / Œuvres complètes*, vol. 1, Paris, Éditions des Belles Lettres, 2003, p. 12-15.

7. L'une des accusations que l'Inquisition lui adressa fut celle d'«avoir vécu longuement dans des communautés d'hérétiques», hors de son milieu d'origine : cf. I.D. Rowland, *Un fuoco sulla terra*, *op. cit.*, p. 280-293 ; B. Levergeois, *Giordano Bruno*, *op. cit.*, p. 393-415.

8. À l'occasion du cinquième centenaire de la publication du *Prince*, voir la nouvelle édition critique: *Il Principe*, éd. par G. Pedullà, texte en italien moderne en regard par C. Donzelli, Roma, Donzelli, 2013.

9. Cf. G. Sasso, *Machiavelli e gli antichi*, 4 vol., Milano, Ricciardi, 1987-1997; *Id*, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Bologna, Il Mulino, 1988.

10. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, dans *Œuvres complètes*, vol. II, éd. R. Caillols, Paris, Éditions Gallimard, 1951, p. 313.

11. *Ibid.*, p. 641.

12. *Ibid.*, p. 800.

13. D. Diderot, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe, sur ses écrits et sur les règnes de Claude et de Néron*, dans L.-A. Sénèque, *Œuvres*, vol. 7, Paris, Chez les frères de Bure, 1779, p. 438-441. Diderot a aussi su décrire de façon impeccable le sentiment social général qui précède une révolution, *ibid.*, p. 242-243 : «Ces bruits ont été et seront partout des avant-coureurs des

grandes révolutions. Lorsqu'un peuple les désire, l'imagination agitée par le malheur, et s'attachant à tout ce qui semble lui en promettre la fin, invente et lie des faits qui n'ont aucun rapport entre eux. C'est l'effet d'un malaise semblable à celui qui précède la crise dans les maladies: il s'élève un mouvement de fermentation secrète au-dedans de la cité, il y a des plaintes, il échappe des mots ; on remarque de l'inquiétude sur les visages, du désordre dans la conduite habituelle des personnages importants; les amis se séparent; les ennemis se rapprochent le commerce plus réservé pendant le jour, est plus fréquent pendant la nuit; il erre dans les rues des hommes qui s'enveloppent, qui se hâtent, qui se dérobent; les têtes exaltées qui ne s'expliquent rien, mais que tout frappe, ont des visions, tiennent des discours prophétiques, et débitent des rêveries qui subissent, en passant de bouche en bouche, mille interprétations diverses, entre lesquelles il est difficile qu'il ne s'en trouve quelques-unes symboliques de l'événement qui suit ».

14. Guillaume-Thomas Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Genève, Pellet, 1781, vol. VI, p. 139.

15. B. Groethuysen, *Philosophie de la Révolution française*. Précédé de Montesquieu, Paris, Éditions Gallimard, 1956, p. 103.

16. Cf. Tahar Labib-Michele Brondino, *Gramsci dans le monde arabe*, Les Éditions de la Méditerranée, Tunis, 1994 [Alif, Tunis, 2011].

17. Cf. A. Gramsci, *Il moderno principe. Il partito e la lotta per l'egemonia. Quaderno 13. Noterelle sulla politica del Machiavelli*, a cura di C. Donzelli, Roma, Donzelli, 2012.

18. A. Gramsci, *Textes*, éd. fr. par A. Tosel, Paris, Éditions Sociales, 1983, p. 256-257.

19. *Ibid.*, p. 261.

20. E. Said, *L'Orientalisme. L'Orient crée par l'Occident*, Préface par T. Todorov, trad. fr. par C. Malamoud, Paris, Éditions Fayard, 1980, sur Gramsci, p. 19, 23, 27, 39, 358.

21. Cf. Gramsci, *Textes*, *op. cit.*, p. 287: «5. *Internationalisme et politique nationale*. [...] Une classe de caractère international, dans la mesure où elle guide des couches sociales étroitement nationales (intellectuels), et même souvent moins encore que nationales, particularistes et municipalistes (paysans), doit se "nationaliser", en un certains sens, et ce sens n'est d'ailleurs pas très étroit, car, avant que se forment les conditions d'une économie planifiée à l'échelle mondiale, il est nécessaire de traverser des phases multiples où les combinaisons régionales (de groupes de nations) peuvent être variées».