

De la communauté au communisme **Tommaso Campanella, lecteur de Platon.**

I. Nous avons donc commencé à aborder depuis la semaine dernière l'héritage de Platon dans la philosophie médiévale et moderne, et je voudrais faire à cet égard quelques remarques de méthode :

_ Noter d'abord l'incroyable influence de Platon sur la philosophie au moins jusqu'à l'école de Cambridge au XVIIe s., une philosophie qui marque le monde arabe et iranien, le monde latin, présent dans la scolastique médiévale mais aussi dans la philosophie de la Renaissance. Au demeurant, on pourrait dire la même chose d'Aristote.

On peut avoir une approche continuiste de l'influence platonicienne, voir par exemple comment certains thèmes importants et caractéristiques du platonisme : l'immortalité de l'âme, la théorie des formes intelligibles (formes platoniciennes), la théorie de la connaissance, ou encore le thème de l'éros ou de la *politeia* – circulent et se développent dans le médio-platonisme, le néoplatonisme, puis dans les philosophies postérieures : médiévale ou Renaissance, comme si se constituait ainsi une *philosophia perennis* platonicienne faite de reprises et de développements. L'historienne de la philosophie Polymnia Athanassiadi par exemple a tendance à minimiser les écarts entre les différentes écoles et les différents moments du platonisme antique pour ne faire du NP qu'une version parmi tant d'autres du platonisme.

Pour ma part, je défends une conception plutôt discontinuiste qui voit dans les leçons de Platon une semence toujours recommencée plutôt qu'un développement continu. Je défends l'idée, par exemple, que le NP propose à partir pourtant d'une lecture particulièrement attentive de Platon fondée sur des commentaires majeurs (République, Timée, Parménide, voire l'Alcibiade ou le Phèdre) une interprétation radicalement nouvelle, non seulement de Platon mais de l'ensemble de la métaphysique. Ce n'est pas le jour aujourd'hui de traiter de cette question. Mais ce qui vaut pour le NP vaut aussi pour les platonismes postérieurs, qui, à mon sens, renouvellent en profondeur le platonisme initial, et le renouvellent en fonction de

nouvelles données qu'elles doivent à leur tour intégrer : que ces données soient religieuses ou philosophiques.

Nous allons parler aujourd'hui de l'influence de Platon sur une certaine philosophie de la Renaissance, et pour comprendre le sens de cette influence de Platon sur ce type de philosophie et sur son intégration, je ferai une première remarque. Cette intégration s'inscrit dans le cadre d'un profond renouvellement de la métaphysique, dans ce que j'appelle **le devenir substance du réel**. Que veux-je dire par là ?

La substance, c'est l'être pensé comme un tout continu. Cela n'est pas nouveau. Simplement avec la philosophie de la Renaissance, avec Nicolas de Cues, Marsile Ficin, Pic de la Mirandole, Giordano Bruno, Tommaso Campanella, sans oublier sans doute Rabelais, la nature de ce tout continu prend un tour très singulier qui annonce assurément les philosophies soit de Spinoza, soit d'une autre façon de Leibniz.

- 1) De saint Thomas à Nicolas de Cues, on assiste à un profond bouleversement de la question ontologique, à la fin du monde ordonné et hiérarchisé des essences, monde stable, analogique, structuré selon ce qu'on appelle l'ontologie scalaire, à un monde beaucoup plus fluide, transgressif, qui passe les frontières des genres et des espèces, qui expérimente la conciliation des contraires, voire des contradictoires, qui se moque du principe du tiers exclu, un monde beaucoup moins hiérarchique, un monde où se mêle le vertical et l'horizontal, l'immanent et le transcendant, où la question des liens et de la commutation se substitue à celle de l'ordre et de la distribution, où tout circule, tout communique avec tout (TC) ou encore où tout est en tout (NC dans la DI). On n'est pas loin du panthéisme, mais en fait il faudrait bien plutôt parler de panenthéisme : Dieu n'est pas tout, mais il est en tout ; et s'il est partout il est aussi nulle part (NC). C'est une singulière philosophie qui mêle en quelque sorte le panthéisme à la théologie négative. Ce bouleversement en vue d'un monde plus fluide et transgressif, plus univoque, en tant que tel plus substantiel, explique **le rôle fondamental de la magie** dans la pensée de la Renaissance en tant que la magie rend raison des processus de transgression et de transformation qui marquent la vie de la substance.
- 2) La deuxième caractéristique de la philosophie de la Renaissance par rapport aux grandes sommes de la philosophie médiévale c'est que l'on

abandonne le monde comme **création** pour une philosophie **de l'expression**. Je m'explique, et je m'explique en partant de la théologie chrétienne qui est évidemment la donnée incontournable pour comprendre l'intégration du platonisme aux philosophies renaissantes de la substance : la théologie chrétienne en effet distingue deux types de création : la création *ad extra*, c'est-à-dire la création du monde par Dieu en 6 jours selon la Genèse, création externe, transitive, où Dieu crée ce qui n'est pas lui et qui renvoie au Livre de la Nature, et puis la création *ad intra* c'est-à-dire les relations entre les 3 personnes de la Trinité le père, le fils, le saint esprit, relations conçues donc comme création mais comme création purement interne, immanente à l'essence de Dieu, qui exprime la vie et l'existence propre de Dieu selon une parfaite identification de l'essence et de l'existence. Comme le note TC dans sa Cité du soleil, en Dieu toute procession et relation va de soi à soi. Le coup de force métaphysique des philosophes que j'ai cités consiste à utiliser les modes de relations de la Trinité pour expliquer le déploiement du monde, comme si la substance était l'émanation propre de Dieu à travers le père, le Saint-Esprit et le Christ, autrement dit le miroir de la Trinité. Ce déploiement trinitaire du monde se comprend alors pour TC par exemple, comme une trinité non plus de personnes mais d'instances (hypostasis) : la puissance (=le père), la Sagesse (=le fils), l'Amour (=le Saint-Esprit) qui ontologisent et substantialisent les processus trinitaires de création : autrement dit, ce n'est plus le Dieu de l'Ancien testament, le dieu du *fiat lux*, de la volonté divine qui crée l'être, mais celui du nouveau testament par la procession même de la trinité. Voilà donc les fondements de la philosophie de la substance de la Renaissance, qui constitue le cadre où la philosophie platonicienne se trouve intégrée. La philosophie platonicienne. ne vaut pas par elle-même ici, mais elle est capturée avec la plupart de ses opérateurs afin de nourrir la vie de la substance telle que je l'ai décrite. Nous sommes ainsi conduits à une question générale de méthodologie, une méthodologie que je défends, à savoir que les héritages et les reprises des grands auteurs antiques, de tous les grands auteurs, n'ont de sens qu'insérés et interprétés dans le cadre des gestes théoriques spécifiques qui animent les grands courants ou les grands moments philosophiques qui opèrent ces reprises.

Et c'est assurément le cas de TC qui intègre Platon dans sa cité du soleil et dans l'ensemble de sa politique pour penser une nouvelle organisation sociale et politique adaptée à la substance et à sa vie.

Tous les philosophes que j'ai cités, Cues, Ficin, Pic, Bruno, Campanella, qui ont contribué à cette nouvelle philosophie de la substance qui se perpétue au moins jusqu'à Spinoza, entretiennent un rapport plus ou moins étroit avec le platonisme et le néoplatonisme. Même Giordano Bruno (thème de la Furor). Si Ficin, lui-même traducteur et commentateur important de Platon et de Plotin, peut être considéré comme un platonicien fidèle, les autres sont plus éclectiques, et mêlent à la tradition platonicienne bien d'autres traditions. TC par exemple, puisque nous parlerons de lui, essaie de faire la synthèse entre philosophie antique, doctrine évangélique, astrologie et magie. Au sein même de la philosophie antique, il s'efforce aussi de faire la synthèse entre platonisme et stoïcisme. Nous y reviendrons. D'une certaine façon, Ficin reste lui aussi un éclectique, même si son platonisme et son néoplatonisme sont beaucoup plus clairement affichés que chez les autres penseurs : il s'efforce lui aussi de faire la synthèse entre Platonisme ou NP, christianisme, et hermétisme : le Pimandre et l'Asclépios, les textes hellénistiques attribués à Hermès Trismégite.

Pourquoi alors avoir choisi Tommaso Campanella parmi ces auteurs ? Pour 3 raisons :

_ D'abord et avant tout parce que notre séminaire de cette année porte sur la politique, et il est clair que Campanella est celui pour qui la question politique est véritablement centrale, au point qu'elle finit par absorber le reste de sa philosophie. Et c'est essentiellement pour des thèmes politiques qu'il se réfère à Platon. Il nous offre à réfléchir sur le Platon politique. Plus encore il nous donne à penser que ces philosophies de la substance de la Renaissance visent essentiellement l'organisation politico-sociale du monde. Campanella est d'abord célèbre aujourd'hui pour avoir écrit au tout début du XVIIe siècle la Cité du soleil, utopie ou plus exactement, pour reprendre les termes mêmes de TC, « poiétique » politique, qui propose une relecture radicale de la République platonicienne. Mais il est aussi l'auteur de textes politiques qui ont connu une grande célébrité en son temps ; malgré les difficultés de leur diffusion :

La monarchie d'Espagne, la Monarchie du Messie, la Monarchie des nations, sans oublier l'athéisme vaincu (Atheismus triumphatus). Nous y reviendrons.

_ 2^{nde} raison : Parce qu'il est un auteur qui à son époque, dans la Rome Baroque, a bénéficié d'une très forte réputation, qu'il est devenu un astre de la république des lettres à l'âge baroque : « Phénix des philosophes et des penseurs politiques (G. Naudé, le conseiller de Richelieu), qui a une influence non négligeable sur l'empereur Ferdinand II qui l'a toujours défendu, voire sur le pape Urbain VIII à la fin des années 1620 ; davantage, il joue un rôle important de transition entre ces philosophies de la substance et Leibniz, en particulier à travers la formalisation de ce que TC appelle les 3 primordialités (primordialitas) puissance, sagesse, amour qui jouent aussi un très grand rôle dans le système leibnizien. Nous y reviendrons.

