

8

D1 MON

4785

Prépas
philosophie

**ROBERT
MISRAHI**

**Les figures
du moi
et la question
du sujet depuis
la Renaissance**



**PRÉPAS HEC
PRÉPAS LITTÉRAIRES
DEUG
CONCOURS
ADMINISTRATIFS**



ARMAND COLIN

022278995

1

Les figures du moi
et la question du sujet
depuis la Renaissance



8.

D1-Mon.

4785

Collection Prépas

Série Philosophie, dirigée par Jacqueline Russ

Dans la même collection

Série Philosophie

- J. LEFRANC, *L'esprit des Lumières et leur destin* (à paraître).
G. MAIRET, *La société, le droit et l'État modernes* (à paraître).
J.-F. PÉPIN, *L'héritage de la pensée grecque et latine* (à paraître).

Série Histoire

- F. ABBAD, *La France de 1919 à 1939*.
B. BRUNETEAU, *Histoire de l'unification européenne*.
F. MARCARD, *La France de 1870 à 1918*.
J. PORTES, *Les États-Unis depuis 1929* (à paraître).

Série Géographie

- R. CHEIZE, *La France*.
R. CHEIZE, J.-P. Rousseau, *Le monde en cartes*.
N. LLOVERAS, *Le Tiers-Monde* (à paraître).
J. MAUDUY, *Les États-Unis*.

Série Économie

- A. BEITONE et coll., *Analyse économique et historique des sociétés contemporaines*, tomes 1 et 2.

ROBERT MISRAHI

Les figures du moi et la question du sujet depuis la Renaissance



ARMAND COLIN



Ce logo a pour objet d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit, tout particulièrement dans le domaine universitaire, le développement massif du « photocopillage ».

Cette pratique qui s'est généralisée, notamment dans les établissements d'enseignements, provoque une baisse brutale des achats de livres, au point que la possibilité même pour les auteurs de créer des œuvres nouvelles et de les faire éditer correctement est aujourd'hui menacée.

Nous rappelons donc que la reproduction et la vente sans autorisation, ainsi que le recel, sont passibles de poursuites.

Les demandes d'autorisation de photocopier doivent être adressées à l'éditeur ou au Centre français d'exploitation du droit de copie : 3, rue Hautefeuille, 75006 Paris. Tél. : 43 26 95 35.

Ben Col 2229396



Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction par tous procédés réservés pour tous pays.

Toute reproduction ou représentation intégrale ou partielle, par quelque procédé que ce soit, des pages publiées dans le présent ouvrage, faite sans l'autorisation de l'éditeur, est illicite et constitue une contrefaçon. Seules sont autorisées, d'une part, les reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective et, d'autre part, les courtes citations justifiées par le caractère scientifique ou d'information de l'œuvre dans laquelle elles sont incorporées (art. L. 122-4, L. 122-5 et L. 335-2 du Code de la propriété intellectuelle).

© Armand Colin / Masson, Paris, 1996
ISBN : 2-200-01442-2

Masson / Armand Colin Éditeurs - 5, rue Laromiguière - 75241 Paris Cedex 05

Sommaire

Introduction

Mise en perspective historique et dévoilement des questions fondamentales : le commencement de la réflexion	9
--	---

Première partie L'émergence du sujet

1. La découverte conflictuelle de l'individu à la Renaissance	13
2. L'instauration du sujet au xvii ^e siècle	26

Deuxième partie L'opposition du sujet et du moi

1. La bonne volonté matérialiste et la protestation de la conscience au xviii ^e siècle	55
2. La totalité contre l'individu au xix ^e siècle	84

Troisième partie La constitution du sujet unitaire comme existence

1. Les descriptions de la conscience à l'orée du xx ^e siècle	109
2. La constitution du sujet existentiel	140

Conclusion

Le sujet unitaire comme Désir, comme réflexion et comme existence	171
---	-----

Summary

Introduction

This report is a summary of the research conducted by the author on the topic of the effects of the environment on human behavior.

Research design

The research was conducted using a quasi-experimental design. The participants were divided into two groups: an experimental group and a control group.

Results and discussion

The results of the study show that the experimental group performed significantly better than the control group on the task.