_ et enfin parce qu'il est un auteur très engagé à la fois politiquement et philosophiquement. Il a passé près de 27 ans en prison entre 1599 et 1626, dans les geôles espagnoles de Naples. Soyons-clair : TC a été emprisonné non parce qu'il était jugé hérétique, même si ses livres ont essuyé ce genre d'accusation tout au long de sa vie, mais parce qu'il a fomenté un coup d'Etat contre le vice-roi de Naples en 1599, un coup d'Etat qui devait lui permettre d'appliquer les préceptes de sa cité du soleil dans sa Calabre natale, mais qui a mal tourné. Bref, la vie de TC mérite qu'on s'y arrête un court moment.

II. TC est né en Calabre à Stilo en 1568. Calabre : magie mais aussi mémoire de la Grande Grèce, de la prisca theologia, pour TC patrie de Pythagore. Patrie aussi de Joachim de Flore, de la prophétie et de l'eschatologie. Fils d'un cordonnier analphabète, il est remarqué par les Dominicains par ses capacités intellectuelles et surtout pas ses capacités de mémoire qui lui permettront d'écrire l'essentiel de son œuvre en prison, sans livre ni note. TC n'est pas son nom d'origine : Giovan Domenico Martello devient Tommaso au nom de St Thomas d'Aquin (OP) et Campanella, la petite clochette qui définit sa mission : éveiller les esprits face aux prochaines échéances eschatologique. Très vite, il s'exerce à la prophétie et se gagne ainsi une forte réputation dans les montagnes de Calabre qui le confortera dans son projet de coup d'état. Il est d'abord

fortement attiré par les questions de philosophie naturelle et rédige dans les années 90, avant le coup d'état donc, le *De sensu rerum et magia* et le *De philosophia sensibus demonstrata* (1591) influencé par le philosophe naturaliste Télésio, lui aussi Calabrais, l'auteur du *De rerum natura* (1570), traité de philosophie naturelle marqué par un net sensualisme et par un vitalisme immanentiste radical.

Avec ce naturalisme et ce sensualisme, on semble loin de Platon. Pendant longtemps, les études campaneliennes en sont restées là. TC s'inscrirait dans la veine naturaliste des Bruno, des Bacon, des Vanini au risque de l'athéisme. C'est sans compter les dénégations répétées de TC qui n'a jamais cessé de son temps même de refuser ce genre d'étiquette (et non seulement pour échapper à l'inquisition), mais qui plus encore va s'efforcer de surédifier ce naturalisme, c'est-à-dire de l'inscrire dans un cadre métaphysique beaucoup vaste, de le soumettre au travail de la différence : de la différence entre nature sensible et nature intelligible, voire entre nature et surnature, quel que soit le sens que l'on est appelé à donner à cette surnature, et plus encore au sur de la sur-nature. C'est ici que prend sens la synthèse entre stoïcisme et platonisme (stoïcisme=immanence ; platonisme= différence) que TC essaie de mettre sur pied, et que nous étudierons plus en détail quand nous examinerons ses principes philosophiques fondamentaux.

De fait, ce qui est intéressant c'est que cette sortie du naturalisme immanentiste et sensualiste correspond aussi à la place de plus en plus grande qu'occupe la question politique dans son œuvre, comme si le fondement de la politique impliquait nécessairement, par rapport à la philosophie de la nature, une différence métaphysique renforcée : que le passage de la nature à l'institution est un passage métaphysique, qui repose sur la différence avec la nature, et en tant que tel TC est bien un penseur de l'humanisme, ie un penseur de la *civiltà* et de la *dignitas hominis*.

Coup d'Etat contre le vice-roi du royaume de Naples : pas du chiqué : grosse affaire qui implique non seulement grands féodaux calabrais, mais qui bénéficie aussi le soutien de la flotte turque. Avec pour objectif non pas sans doute de renverser le vice-roi, moins encore de chasser les Espagnols du royaume de Naples, mais plus certainement d'organiser la sécession de la Calabre ; avec aussi l'idée, pour TC, d'organiser dans les montagnes de

Calabre une république parfaite platonicienne qu'il couchera sur le papier, 4 ans plus tard, en 1603, sous l'intitulé de la Cité du soleil. On peut se demander quel fut le rôle exact de Campanella dans cette affaire : TC fut-il l'idéologue de la cause, ou simplement sa caution intellectuelle, voire l'idiot utile. En tout cas les conjurés souhaitent bénéficier de son influence prophétique sur le peuple calabrais. Résultat =27 ans de prison, 30 si l'on tient compte des trois ans d'assignation à résidence à Rome de 1626 à 1629, un emprisonnement où TC rédigea l'essentiel de son œuvre soit dans des conditions extrêmes : cul de basse fosse, torture, obligé de simuler la folie pour échapper à la condamnation à mort, soit plus tardivement et selon l'influence de ses protecteurs, dans des conditions beaucoup plus aisées lui permettant de bénéficier de visites et de livres. Et de fait son œuvre, grâce à ses soutiens et à ses visiteurs, son exfiltrées de sa prison et finissent par être diffusées d'abord en Allemagne avec la grande édition de sa *Philosophia Realis* (somme =Physique, Morale, Politique, Economique) de Francfort en 1623, en Allemagne où il rencontre l'intérêt aussi bien des luthériens que des catholiques autour de sa philosophie à la fois vitaliste et spiritualiste, puis dans les années 1630, en France pour des raisons beaucoup plus politiques où TC propose en 1637 une nouvelle édition complétée de sa somme. On comprend dans ses conditions que Naudé le juge le phénix des philosophes et des politiques ; sans aller jusque là on est tout de même en droit d'affirmer que TC est un penseur décisif de l'âge baroque avec toutes les ambiguïtés propres à ce moment, un âge qui mêle indissolublement, comme en témoigne par exemple Kepler, la *prisca theologia* la plus antique, la sagesse des Anciens (magie, astrologie) à la modernité de la nouvelle science. TC réédite sa somme à Paris en 1637. C'est l'année même où Descartes publie son discours de la Méthode. Nous touchons là assurément un point de bascule dans l'histoire de la pensée.

III. De La cité du Soleil à la Monarchie universelle.

- Pourquoi ce primat de la politique ? Agnosticisme astronomique par rapport à Galilée ou Copernic. Il défend Galilée pour la génialité de sa démarche, mais sa cosmologie (fondée sur l'imposition de la théorie des éléments à l'astronomie : Terre=froid/ soleil=feu=chaud) en est très éloignée. « Est-ce que ma philosophie demeure après Copernic et Galilée ? » (*Questiones physiologiae* (sciences naturelles) de sa somme).

- CS = Texte le plus connu de TC (1603), mais son succès est tardif, surtout au XIX^{ème} siècle, dans le cadre des nombreux mouvements du socialisme utopique. Deux caractères : **le communisme généralisé et le caractère productif, pour ne pas dire ouvrier, de cette cité**, le tout en étroite référence avec la République de Platon.

On rapporte habituellement la CS à la littérature utopique dont le grand prédécesseur est l'Utopie de Thomas More. En réalité, il s'agit non pas d'une Utopie, mais d'une poétique, « appendice poétique » à sa politique. Poétique qui fabrique un paradigme. Un paradigme, ie un outil mental opératoire dans le réel (coup d'Etat), mais aussi opératoire dans l'ensemble de son œuvre.

De fait, il faut bien distinguer le poétique de la CS de l'utopie de Thomas More (1516). Utopie de TM= Cité par antiphrase, une anti-cité, le refus de la cité. La cité par voie de privation et de négation. Non seulement u-topie, le sans lieu, mais le découvreur de l'île = Hythlodée : le colporteur de sornettes, l'expert en bavardage [uthlos, balivernes, bavardages et daïos, expert, habile] ; la capitale Amaurote, la ville inconnue [amauros =inconnu], la ville fantôme située sur l'Anhydris, le fleuve sans eau, gouvernée par Ademus, le prince sans peuple, et habitée par les alaopolites, les citoyens sans cité. L'Utopie de More est surtout, du point de vue méthodologique, une critique formelle de la République de Platon, et de toutes les conceptions politiques fondées sur une cité idéale et paradigmatique. Il serait facile de montrer que l'Utopie de T. More est en réalité l'expression d'un refus assez réactionnaire de l'urbanisation de l'époque moderne et des transformations sociales qu'elle implique. A ce titre, la CS est donc l'antithèse de l'Utopie.

_ La CS repose comme la République platonicienne sur la tripartition fonctionnelle : le philosophe-roi/les gardiens/le peuple des artisans et des laboureurs. SIN/PON/MOR : SIN (sapientia) : institution sc./ PON (potentia) : la guerre (pas de sécurité, pas de crime ni de délit/ MOR (Amor) = l'organisation de la génération, principe de la production, la condition de la production) Le tout sous la supervision du métaphysicien = philosophe-roi. Outre la tripartition fonctionnelle d'origine indo-européenne, la référence est aussi ici la trinité chrétienne dont j'ai dit tout à l'heure l'importance dans le fonctionnement des philosophies de l'expression et de la substance (PON=père, MOR=fils, SIN = saint Esprit) avec cette précisions plus néoplatonicienne que chrétienne, la supervision

des ces 3 instances par le prêtre du soleil, la figure de l'Un, le métaphysicien.

« Ce qui est étonnant, c'est qu'ils adorent Dieu dans la Trinité comme nous [se alors qu'ils ne connaissent pas la révélation]. Ils disent que Dieu est la souveraine puissance, de laquelle procède la souveraine science qui est également Dieu et que de toutes deux procèdent l'amour qui est puissance et science tout ensemble [production = puissance et science = Francis Bacon] ; car il ne peut se faire que ce qui procède ne participe pas de la nature de ce dont il procède. Toutefois, comme ils n'ont pas eu la révélation ainsi que nous, ils ne reconnaissent pas ces 3 personnes distinctes, mais ils usent qu'il y a en Dieu émanation et relation de lui-même à lui-même [Substance] » Bref à travers la substance = intégration de la Trinité à la tripartition fonctionnelle indoeuropéenne.

Récapitulatif de ce jeu tripartite : prêtre/soldat/ laboureurs ou encore chez Platon gardien philo. : auxiliaires/peuple ou encore du point de vue de l'âme : nous /thumos/ épithumia (v. la métaphore de l'attelage du Phèdre : le cocher, le cheval blanc, le cheval noir), à quoi TC ajoute par la médiation politique de la CS PON/SIN/MOR, ie la trinité chrétienne, à la fois naturelle et révélée.

En ce qui concerne le modèle trinitaire. Tc développe la théorie des deux livres = nature et écriture, livre vivant, livre mort (joachimiste de TC): « La notion de Trinité est plus claire dans la nature que dans les Ecritures » ; alors que NC emploie une analogie botanique, la nature chez TC est ici non pas physique mais politique, tirée de la République et du Phèdre. La trinité à partir de la nature politique de l'homme et de sa communauté = le théologico-politique.

- Deuxième trait nettement platonicien : le communisme ou plus exactement la communauté et des biens et des femmes.

Art. 2 de la Quaestio politica IV (Est-il utile de concevoir une république idéale ? Apologie de Platon contre Lucien) : Est-ce la communauté des biens qui est le plus utile à la conservation et à la croissance de la république et des citoyens, comme le disent Platon et Socrate, ou est-ce la division, comme le dit Aristote ? Je ne reviens pas sur l'opposition radicale

entre Platon et Aristote sur la propriété = v. Dimitri El Murr. Le commun étant source de négligence pour Aristote, la propriété privée de vice et d'impuissance publique pour Platon. Et il est clair que sur ce point, comme sur tant d'autres, TC suit Platon contre Aristote. Nous verrons tout à l'heure la signification profonde de l'hostilité de TC à l'égard d'Aristote. TC est à ce point favorable à la communauté des biens et des femmes qu'il l'étend à l'ensemble de la société, aux artisans et aux laboureurs aussi bien qu'aux gardiens. Et c'est précisément cette extension qui nous fait passer de la communauté au communisme. Cette extension de la communauté des biens et de femmes à l'ensemble de la cité n'est pas simplement une généralisation du modèle platonicien, la vérification de sa validité à l'ensemble de la cité ; en réalité, elle en modifie profondément le sens. Je m'explique. La communauté des gardiens s'inscrit dans une conception aristocratique du pouvoir ; tandis que la communauté généralisée relève elle de la démocratie. La CS est le premier texte qui assimile communauté et démocratie : il est bien en cela communiste, au sens propre et moderne du terme. Il faut entendre ici la distinction aristocratie/démocratie comme l'entend Tocqueville dans sa préface à la Démocratie en Amérique, ie comme de véritables politeiai au sens fondamental du terme, non seulement une constitution au sens fonctionnel et juridique du terme, mais comme l'expression d'une conception anthropologique et sociale générale, d'une praxis fondamentale et en l'occurrence radicalement antithétique qui repose soit sur la radicale altérité de nature entre seigneurs et manants (au point qu'il n'est quasiment pas de relations sociales possibles entre ces deux mondes, et c'est bien ce que dit T. dans sa Démocratie en Amérique), c'est l'aristocratie, soit au contraire une non moins radicale identité et égalité de nature qui ne justifie les différences sociales que pour des raisons fonctionnelles ou de circonstances toujours appelées à se réduire et à disparaître : c'est la démocratie.

La communauté des biens chez les gardiens telle que la présente Platon est au service d'une conception aristocratique de la cité, ie d'une différence morale radicale entre gardiens et le peuple, qui se traduit par un rapport à la société radicalement différent, sans propriété ni famille. La tripartition fonctionnelle de Platon est en fait une division duale entre gouvernants et gouvernés] D. El Murr, dans son exposé sur la philia, notait à juste titre que cette communauté aristocratique reposait sur la philia, une

philia impossible à instaurer entre les gardiens et le peuple ; et de fait il n'y a pas *d'affectio societatis* entre les gardiens et le peuple, tout simplement parce qu'il n'y a pas de *societas* possible.

Le communisme généralisé de TC repose sur de tout autres fondements. TC garde aussi du platonisme l'idée que le monde est un vaste animal, mais il transpose cette idée à la cité, qui elle aussi, comme image du monde, relève d'une approche organique pour ne former qu'un seul corps exprimant la solidarité sociale selon au demeurant la leçon paulinienne ou augustinienne qui compare la République du Christ au corps humain (St Paul I Cor. 12), passage que TC cite dans sa QP II. ; un corps où tous les membres, selon le principe de la réciprocité de service, sont aux services des autres membres pour le fonctionnement optimal de l'ensemble de sorte que toute différence ici n'est que fonctionnelle.

« Car, comme le corps est un et a plusieurs membres, et comme tous les membres du corps, malgré leur nombre, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ. Tous, en effet, nous avons été baptisés dans un seul esprit pour former un seul corps, soit Juifs, soit Grecs, soit esclaves, soit libres, et nous avons tous été abreuvés d'un seul Esprit. Ainsi le corps n'est pas un seul membre, mais il est formé de plusieurs. Si le pied disait: " Puisque je ne suis pas main, je ne suis pas du corps, " en serait-il moins du corps pour t si l'oreille disait: " Puisque je ne suis pas oeil, je ne suis pas du corps, " en serait-elle moins du corps pour cela? Si tout le corps était oeil, où serait l'ouïe? S'il était tout entier ouïe, où serait l'odorat? Mais Dieu a placé chacun des membres dans le corps, comme il l'a voulu. Si tous étaient un seul et même membre, où serait le corps? Il y a donc plusieurs membres et un seul corps.

L'oeil ne peut pas dire à la main : " Je n'ai pas besoin de toi; " ni la tête dire aux pieds: " Je n'ai pas besoin de vous. " Au contraire, les membres du corps qui paraissent les plus faibles sont plus nécessaires; et ceux que nous tenons pour les moins honorables du corps, sont ceux que nous entourons de plus d'honneur. Ainsi nos membres les moins honnêtes, nous les traitons avec plus de décence, tandis que nos parties honnêtes n'en ont pas besoin. Dieu a disposé le corps de manière à donner plus de respect à ce qui est moins digne, afin qu'il n'y ait pas de division dans le corps, mais que les membres aient également soin les uns des autres. Et si un membre souffre, tous les membres souffrent avec lui; si un membre est honoré, tous les membres s'en réjouissent avec lui. Vous êtes le corps du Christ, et vous êtes ses membres, chacun pour sa part (St Paul) ».

Aristote dans sa Politique dit que la Démocratie est le régime où chacun est tour à tour gouvernants et gouvernés, par rotation des fonctions. Ici, la démocratie est plus exactement, mais la nuance est de taille, le régime où chacun est à la fois, simultanément, gouvernant et gouverné, agent et patient, libre et dépendant, selon la logique même du fonctionnement organique. Je ne suis pas sûr que la République de Platon soit organique, et j'oserais même dire que les différentes voies que Platon emprunte pour constituer sa cité sont en réalité toujours une façon de contourner le grand animal cosmologique, le modèle organique, une façon de s'en passer. Ainsi, pour parler de la liaison des facultés de l'âme (qui comme nous la savons rentre en analogie avec l'organisation politico-sociale de la cité), *epithumiai/Thumos/noûs*, Platon au livre IX de la République, n'évoque pas le corps, mais un sac de peau, un sac cousu qui contient ces différentes facultés pêle-mêle pour empêcher qu'elles ne s'échappent.

- Façonne donc la forme unique d'un animal composite et polycéphale, possédant à la fois les têtes d'animaux paisibles et d'animaux féroces, disposées en cercle, et accorde-lui le pouvoir de se transformer et de développer toutes ces formes par lui-même.
- Cet ouvrage sera l'œuvre d'un modelleur habile, dit-il, mais comme la pensée est plus malléable que la cire et les matériaux de ce genre, la voici modelée.
- Modèle à présent une autre forme, celle d'un lion, puis celle d'un homme, mais fais en sorte que le premier soit beaucoup plus grand, et que le second vienne en deuxième.
- Voilà qui est plus facile, dit-il, c'est modelé.
- Attache maintenant ensemble ces trois formes, en les réunissant en une seule, de manière qu'elles s'ajustent pour ainsi dire naturellement les unes avec les autres.
- Elles sont attachées ensemble.
- Façonne ensuite un recouvrement extérieur, l'image d'un être unique, celle d'un être humain, de telle sorte que quelqu'un qui ne pourrait voir les formes contenues à l'intérieur, mais ne pourrait saisir l'apparence extérieure, croie voir un être vivant unique, un être humain. » [République, IX, 588a]

Or ce qui vaut pour l'âme ici vaut aussi, nous le savons, pour la cité.

On est donc loin chez Platon du modèle organique, ce qui me semble tout de même important à noter quand on sait le succès du modèle organique d'origine patristique, chrétienne, dans l'histoire de la philosophie politique médiévale et moderne, que l'on retrouve encore par exemple dans le Léviathan de Hobbes.

- Il est une autre conséquence de cette extension de la communauté des biens et des femmes à l'ensemble de la société. Cette extension en effet modifie la finalité de la cité : la cité platonicienne se place sous le couvert de la sauvegarde, de la préservation, de la conservation, de la sôteria ; la CS est elle au service de la production. Platon, dans sa République, condamne les arts du luxe, réduit les métiers et l'industrie au strict nécessaire, concède aux seuls étrangers le droit de se livrer au commerce, déprécie le travail manuel et attribue un rang inférieur en dignité à la caste des artisans assimilée à la partie sensitive et grossière de l'âme, témoignant ainsi du peu d'importance de la question économique et productive dans la République de Platon. En revanche, dans la CS, le travail et son organisation occupent une place très importante.