Conclusion

The study concludes that the environment has a significant effect on human behavior.

References

The following references were consulted during the research:

Mise en perspective historique et dévoilement des questions fondamentales : le commencement de la réflexion

Introduction

Le philosophe antique, au terme d'un cheminement personnel, décide de fonder son existence sur une réflexion solitaire et qui simplifie ainsi la destination éthique de la philosophie, en transposant essentiellement vers une philosophie du sujet. En effet, seule l'autoconnaissance approfondie du sujet permet d'élucider les puissances véritables et d'assigner à son action des fins qui soient à la fois satisfaisantes et réalisables.

De plus, tandis la connaissance en acte d'un sujet par lui-même, et son rapport au monde par le sujet qui s'y rapporte, permet d'accéder à une vérité qui soit une certitude, la possibilité première de la vérité réelle exerce dans l'histoire préliminaire du sujet un rôle décisif et de l'êtres connu. C'est là, d'ailleurs, l'enseignement fondamental de la phénoménologie.

Ainsi, la philosophie commence toujours en réalité par une réflexion de la connaissance sur elle-même, sur sa « nature », et sur son accès possible et réalisable. Mais en ce même temps, une telle réflexion commençant à se dévoiler paradoxalement qu'elle est conduite à une telle démarche par le mouvement même d'une culture qui a posé l'entreprise individuelle de réflexion. La philosophie du sujet, aujourd'hui, est réalisable par tout le mouvement historique de la philosophie qui l'a précédée.

Pourquoi, au sujet tout de croire que l'histoire de la pensée abstracte et morale est la se content de la réflexion. Une telle croyance (qui est au fond celle de Hegel) se heurte à un monde qui abstrait par l'histoire universelle de l'Esprit, ou seulement isolé par elle, une telle croyance est contradictoire puisque elle reconnaît le fait que c'est une réflexion individuelle et active qui recueille en elle des données historiques et qui, dans ce monde, représente son être présent par l'effectivité d'un mouvement de réflexion individuelle. En outre, cette histoire de la pensée ne peut avoir une efficacité véritable et réalisable, mais seulement l'efficacité d'un monde. C'est le monde qui, en réalisant par son mouvement propre pour culture, et donc par elle, un engagement. C'est le monde qui, en réalisant le monde de son propre monde d'information, décide de son être actuel et des choses qui peuvent exister pour son propre monde.

Une philosophie du sujet n'existe pas exclusive à son information historique et le devient même des philosophes du sujet. La connaissance de ce monde n'est pas destinée à résoudre l'individu présent au statut de simple réflexion individuelle, mais à résoudre les choses et plus exactement les problèmes que ce statut pose à son monde personnel. Une réflexion plus de connaissance du sujet par lui-même, et son monde, est destinée à son réalisation possible et de sa véritable « destination ».

Introduction

Mise en perspective historique et dévoilement des questions fondamentales : le commencement de la réflexion

Le philosophe qui, au terme d'un cheminement personnel, décide de fonder son existence concrète sur une réflexion élaborée et qui manifeste ainsi la destination éthique de la philosophie, est naturellement conduit vers une philosophie du sujet. En effet, seule une connaissance approfondie du sujet permet d'élucider les puissances véritables de l'individu et d'assigner à son action des fins qui soient à la fois satisfaisantes et justifiées.

De plus, seule la connaissance en acte d'un sujet par lui-même, et du rapport au monde par le sujet qui s'y rapporte, permet d'accéder à une vérité qui soit une certitude. La condition première de la vérité réside en effet dans l'identité préliminaire du sujet connaissant et de l'objet connu. C'est là, d'ailleurs, l'enseignement fondamental de la phénoménologie.

Ainsi, la philosophie *commence* toujours en réalité par une réflexion de la conscience sur elle-même, sur sa « nature », et sur son action possible et désirable. Mais en même temps, une telle réflexion commençant à soi découvre paradoxalement qu'elle est conduite à une telle démarche par le mouvement même d'une culture qui a précédé l'entreprise individuelle de réflexion. La philosophie du sujet, aujourd'hui, est rendue possible par tout le mouvement historique de la philosophie qui l'a précédée.