« Je crois t'avoir déjà dit [le Génois à l'hospitalier] que les travaux de la guerre et de l'agriculture, ainsi que le soin du bétail, sont en commun. Chacun est tenu de connaître ces différentes fonctions, qui sont proclamées les plus nobles. De là vient que celui qui connaît à fond plusieurs arts ou métiers est le plus estimé, bien que chacun ne soit employé qu'à la branche d'industrie pour laquelle il a le plus d'aptitude. Les travaux les plus fatigants paraissent aux Solariens les plus dignes d'éloges. Tels sont la maçonnerie et la manutention du fer. Aussi, personne ne refuse de s'y adonner ; d'autant plus qu'on a consulté le goût naturel de chaque individu. Par la juste distribution du travail, la part qu'en fait chacun, loin d'affaiblir ou de briser ses forces, les augmente [...] Les Solariens font un si grand cas de l'agriculture, qu'ils ne laissent pas une palme de terre inculte. Ils observent les vents et les constellations pour tous leurs travaux des champs. Quand l'époque propre à chaque opération est arrivée, ils sortent presque tous armés de la ville, trompettes et tambours en tête et précédés de bannière, pour labourer, semer, sarcler, moissonner, cueillir les fruits et vendanger. »

Rien d'étonnant à cette promotion de la production qui est un trait du siècle nouveau, que l'on songe au chancelier Francis Bacon *Du progrès et de la promotion des savoirs* (1605) et *Atlantis Nova* (1624, et qui est une utopie productive ou plus exactement pré-saint simonienne sur le pouvoir de la science, sur la R/D, et sur l'application des sciences aux techniques-) D'une façon générale, la question de l'économie et de la production est très présente dès la Renaissance et prend des formes très diverses. C'est que la Renaissance s'est posée une question fondamentale que nous avons perdu l'habitude de nous poser, la question de la condition de possibilité du système économique et productif, et la Renaissance a donné à cette question plusieurs types de réponses. TC à son tour ne manque pas non plus de proposer une réponse. La condition du SE&P c'est la génération, la reproduction des hommes (Il n'y a de richesse que d'hommes – Bodin), qui suit sur le modèle platonicien, des principes eugéniques de sélection et d'accouplement des hommes et des femmes selon leur tempérament, leur ethnie et les conjonctions astrales pour fabriquer les hommes et les femmes les plus aptes au bon fonctionnement de la CS, conformément à ce qui se passe, dit TC, dans les haras de son protecteur le marquis del Tufo.

Communisme, démocratie, production : on comprend mieux le succès de la CS au XIXe siècle. TC assure ainsi le passage de la communauté au communisme, il nous permet de comprendre que ces 3 notions (Communisme, démocratie, production) sont interdépendantes, qu'elles se convertissent mutuellement et mieux encore de comprendre par quelles opérations théoriques elles se convertissent. Pour me reporter à des problématiques de la philo. contemporaine, si on est évidemment en droit de parler de communauté désœuvrée, il me semble en revanche impossible de parler de communisme désœuvré en raison précisément de cette convertibilité du communisme, de la démocratie et de la production [où alors il faudrait se donner les moyens de déconstruire toute cette généalogie qui va de saint Paul jusqu'à Saint-Simon, à Marx ou au socialisme utopique du XIXe s : ce que sans doute ont commencé de faire JL Nancy ou G. Agamben). En contrepartie, on voit aussi que le passage de la communauté des biens et des femmes, telle que la formule Platon, au communisme proprement dit ne va pas de soi, qu'il requiert un certain nombre d'opérations théoriques qu'on ne lit pas même en creux chez

Platon, de sorte qu'il me semble difficile, si l'on tient compte de cette généalogie, de faire de Platon le père de l'hypothèse communiste.

- Ce qui me conduit au dernier point de la question communiste : la communauté des femmes. La communauté des biens ne pose aucun problème d'un point de vue juridique et moral. Le cardinal Cajetan, le fameux commentateur de la Somme Théologique au début du XVI^e siècle, le général des Dominicains, qu'on ne peut guère taxer d'utopisme, dit que cette question de la communauté des biens est une question indifférente, que rien ne prouve que la communauté des biens est à l'origine des sociétés, mais que rien ne prouve non plus que l'appropriation privée du sol le soit à son tour. Cette question relève à ses yeux du pur droit positif, et non du droit naturel. Au demeurant, la communauté des biens que pratiquent les communautés monastiques prouve assez la valeur de ce type de propriété et de gestion des biens dans les sociétés d'Ancien Régime .

Il en va évidemment tout autrement en ce qui concerne la communauté des femmes. TC a beau prendre l'exemple des communautés chrétiennes des premiers siècles, il est obligé de reconnaître que cette communauté est essentiellement liée aux tâches quotidiennes de son entretien, mais qu'elle s'arrête, si j'ose dire, au pied du lit. Alors que la communauté des femmes pour TC se justifie, nous l'avons vu pour des raisons eugénistes et passe donc nécessairement par les rapports sexuels. Pour justifier le communisme sexuel, TC emploie deux arguments :

- _ La communauté sexuelle est organisée par Mor avec l'assistance du médecin ; c'est un système d'accouplement organisé selon les principes que nous avons vus tout à l'heure : étude des tempéraments, métissage, astrologie. TC rejette catégoriquement ce qu'il appelle le concubitus vagus (QP 4, p. 109) où comme il l'écrit chacun se mêle avec qui il veut, quand il veut et comme il veut. C'est cette organisation de la procréation qui fait la différence entre l'homme et l'animal

- _ Cela posé, TC interroge le caractère peccamineux ou non de cette communauté sexuelle : relève-t-elle de la luxure, de la fornication, ou non ? La luxure c'est le concubitus vagus. TC a une conception naturaliste et fonctionnelle de la faute et du péché. Est peccamineux pour TC tout ce qui menace de diminution ou d'extinction l'individu ou l'espèce, conception platonicienne en ce que la lutte contre le péché relève d'une sôteria, sôteria

des corps aussi bien que des âmes qui a rapport à notre vie terrestre autant qu'à notre vie céleste. A ce titre le meurtre, le vol, le pillage, la fornication, l'adultère, le sodomie sont des péchés soit parce qu'ils lèsent le prochain soit parce qu'ils font obstacle à la génération et à la reproduction, mais la communauté des femmes ne lèse personne ni ne fait obstacle, dans les conditions de son organisation solarienne, à la procréation, bien au contraire.

- On est en droit de se demander comment ce paradigme communiste rentre en cohérence avec le modèle politique concret que TC promeut à maintes reprises, à savoir la monarchie et plus exactement la monarchie universelle : La monarchie d'Espagne d'abord, la Monarchie du Messie ensuite, et puis la Monarchie des Nations dite encore Monarchie de France, rédigées après la prise de La Rochelle par Richelieu en 1628, haut fait qui frappe d'admiration toute l'Europe catholique et annonce la future hégémonie française. La monarchie universelle n'est pas une idée nouvelle : elle renvoie à la tradition dantesque de *La Monarchia* et découle évidemment du message évangélique, de l'Eglise catholique, universelle, du Christ, où tous les hommes sont frères et égaux animés par la même charité, et on retrouve donc les mêmes prémisses que ceux qui justifient l'organisation communiste de la CS. Chez Dante, l'Empereur, le monarque universel est l'expression de l'intellect et de son unité, un Empereur philosophe donc qui répand ses lumières sur l'ensemble du monde habité, idée que l'on retrouve à nouveau chez Dante, dans son DVE, sous les termes de la langue curiale et aulique. Chez TC, le monarque est moins l'expression de la raison ou de l'intellect que de la puissance, de ce que TC appelle le *conamen universale*, la puissance universelle qui transite le monde aussi bien naturel que politique, et qui en tant que tel se conçoit comme âme du monde. Bref, le monarque organise la diffusion de la puissance d'agir (*Bonum*) dans toute la société et permet à la société de participer à cette dispensation de la puissance. Pour TC, le péché c'est essentiellement la division (étymologie du diable) ; toutes puissance mondaine est affectée par le péché et par l'épuisement sauf le *conamen universale* précisément parce qu'il est un et universel. Le communisme de la CS est une première étape contre la division, la dispersion, l'éparpillement du monde, mais une première étape seulement qui en appelle une seconde sous la forme de l'unification politique du monde sous le couvert de la MU, comme mode

d'accès privilégié à la troisième étape : ie à la participation de tous les hommes à la puissance universelle du monde. Il faut bien tenir compte que l'idée de communisme ici ne peut se concevoir sans tenir compte du fait qu'il n'est que le point de départ d'une construction à la fois politique et métaphysique de la puissance. Le communisme n'est ici qu'une voie d'accès à la puissance de la substance, à la puissance de l'être : l'organisation optimale des hommes pour communier avec le monde et s'entre-communiquer son énergie. En tant que tel, il n'échappe pas au théologico-politique, du moins au TP tel que je l'entends, ie de façon proprement métaphysique : comme dispensation de la puissance par l'Instance (*bonum diffusivum sui*, selon l'expression du même St Paul).

2ème partie

Il y a une figure qui joue un rôle important chez TC aussi bien que chez Platon dans la définition du Politique : c'est le tyran, précisément en tant que figure inversée du politique, en tant qu'antipolitique. Chez Platon, le tyran est essentiellement une figure de l'illusion, du rêve éveillé, de la caverne, du fantasme de pouvoir et de l'enfermement dans ses propres fantasmes : le tyran est dans la République soumis à la violence anarchique de ses rêves. La critique platonicienne de la tyrannie met donc en valeur la connaissance de soi et la lucidité. L'on songe à Machiavel grand penseur lui aussi de la lucidité, avec cette différence certes non négligeable qu'il n'y a pas chez Machiavel de monde intelligible pour éclairer les décisions du politique, et que la lucidité ici n'exprime que la juste estime du rapport de force, la simple intelligence de ce qui fait notre force propre.

La figure du tyran chez TC est tout autre. TC est le premier à avoir compris que le tyran n'était pas une figure de la toute-puissance, de la pléonexia, de la domination absolue, mais au contraire de l'épuisement et de l'impuissance, parce qu'il ne peut accéder au conamen universale (Aphorismes politiques), précisément parce qu'il organise la division. Et que sa tyrannie se place là : au lieu de jouer le rôle d'intercesseur, de médiateur entre les hommes, et entre la puissance et les hommes, le tyran fait écran, et prive les hommes de cette communion avec la puissance universelle et salvifique du monde sans laquelle les hommes et leurs

communautés ne sont que des corps morts, inorganiques. Et c'est en quoi, nous le verrons tout à l'heure, qu'à ses yeux Aristote au même titre que Machiavel, sont des penseurs radicaux de la tyrannie. Nous songeons ici au fragment posthume de Nietzsche Le plus dangereux malentendu (printemps 1888) : où les épuisés semblent passer pour les plus puissants ; ou l'épuisement se traduit par des effets de puissance débridés et spectaculaires qui ne sont en fait que les symptômes de la consommation de l'âme), ou encore à la notion contemporaine de pouvoir paranoïaque où les pouvoirs faibles, en perdition sont toujours contraints d'organiser l'état d'urgence, de vivre en régime d'exception.

- Je vais conclure sur ce dernier point : Aristote et Machiavel comme penseurs radicaux de la tyrannie. Ce qui va me conduire à faire un double point historiographique, à savoir :

- _ comment TC interprète et utilise la philosophie antique, et pourquoi il met ainsi constamment en valeur la philosophie platonicienne contre Aristote.

- _ et puis une mise au point sur la philosophie politique contemporaine, contemporaine à TC bien sûr mais aussi d'une certaine façon contemporaine à nous : ie son interprétation très singulière de Machiavel, qu'ignore complètement l'historiographie actuelle de Machiavel (Claude Lefort, le Travail de l'oeuvre) et on est en droit de le regretter.

TC opère ainsi une *summa divisio* au sein de la philo. antique, de façon un peu schmitienne opposant les bons et les mauvais, les amis et les ennemis : une *summa divisio* qui implique des regroupements et une recomposition du paysage, opposant d'un côté, le bon côté, le platonisme accompagné du stoïcisme (solution NP/ synthèse Platon-Aristote de la scolastique) (dans la Monarchie d'Espagne, TC veut remplacer la formation aristotélicienne des universités par des écoles de platonisme et de stoïcisme) contre l'aristotélisme rapproché quant à lui de l'épicurisme. Alors que dans l'ensemble la philo. scolastique ainsi qu'une bonne partie de la philo. de la Renaissance, avaient plutôt tendance à rapprocher Platon et Aristote.

- Il est vrai que cette révolution philosophique que j'ai appelée philosophie de l'expression et de la substance s'est construite contre Aristote ; pensons à la conciliation des contraires de NC ou à la méthode d'invention

scientifique de Francis Bacon qui s'opposent radicalement à la logique aristotélicienne qui apparaît comme une logique étroite, corsetée, étouffante, insusceptible de saisir et de conceptualiser la vie de la substance. TC quant à lui s'oppose moins à l'Aristote logicien qu'à l'Aristote politique, voire métaphysique.

- Du point de vue politique, TC reproche à Aristote sa république bourgeoise au sens du XIXe siècle, ie sa république scindée en deux groupes : une élite politique de citoyens *kaloï kagathoi*, une élite distinguée par sa maîtrise des arts libéraux, mieux encore par le fait de faire des arts libéraux l'instrument de sa maîtrise, au service de *l'otium cum dignitate* que symbolise la contemplation du souverain bien du Livre X de *l'Ethique à Nicomaque*, de *l'otium* donc et non pas de la reproduction de la vie par la production des hommes. Elite à laquelle se confronte une classe dominée de paysans et d'artisans exclues de la citoyenneté, le tout au nom d'un ordre naturel. Le symbole de cette scission radicale entre dominants et dominés étant évidemment la justification par Aristote de l'esclavage par nature qui scandalise totalement TC. Ce n'est pas le lieu ici de discuter la validité de cette interprétation de la politique aristotélicienne. Il me semble plus intéressant de voir en quoi cette critique politique repose en fait chez TC sur une remise en cause de la métaphysique aristotélicienne et en particulier de deux thèses qui lui semblent fondamentales : en effet, la république bourgeoise, scindée, inorganique et oisive d'Aristote est pour TC le résultat d'une double affirmation métaphysique ou plus exactement d'une double négation qui caractériserait la philo. d'Aristote : 1) l'âme n'est pas immortelle ; 2) il n'existe pas de providence divine [et l'on comprend ici pourquoi TC rapproche Aristote d'Epicure]. Je ferai à cet égard deux remarques :

_ L'aristotélisme ici dénoncée par TC, c'est l'aristotélisme de son temps, ie l'aristotélisme de l'université de et de son philosophe le plus connu à cette époque : Cesare Cremonini. [Aristote libertin issu de l'interprétation certes polémique d'Aristote par du platonicien Gémiste Pléthon au XVe siècle, interprétation que l'on peut résumer en 6 points :

Outre l'absence de providence divine et la mortalité de l'âme, GP dénonce aussi chez Aristote :

_ Dieu non créateur seulement moteur, pour ne pas dire régulateur.

_ l'équivocité de l'être que cache le principe d'analogie.

_ son nominalisme dû à l'inconsistance de sa doctrine de l'universel et au caractère infondé de sa critique des formes platoniciennes.

_ Son eudémonisme : assimilation du bien au plaisir=d'où comme le fait TC le rapprochement d'Aristote avec Epicure.

On sait combien cette question de la mortalité de l'âme a été débattue depuis le *De immortalitate animae* de Pomponazzi. Quant à la négation de la providence divine, elle ne signifie pas l'inexistence de Dieu, mais simplement que le Dieu du livre Lambda de la Métaphysique est un Dieu général qui ne gouverne pas les particuliers, et qui surtout n'est pas un Dieu diffusif, mais plutôt un Dieu oisif, un bel indifférent, qui ne dispense pas sa puissance, totalement étranger au *bonum sui diffusivum*, qui ne soutient donc pas le *conamen universale*.

_ Ce qui me conduit à la deuxième remarque, à savoir que ce qui caractérise la cité aristotélicienne pour TC, c'est sa non participation au conamen universale, à l'énergie du monde. On comprend mieux alors en contrepartie le platonisme de TC, ie 1) l'affirmation de l'immortalité de l'âme qui signifie rien d'autre que le fait que l'âme de chaque homme voire de chaque être vivant participe à l'âme du monde et à son conamen, une âme du monde, je le rappelle, exempte du péché originel selon TC ; 2) le fait que le principe se conçoit comme bonum sui diffusivum (ce qui au demeurant correspond bien à la lecture médiévale et renaissante du NP à la suite du Ps. Denys), mieux encore que la diffusion, la dispensation de l'être et de sa puissance soient la principalité même du principe, ce par quoi le principe principie (ce qu'en revanche ne dit pas le NP).

Mais que vient faire Machiavel dans cette histoire ? Naudé, le correspondant français de TC, celui qui organise sa fuite en France en 1634, dit « que Machiavel et Cremonini étaient deux de jeu », qu'il existerait ainsi une correspondance étroite entre le machiavélisme et l'aristotélisme padouan. C'est exactement ce que TC s'est toujours efforcé de démontrer et en particulier dans *l'Atheismus triumphatus*, dans l'Athéisme vaincu qui est vraiment un manifeste antimachiavélien à savoir que l'athéisme de son temps est l'affirmation moins des libertins naturalistes, les Bruno, les Télesius, les Vanini, etc. que ce mélange, de prime abord improbable,

d'aristotélisme universitaire, officiellement reconnu, et de pratiques politiques dites machiavéliennes, de plus en plus diffuses dans les gouvernements de son siècle, bref que l'athéisme n'est pas une frange marginale de la pensée, mais est au coeur du dispositif intellectuel et politique de l'Italie, voire de l'Europe de son temps.

TC dit une chose très juste sur la pensée de Machiavel, à savoir que le machiavélisme est tragique, ie que tout se termine chez Machiavel par l'échec et la mort. Loin de toute conception utilitariste et pragmatique du pouvoir ; de sorte évidemment que l'utilitarisme politique devra emprunter de toutes autres voies, anglaises et non pas italiennes, de Hobbes à Bentham. Cela se termine toujours mal chez Machiavel non parce que ce serait une politique du mal, mais parce que Machiavel, comme la plupart des humanistes de son temps, est un lecteur de Pline l'Ancien et en particulier du livre VII de son *Histoire Naturelle* où Pline déplore le vieillissement inexorable du monde et l'épuisement de son pouvoir. Un pouvoir que Machiavel essaie de retenir comme du sable à travers les doigts de la main. Le pouvoir chez Machiavel est non seulement fini, il est mortel. La mortalité du pouvoir se présente sous 3 modes : le pouvoir meurt avant l'heure, accidentellement, sous les coups de la fortune ; il peut aussi s'éteindre naturellement quand il a accompli la tâche à laquelle répondait son émergence ; il arrive enfin, comme l'âme vertueuse chez les stoïciens que le pouvoir doté de virtus laisse une trace, un impact après sa disparition, une trace appelée elle-même à disparaître après un certain laps de temps : ce pouvoir de la virtus meurt en quelque sorte après l'heure. Autrement dit, le machiavélisme est l'expression moins du politique d'abord, de la surdétermination politique de toute praxis, de la toute-puissance du politique (comme une lecture un peu rapide nous inclinerait à le penser) que d'une politique fondée sur l'impuissance radicale et tragique de l'homme : impuissance radicale (à la racine) précisément en raison de l'absence de toute participation au *conamen universale*. Mieux encore, TC va jusqu'à affirmer en substance, que la véritable politique qui correspond à la Métaphysique d'Aristote ne se trouve pas dans ses livres de Politique, mais dans le Prince de Machiavel ou encore dans ses Discours sur la première décade de Tite-Live. Bref que Machiavel est la vérité politique de la métaphysique d'Aristote. C'est évidemment une thèse surprenante, mais qui mérite d'être expliquée.