Pourtant, on aurait tort de croire que l'histoire de la pensée absorbe et neutralise l'acte présent de la réflexion. Une telle croyance (qui est au fond celle de Hegel pour lequel l'individu est absorbé par l'histoire universelle de l'Esprit, ou seulement justifié par elle), une telle croyance est contradictoire puisqu'elle méconnaît le fait que c'est une réflexion individuelle et actuelle qui rassemble en elle des données historiques et qui tente de mieux comprendre son être présent par l'élucidation d'un mouvement de l'histoire culturelle. En outre, cette histoire de la pensée ne peut avoir une efficacité mécanique et déterministe, mais seulement l'efficacité d'un sens : or, c'est le sujet actuel et réfléchissant qui organise son propre passé culturel, et choisit d'en tirer un enseignement. C'est donc lui qui, sur la base de son propre travail d'information, décide de son être actuel et des choix qu'il entend opérer pour son propre avenir.

Une philosophie du sujet n'est donc pas exclusive d'une information historique sur le devenir même des philosophies du sujet. La connaissance de ce devenir n'est pas destinée à réduire l'individu présent au statut de simple *résultat historique* mais à rendre plus claires et plus distinctes les problématiques qui ont peu à peu rendu possibles une meilleure prise de conscience du sujet par lui-même, et une meilleure appréciation de ses véritables pouvoirs et de sa véritable « destination ».

Car les problématiques sont fécondes et dynamiques. Chacune d'elles, c'est-à-dire chaque définition d'un problème et chaque manière de le poser, peut éventuellement constituer une acquisition irréversible et dévoiler ainsi une « structure », une possibilité, ou une donnée fondamentale, entrant dans la constitution permanente du sujet, c'est-à-dire dans son être même. C'est ainsi, par exemple, que le problème du rapport de « l'âme » à « Dieu » permettra de mieux élucider la nature de la relation d'une conscience à ses propres valeurs « absolues » ou « inconditionnelles ». Pour prendre un autre exemple, le problème traditionnel de la « force des passions » permettra de mieux comprendre la nature concrète de la conscience (inséparable du Désir) et la signification véritable de la liberté (inséparable d'une existence concrète et d'un pouvoir de création).

Le détour d'une philosophie du sujet par l'information concernant les doctrines qui l'ont précédée se justifie encore par une autre raison. Les données historiques permettent non seulement de préciser les éléments d'un problème ou la spécificité d'une question, mais encore de mettre en évidence l'importance primordiale et permanente de certaines questions et, parfois, de certains acquis. Libérée de la croyance dogmatique en un devenir nécessaire de l'histoire de l'esprit, l'information historique peut en effet contribuer à la prise de conscience des « structures » permanentes, c'est-à-dire des possibilités fondamentales qui sont celles d'un sujet. Autant, par exemple, l'affirmation actuelle et absolue de la liberté du sujet peut paraître au premier abord discutable ou audacieuse en un temps qui voit une immense floraison des « sciences humaines » et des « déterminismes », autant cette affirmation existentielle en première personne paraîtra évidente dès lors qu'une réflexion historique aura permis d'écarter les confusions et les malentendus, et de préciser les significations de la liberté et les enjeux d'une doctrine intégrale du sujet et de sa joie.

BIBLIOGRAPHIE

- HEGEL G.-F., *La Phénoménologie de l'esprit*, préface, trad. Hyppolite, Aubier-Montaigne, 1941.
- LEQUIER J., *Comment trouver, comment chercher une première vérité*, éditions de l'Éclat, 1985.
- MISRAHI R., *Lumière, commencement, liberté*, Plon, 1969.
- La Problématique du sujet aujourd'hui*, Encre marine, 1994.
- Le Bonheur. Essai sur la joie*, Hatier, 1994.
- SARTRE J.-P., « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », in *Situations I*, NRF.
- L'Être et le Néant*, Introduction, NRF.
- THEVENAZ P., *De Husserl à Merleau-Ponty. Qu'est-ce que la phénoménologie ?* Éditions de la Bacconnière (Cahiers de philosophie Être et penser), Neuchâtel, 1996.
- Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 1984.
-

Première partie

L'émergence du sujet

...

Première partie

...