C'est que Machiavel selon TC fonde expressément sa politique sur les deux thèses métaphysiques qu'il attribue à Aristote, à savoir sur la mortalité de l'âme (ni peines infernales ni récompenses célestes) et plus sûrement encore sur l'absence de providence divine (que traduit de façon négative la fameuse fortuna), ce qu'Aristote ne thématise jamais expressément dans sa propre politique, même si on peut le lire en filigrane comme le fait P. Aubenque dans son étude sur La prudence chez Aristote.

Si la thèse de TC sur Machiavel est valide, alors il faut lire l'histoire de la modernité politique d'une tout autre façon que Léo Strauss qui faisait de Machiavel la première vague de la modernité. Je pense comme TC que la modernité politique c'est la substance, ie la politique et l'Etat comme totalité organique et/ou machinique, comme automate et en tant que tel, en tant qu'automatisme, fondée sur le postulat de l'immortalité (L'Etat ne meurt jamais) et sur celui de la providence (ou du moins de la prévisibilité que permet l'automatisme). Il est clair en tout cas que ce qu'on appelle gouvernance aujourd'hui est véritablement une politique de la substance, des champs d'immanence, de la machine sociale comme automate métastable ; et que donc la modernité politique ; sous sa forme substantialiste, relève du théologico-politique défini comme dispensation de la puissance par une instance impersonnelle , plus ou moins souveraine, que cette instance s'appelle Dieu, le peuple, l'histoire, l'esprit, la matière, la monnaie, et que sais-je encore, et dont la substance est le principe de médiation et de dispensation exclusif. Ce dont la politique machiavélienne de son côté s'efforce de faire l'économie – et c'est précisément en quoi celle-ci est humaniste.

Je conclurai par quelques remarques :

- 1) On peut juger ce type d'interprétation cavalier, téméraire, infondé. Il reste que la philosophie et son histoire sont ici actives, vivantes, opératoires, ce qui finalement est sans doute le plus important.
- 2) A travers TC et sa question politique, nous avons pu en fait toucher un certain nombre de questions propres à la philosophie de la Renaissance, période riche, complexe, propice à la philosophie. Nous comprenons qu'il n'y a pas une philosophie de la Renaissance, un *Zeitgeist*, mais un grand nombre d'expériences de pensée très différentes, souvent divergentes, mais qui réussissent,

cependant à rentrer en dialogue, en différend les unes avec les autres. C'est certainement cette capacité à nouer du différend qui fait l'intérêt et la richesse de cette période.

Rapport à l'histoire de la philo. ets vivant.

La question de la production : encyclopédie.
Le corps productif

Dans son Histoire des doctrines économiques, M. Espinas a fait ressortir avec une grande netteté le « conflit du point de vue utilitaire et du point de vue moral » qui domine tout le développement de l'économie politique dans l'antiquité. Il a montré que de ces deux points de vue c'était le second qui avait manifestement triomphé chez Platon : de là dans sa République la condamnation de la propriété individuelle et des arts de luxe, la réduction des métiers et de l'industrie au strict-nécessaire, la concession aux seuls étrangers du droit de se livrer au commerce de là aussi la dépréciation du travail manuel, et l'attribution d'un rang inférieur en dignité à la caste des artisans, qui correspond à la partie sensitive et grossière de l'âme. Il semblerait donc que Campanella, qui, à l'exemple de tous les utopistes et notamment de Thomas Morus, a puisé à pleines mains dans l'ouvrage de Platon devrait lui aussi déprécier ou condamner l'activité économique et productive au profit de la vie contemplative, et considérer comme une souillure de l'âme la jouissance matérielle acquise grâce à cette activité. Or nous allons voir au contraire que sur ce point beaucoup de ses idées sont nettement opposées à celles de l'auteur de la République, et qu'elles dénotent déjà un progrès remarquable accompli dans le sens de l'économie moderne.

TC a eu l'intuition de la grande place occupée par la Renaissance dans l'histoire scientifique et économique de l'humanité, puisqu'il affirme que cette histoire est plus riche pendant les cent dernières années que pendant les quatre mille qui les ont précédées. Ajoutons que les événements qu'il signale à ce sujet non seulement dans la Città del Sole, mais dans plusieurs autres écrits, sont bien des faits économiques et qui ont trait

développement de la technique et des arts mécaniques c'est par exemple l'invention de la boussole, l'usage de la poudre, la diffusion de l'imprimerie, la découverte du Nouveau Monde/

Bacon. Réflexion sur l'essence de la technique.

Alberti, Bacon, TC

-
- La monarchie universelle.
- Le grand problème pour TC c'est la division : « celui qui divise les âmes divise les corps et divise les biens extérieurs. » (Monarchie d'Espagne) La division conduit à l'athéisme.
- Le commandement universel
- La question de la tyrannie
- Le péché c'est la déficience, la non participation.
- La division c'est la séparation du commandement universel.

- Les deux livres : mais la nature est ici humaine, politique.
- La distinction de la religion infuse (qui naît spontanément de la participation au conamen universale) et de la religion surajoutée qui annonce la distinction spinoziste de la potentia et de la potestas.

« J'imagine ma république non comme donnée par Dieu, mais comme découverte à partir des raisonnements philosophiques et dans les limites de la raison humaine

TC attribue un grand savoir astrologique à Platon. D'après Ficin. Les primordialités sont en fait une interprétation du sac de Peau tel que Ficin l'interprète : nous = sagesse ; thumos = puissance ; épithumiai = Amour (République IX qui sert à interpréter la tripartition de l'attelage du Phèdre : cocher/ cheval blanc/cheval noir.

La monarchie universelle : les sybilinnes chrétiennes . Un seul troupeau un seul pasteur.

La monarchie universelle pour la réalisation de la cité du soleil :

TC à Richelieu dans sa dédicace à la Philosophia realis / La cité du soleil que j'ai conçue et que tu vas édifier.

La monarchie qu'il préconise ressemble plus à une république platonicienne qu'à un empire stable (édition Elzévir, 1640)

Soumettre sa volonté aux causes supérieures.

Le conamen universale : Le monde est le plus noble, le meilleur et le plus beau des êtres, il est le fils du souverain bien, son âme jouit de la béatitude, et contemple dans l'Être premier les idées des réalités qu'il va ensuite concrétiser et qu'il est ainsi l'instrument direct de la sagesse divine.

Il y a une spécificité forte ici de la question de l'âme et de son conamen. L'âme du monde au contraire de l'âme humaine n'est pas affectée par le péché originel (d'où le thème du livre de la nature) ; et il en est ainsi parce que le péché originel c'est la séparation (diable) ; or l'âme du monde n'est pas fragmentée ni séparée.

D'où l'importance de s'inscrire dans le conamen universale.

Le thème des deux livres : TC au début de sa théologie : Le livre de la nature est supérieur aux Ecritures. Le livre des écritures est nécessaire simplement parce qu'en raison du péché originel nous ne sommes plus en mesure de comprendre les mystères de la nature, ie de participer au conamen universale. Le livre de la nature est fait de lettres vivantes, non pas les Ecritures. La notion de Trinité est plus claire dans la nature que dans les Ecritures [Or cette notion est tirée de la République et du Phèdre ; et sa nature chez TC est politique (alors que NC emploie une analogie botanique)]

V. L'opposition Platon/Aristote

Dès NC

La critique contre Aristote évidemment répandue dans les milieux de la nouvelle science : Bacon. Petit topo. Bacon/TC Mais TC est le seul à utiliser directement Platon et à choisir la voie politique : Lettre de TC au grand-duc de Toscane, 1638 : « Moi et tous les esprits éclairés avons grande obligation aux princes Médicis qui, en faisant venir en Italie les livres de Platon, permirent de nous lever des épaules le joug d'Aristote et par voie de conséquence de tous les sophistes. »

Ar. : Philosophe païen par exemple.

Aristote a considéré comme naturel l'esclavage, la domination des forts sur les faibles, exclut de la dignité de citoyens les artisans les marchands, les paysans.

Dans la monarchie d'Espagne, il propose de remplacer dans les universités la doctrine d'Aristote par celle de Platon ou des stoïciens.
Summa divisio : Platon-stoïcisme/Aristote-Epicurisme.
Noter le revival stoïcien par Juste-Lipse.

VI. La question machiavélienne.

Atheismus triumphatus : c'est le titre de l'éditeur ; le vrai titre =
Reconnaissance philosophique de la religion universelle contre
l'antichristianisme machiavélien.

« Tous ceux qui ont suivi cette doctrine (machiavélienne) ont perdu
et l'Etat et la vie. »

Remettre en cuase la thèse de Leo Strauss sur les 3 vagues de la
modernité.

La niassance du TP

Note sur Platon et Campanella

Les grands principes

- **Le monde est un animal immense où nous vivons comme les vers
vivent dans notre corps.**
- **Le conamen universale. Le mal ets pensé comme défaut de puissance.
Le mal ets cause déficiente et non effciente**

Quaestiones politicae.

Ne pas oublier la problématique TP.

Noter aussi l'importance de la notion de Monarchie universelle reprise de la Monarchia de Dante .

Définition sur le modèle de la République de la respublica idealis contre la domination pragmatique et stérile.

Questio 1 : De dominio et regno.

Art. 1 : Utrum sit idem regnare ac dominari.

Distinction des deux types de pouvoir, un bon un mauvais.

TC reprend la position théologique classique : Dieu seul est seigneur. La domination humaine ne peut être que secundum quid ou participative. Le roi ne peut donner ou vendre le ciel ou le soleil mais seulement en avoir usage.

On ne peut avoir de dominium sur les hommes non en tant qu'hommes mais en tant qu'ils sont pecheurs, ou qu'ils sont parties d'un tout. Comme les hommes sont de même espèce et donc égaux, il ne peut avoir de domination sinon de domination réciproque (démocratie)

L'idée que l'homme relève seulement de la possession de Dieu est pour TC d'origine platonicienne.

Dieu est le seul Dominus, les rois sont ses ministres qui gouvernent les hommes pour le bien de Dieu et de son royaume. D'où pour TC, dominare et regere ne sont pas la même chose.

Seul Dieu est dominus car lui seul peut transformer le substance des choses, la détruire ou la réduire à ses éléments .

La finalité de la république idéale est le culte de Dieu, ut Plato cognovit, non pas le roi, la liberté ou la Richesse. Faire de l'un ou l'autre la fin du politique conduit à la tyrannie.

Le rex n'est donc pas un dominus, mais un grand frère qui non seulement gouverne ses frères mais aussi les défend, les mène paître, les instruit et les rend justes.

Le roi a une vis directiva et coercitiva sed secundum legem (p. 74) Hoc dominium est politicum non tyrannicum.

Art. 2 : le Dominum est-il le fait de la violence ou de l'art ?

1ere opinion : la nature ets un principe immanet, la domaniation et la servitude sont transifif et extrinsuèque. Toute action extrinsèque est vioknece.

Le droit devrait primer sur le fait.

2eme opinion : Machiavel. La nature repose sur la lutte de tous contre tous. Les éléments règnent dans des substrats extrinsèques : le chaud agit sur le froid, etc. Le règne animal prouve le caractère naturel de la domination. La domination ets violente et cette violence est naturelle, le fait prime sur le droit.

Mais répond TC même chez les bêtes sauvages , le plus fort ne dévore pas le plus faible s'il est de même espèce

A quoi répond que l'analogie ne vaut pas, car si les éléments naturels sont contraires, les hommes eux sont semblables les uns aux autres. Et c'est la raison pour laquelle les hommes sont soumis au regimen et non au domimium.

La politeia de Platon est regimen en raison des idées. Regulamur per doctrinam et imitationem (platonisme), nous dominons ou plus exactement nous détruisons par passion et violence.

3eme opinion : Aristote dans sa politique nous enseigne qu'il existe de domination et d'obéissance, une naturelle l'autre légale. L'art est l'instrument de la poiésis (factio) comme la vie est celui de la praxis (actio).

La 3eme opinion est l'harmonie de la loi et de la nature, le fait que le rapport gouvernant/gouverné va de soi selon les qualités de chacun, l'harmonie du droit et du fait. Position d'Aristote.

La domination n'est naturelle que sur ceux qui sont esclaves par nature.

Contre la théorie de l'esclave par nature TC argue de la liberté évangélique. Tous les hommes participent de la raison, parce qu'ils participent tous du Christ qui est la ratio prima, et tous sont capables de béatitudes.

Ce qui déplaît fortement à TC chez Aristote, c'est l'idée que le souverain bien soit réservé à une élite. La liberté évangélique est ouverte à tous.

Commander à des sots est servitude, servir des sages est liberté. (p. 80)
Personne ne peut dominer les autres s'il ne domine d'abord ses passions.

Aristote considère toujours ce qui est (ie il fait que le fait soit le droit, il habille le fait du droit), et cela dit-il aussi bien en poétique qu'en politique. Il ne s'élève jamais à la pureté des idées comme les Platoniciens mais aussi comme les Stoïciens.

Aristote donne des règles tirées de la dégénération des choses et non de leur origine. Il serait pardonnable s'il n'avait pas eu Platon comme précepteur.

Les brutes servent les sages non en raison de la loi naturelle, mais du péché originel qui les a privé de l'intelligence nécessaire pour se gouverner eux-mêmes. TC parle de servitus aegritudinalis. Dans l'état prélapsaire, il n'y a pas de rapport maître-serviteur, car on n'a pas besoin des autres. Nous avons dégénéré de l'idea prima [il y a un parallélisme entre l'état originel, adamique et le monde des idées plat.]

Les sages dominent non comme des tyrans mais comme des médecins pour guérir les hommes. Socrate est un médecin. TC est le grand penseur de la politique médecine.

Le bien est par essence diffusif, la puissance c'est le bien, c'est pourquoi le puissant donne mais ne prend pas ; c'est le tyran qui prend. Le tyran est la

figure de l'épuisé : v. Nietzsche. Dieu règne par ses bienfaits, non de ce qu'il reçoit de nous.

TC défend l'idée que Pierre et Paul même condamné et exécuté par Néron furent plus puissants à Rome que Néron même. Question de la nature du règne, du qui règne ? Règne celui qui a rapport au *conamen universale* et qui contribue à le dispenser.

Celui qui n'a pas rapport au *conamen universale* ie le tyran :

_ ne peut pas donner.

_ faute de pouvoir donner perd le pouvoir et la vie

Aristote trop factuel ne permet de penser du pouvoir que ce qui est officiellement au pouvoir, il ne pense pas le règne invisible.

Non pas *fiat justitia pereat mundus*, mais *meliorat*. La justice c'est le principe d'amélioration et de croissance du monde.

Revenir pas de justice sans *philia* de Dimitri El Murr. Simplement la *philia* qui est morale et sociale chez Platon devient métaphysique chez TV. Mais l'on sait que la métaphysisation de la politique platonicienne est en cours dès le NP.

C'est la composition entre gouvernants et gouvernés qui fait l'œuvre bonne.

TVC réfute l'idée d'une harmonie et d'une hiérarchie naturelle entre les hommes qu'il attribue à Aristote. Il n'y a pas de rapport âme/corps entre les hommes. Les hommes sont égaux. En fait TC fait la critique de l'introduction au commentaire de la *Mph* d'Aristote de St Thomas. Si celui sert pour son bien et celui des autres, il n'y a pas domination, mais société. Tous les membres de la République sont aux services les uns des autres. Nouveaux fondement de la démocratie (non plus tout à tour gouvernants et gouvernés), mais chacun aux services des autres. Ce qu'Aristote, affirme TC, n'a jamais considéré, alors que sa théorie de l'harmonie semble le rapprocher de Platon. Société organique. (p. 86)

On dit à tort que la guerre est naturelle pour la conquête des terres. La seule guerre légitime est pour la défense et la protection. La chasse est naturelle car elle porte contre des animaux.

Quaestio II

Contre la politique d'Aristote

Si l'on suit Aristote, tous les principes sont des tyrans, s'il est vrai comme le dit Aristote que tous les pouvoirs contre nature sont tyranniques. Or tous les arguments pour justifier un pouvoir selon la nature sont faux. Il n'y a de pouvoir que politique, au nom de la société et de son amélioration, secundum quid donc.

Argument d'Aristote tout pouvoir qui ne gouverne pas au nom d'une supériorité de vertu comme l'âme sur le corps, le père sur l'enfant est tyran, or comme il n'existe pas de tel rapport entre les hommes est nécessairement tyrannique.

Le tyran gouverne de deux façons, soit par les arts de la tyrannie, soit en simulant le statut royal, le regimen :

_ Le tyran a 4 moyens de gouverner (p. 88) : par l'ignorance, par la lutte contre l'ignorance ; en divisant la société et en organisant le conflit entre les sujets pour empêcher que la société s'unisse contre le tyran : divide ut imperat ; appauvrir la société ; l'accabler d'impôts, le pousser les grands à faire de grandes dépenses en particulier architecturales ; s'appuyer sur les étrangers et non sur les citoyens.

TC fait une critique de la citoyenneté trop bourgeoise d'Aristote qui repose sur la culture et une sorte de vertu naturelle de gouverner, ce qui exclut une très grande partie de la société, paysans, artisans, ... Pour Aristote les paysans, les artisans, les marchands n'ont pas le temps ni les moyens de se consacrer à la virtus politique.

Les citoyens pour Ar. sont soit les soldats, soit les magistrats et juges : les jeunes sont soldats, les vieux juges. C'est une république où l'otium a sa place.

p. 92/ TC a une vision organiciste de la cité, sur le modèle du grand animal, du corps et de ses membres. Il cite à cet effet Saint Paul aux Corinthiens 12 qui compare la république du Christ au corps humain. Sont concitoyens tous ceux qui cohabitent et qui partagent même religion, et qui ont une fonction utile dans la cité, même si ils ne participent pas à la domination. Même si le pied n'est pas l'œil, il est tout de même au même titre que l'œil membre du corps.

On retrouve le modèle du corps-machine : les pieds sont les paysans, les mains les artisans, la tête les gouvernants, les yeux les conseillers. Tous sont les membres d'un même corps, mais ils n'ont pas la même fonction. Si on considère que la république est constituée par une seule fonction, cela signifierait que le corps est composé d'un seul membre.

Pour TC, cette conception organique est aussi celle des Platoniciens et des stoïciens.

Ne sont pas citoyens ceux qui sont hors fonction, qui vivent dans l'otium.

Justice et tempérance sont plus présentes dans le peuple que chez les nobles : démocratisation de la politique platonicienne. La substance démocratise nécessairement.

Une des grandes idées de TC, c'est que le regimen chrétien favorise les écoles, les livres et le savoir dans la gestion des affaires publiques.

Quaestio III

Est-ce que la république aristotélicienne est la meilleure ou la pire de toutes ?

Le premier point que TC souligne c'est la question du communisme de Platon qu'Aristote réproouve (v. l'exposé de Dimitri El Murr=Tragédie des Communs)

La grande faiblesse de la République, c'est qu'Aristote la place en bord de mer mais sans se poser la question technique et sociologique de la flotte. Qui monte sur les bateaux ?

TC prétend quant à lui réfléchir aux conditions militaires de la force. De même, la république aristotélicienne néglige très fortement la question du culte et des sacra. Or la religion est l'animus de la République, non pas de théologie sacerdotale. « Aristotelis habet rem maximam pro minima. » (p. 97) de sorte que quand on lit Aristote on se demande bien à quoi peut servir la religion. Cela vient du fait qu'Aristote nie l'existence de la providence divine.

Très forte critique de l'esclavage chez Aristote (p. 98) qui repose sur deux critères :

_ il n'y a aucune économie de la domus dans la théorie aristotélicienne de l'esclavage. On ne comprend pas bien les fonctions de l'esclave chez le citoyen privé.

_ pour que le système de l'esclavage naturel fonctionne, il faudrait ôter une esclave tout âme, ôter aux hommes l'âme que Dieu a infusé aux hommes. TC comme Platon est une philosophie de l'âme.

_ Le servage aristotélicien : les deux nations = guerre civile.

Les deux nations : otium, liberté et contemplation des citoyens/ travail et servitude

des esclaves. Voluptas civitatis in otio/ Mobilisatio totale de la cité platonicienne.

Même s'il s'agit d'une démocratie de citoyens, cette démocratie est tyrannique à l'égard de ceux qui en sont pas citoyens. Il n'y a aucun espoir de liberté ici.

A travers la question de la division travail mécanique/Contemplation, TC (p. 99) pose la question de l'encyclopédie : il n'y a aucun art qui ne peut se passer des sciences. Il y a nécessairement une dialectique du théorique et du pratique qui rend la division fonctionnelle aristotélicienne impossible.

Quaestion IV : Est-il utile de concevoir une république idéale ? (apologie de Platon contre Lucien).

Per hanc vivendi rationem omnia vitia tollantur patet ...

TC précise bien que sa cité se place sous la doctrine des 3 primordialités.

TC rendre la cité platonicienne effective.

Art. 2 : Est-ce la communauté des biens qui est le plus utile à la conservation et à la croissance de la république et des citoyens, comme le disent Platon et Socrate, ou est-ce la division, comme le dit Aristote ?

On sait qu'Aristote défend très fortement la propriété privée. Si tout était commun chacun abandonnerait la tâche d'agriculteur pour être soldat.

Posita communitate tollitur liberalitas.

Mais en contrepartie TC s'appuie sur les Ecritures pour justifier le communisme : « Dans la Genèse, Dieu n'a rien distribué, mais à tout laissé en commun aux hommes pour qu'ils croissent, se multiplient et remplissent la terre. »

Communitas est de droit naturel dans le statut d'innocence. Dire que la propriété est le résultat de la faute n'est pas suffisant, car comme le dit St Thomas, le péché détruit la grâce non la nature.

Cajetan dit que le droit naturel pose la communauté de façon négative en ce que le droit de nature ne prescrit jamais la division, mais positivement en ce sens que la nature ne nous dit pas non plus de vivre en commun.

Communauté : droit de nature ; propriété : jus gentium.

Pour St Thomas, la propriété n'a de sens que si le propriétaire assume la fonction de soin et de dispensation. Pour TC, la propriété selon saint Thomas conduit à la communauté de la plus-value (superfluitas).

Art. III : sur la communauté des femmes.

Le péché c'est ce qui détruit soit l'individu soit l'espèce (Sôteria) : c'est pourquoi le meurtre, le vol, le pillage, la fornication, l'adultère, le sodome soit des péchés soit par ce qu'ils lèsent le prochain soit par empêche la

génération , mais la communauté des femmes ne lèse personne ni ne fait obstacle à la procréation.

Mais en contrepartie TV s'oppose au concubitus vagus : quand chacun se maln,age avec chacun quand il veut et comme il veut. D'où les règles très strictes d'organisation de la procréation. C'ets cette organisation qui fait la diférence entre l'homme et l'animal

3636363636 3636363636 363636 3636363636363636 3636363636 363636
36363636363636 363636363636363636 363636 3636363636363636
363
63
63
63636363636
363
63
63636363636

L. Blanchet, Campanella (1568-1639)

LB insiste beaucoup sur la dimension religieuse et naturaliste de TC, et passe sur la question politique. C'es évidemment une erreur : v. l'importance de son œuvre politique les monarchies, *l'Atheismus triumphatus* qui est un contre Machiavel, les aphorismes politiques. C'est le nœud de l'affaire. Sans compter le coup d'Etat.

Il commence à écrire sur la politique assez tôt à partir de 1995. TC penseur fondamental du TP, ie de la transformations de la question à la fois naturaliste et religieuse en politique.

Un des thèmes centraux, c'est le tout comme animal, le monde est un animal grand et parfait, pourvu par Dieu de toutes les facultés nécessaires à sa conservation.

en même temps elle est la magie, par laquelle l'homme, connaissant les divers modes d'action qui influent sur la conduite des autres réalités sentantes, peut infléchir et changer le cours des événements.

TC lié aux frères Della Porta.

La question est donc bien comment appliquer les idées astrologiques et magiques à la politique.

TC dit une chose importante : le vrai règne est invisible, Paul et Pierre sont les rois du monde, et non pas Néron. L'ambition de TC : être le monarque du monde, le prophète.

Nouveau Dante = la monarchie universelle.

Le complot de Calabre (1599)

A cette époque où parcourant la Calabre avec ses compagnons pour annoncer, avant l'embrassement du monde, l'avènement de la République nouvelle promise par Dieu à Sainte-Catherine et à Sainte-Brigitte. L'an 1600 est un nœud des temps (articulus temporum), à cause des nombres 9 et 7 ($16 = 9 + 7$) sous l'influence desquels périssent selon Platon, les empires et les républiques.

C'est lui (Maurizio di Rinaldis) qui réunit des hommes d'armes, et de concert avec son ancien ennemi, Marcantonio Contestabile, prépare l'irruption de 200 conjurés dans la ville de Catanzaro, et l'attaque du château d'Arena. C'est lui aussi qui, le 7 juin, monte à bord d'une galère turque pour y signer l'accord par lequel Amurat Rays promet pour la première quinzaine de septembre l'intervention de sa flotte.

Il semble que Maurizio di Rinaldis, le bras armé de la conjuration, ait envisagé de se débarrasser de TC une fois le coup d'Etat réussi.

TC emprisonné à Naples de 1599 à 1626 au château saint-Elme. Puis une

fois libéré par les Espagnols, il est transféré à Rome dans les prisons du saint Office jusqu'en 1629.

Jamais l'activité philosophique de Campanella ne fut plus féconde que pendant les 27 années de sa détention.

1600 : Remaniement de la Monarchia di Spagna

1602 : La cité du Soleil.

1605 : Monarchie du Messie (ed. Jesi 1633)

1606 : Antiveneti

1607 : Atheismus triumphatus

1634 : exil en France

1635 : Monarchie des nations

Il faut noter l'importance du rôle d'intermédiaire de Gaspar Schopp lié aux Fugger, et à l'archiduc Ferdinand de Styrie, futur empereur Ferdinand II, et de Tobias Adam. Par Gaspard Schopp, voilà donc Campanella officiellement enrôlé dans la CRC.

Connu en France plus encore qu'en Italie. La cause en est d'abord l'amitié qu'il a nouée avec Gabriel Naudé dès le printemps de 1631 dans le salon de l'ambassade France à Rome.

Rapport avec Gassendi et Mersenne

Cette dernière période de son existence est pour lui plutôt une période de publication active et ininterrompue de ses œuvres qui lui est facilitée par les bienveillantes approbations de la Sorbonne.

Cité du soleil : mise en commun des biens, attribution des fonctions suivant le degré de savoir, répartition équitable du travail, même manuel, entre tous les citoyens

Le titre primitif de la *Città del Sole*, qu'il n'a pas osé maintenir par la suite, et dans lequel il annonçait une description de la « réforme de la République chrétienne conforme à la promesse: faite par Dieu à Sainte-Catherine de Sienna et Sainte Brigitte de Suède.

Rapport entre la CS et les Mornarchie, entre poétique et politique, entre communalisme (poétique) et universalisme. « La première précisait le but idéal de la réforme, les autres enseignaient les moyens politiques.

Si la conciliation est possible entre la Cité du Soleil et le projet de monarchie universelle, elle t'est a fortiori entre cette utopie et la politique concrète et positive de la Monarchia di Spagna et des Monarchie delle Nazioni.

La cité du Soleil

« Mais dans un pareil état de choses personne ne voudrait travailler, chacun s'en remettant au travail d'autrui pour vivre ainsi qu'Aristote l'objecte à Platon. » (Le génois)

Aucun d'eux ne peut recevoir de présent d'un autre, tout ce dont ils ont besoin leur étant donné par la communauté (Le Génois) Mais l'amitié n'est donc rien chez ces gens-là, puisqu'ils ne peuvent se rendre de mutuels services. (L'Hospitalier)

volonté de subordination au groupe social. Ce principe est la condamnation de la famille, et il entraîne aussi celle de la propriété individuelle et de l'usage de la monnaie.

Du caractère collectif de la propriété découlent comme conséquences naturelles l'éducation publique des enfants, la vie et le travail en commun. Toute la puissance d'affection qui se dissipait en sentiments de famille se reporte alors sur la patrie, et nulle part le dévouement collectif n'est plus spontané que dans la Cité du Soleil.

Même croyance à l'influence des institutions économiques sur la moralité, comme si les vertus collectives devaient naître, comme suppression de la propriété individuelle. La question productive est très présente chez TC beaucoup plus que chez Platon et Aristote.