L'émigration du sujet

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

La découverte conflictuelle de l'individu à la Renaissance

1. La rupture avec le Moyen Age et l'immanence paradoxale : Nicolas de Cuse (1401-1464)

La division de l'histoire de la pensée, mais également de l'histoire sociale et politique en périodes bien délimitées, est certes une convention méthodologique qui risque d'effacer la richesse et la confusion de chacune de ces périodes. La « magie » se développe aussi bien à la Renaissance qu'au Moyen Age ; comme celui-ci, le xvii^e siècle connaît des procès en sorcellerie et des excommunications. Pourtant, ces divisions restent valables et utiles si on les considère d'une façon globale. C'est ainsi que, avec Ernst Cassirer, on peut réellement dater l'esprit de la Renaissance, c'est-à-dire le surgissement d'un nouvel esprit dans l'approche des problèmes philosophiques : c'est avec Nicolas de Cuse, théologien, mystique et cardinal que s'ouvre en fait la nouvelle ère. Si la Renaissance trouve tout son éclat en Italie dès le *Quattrocento* (le xv^e siècle), et si elle s'épanouit en France au xvii^e siècle, on peut dépasser les frontières nationales traditionnelles et repérer avec l'œuvre de Nicolas de Cuse une émergence de ce nouvel esprit dans l'Allemagne du xv^e siècle.

L'œuvre principale de ce penseur, *La Docte ignorance* (*De Docta ignorantia*, 1440), ne se propose certes que de définir les rapports de l'homme et de Dieu dans une perspective chrétienne et dans le seul souci d'une défense du christianisme et d'une détermination des conditions du salut. Pourtant, bien qu'il se réfère parfois à la pensée du plus grand des mystiques allemands, Maître Eckhart (1260-1328), Nicolas de Cuse ne se propose pas de décrire une quelconque union mystique entre l'âme et Dieu, union que décrira en un style littéraire particulièrement somptueux la mystique espagnole avec Jean de la Croix et Thérèse d'Avila. Nicolas de Cuse, au contraire, forme le projet radicalement neuf de décrire les rapports de l'âme à Dieu en affirmant constamment l'autonomie respective de ces deux êtres : mais cette description est si paradoxale qu'on découvre peu à peu que l'univers de Nicolas de Cuse est constitué bien plus comme une immanence englobant l'âme et Dieu, que comme la relation de transcendance d'un pôle humain à un pôle divin.

Toute *La Docte ignorance* repose en effet sur un paradoxe fondamental : Dieu est à la fois l'être le plus vaste comme infini et comme « maximum » et l'être le plus dense et le plus ramassé comme existence ponctuelle et comme « minimum ». L'expression « maximum » n'a pas un sens quantitatif ; situé au-delà de toute comparaison ou de toute mesure possible, le maximum est exclusivement qualitatif. Il désigne l'être à son maximum de densité, et, à ce titre, comme contraire inconditionnel de toute quanti-

fication possible, il est le fondement absolu et de l'être et de la connaissance. Pourtant il rejoint, dans sa propre densité, le minimum extrême et qualitatif. Il se produit alors une *coincidentia oppositorum*, une « coïncidence des opposés » dans laquelle s'identifient non seulement des catégories de la connaissance antithétiques mais encore des réalités ontologiques opposées, comme « Dieu » et « l'âme ». Certes, Nicolas de Cuse proteste de son orthodoxie, et réaffirme souvent que, bien entendu, Dieu est transcendant. Il n'empêche que l'une de ses idées les plus intéressantes est l'affirmation du fait que Dieu « englobe » l'âme et que l'âme « englobe » Dieu. La troisième partie *De l'Idiota* (c'est-à-dire *Le Profane*), s'intitule « *De mente* » : on traduit traditionnellement ce texte par « De la pensée », alors que *mens* signifie aussi, en latin, esprit. Ce simple fait nous met en alerte. Et, en effet, dans ce texte d'une importance considérable, Nicolas de Cuse donne de l'âme une description si neuve qu'elle est en rupture de fait avec la doctrine de Platon (dans laquelle l'âme est simplement une substance qui voyage entre le monde intelligible transcendant, et le monde empirique du sensible où le corps qui la reçoit est pour elle comme un tombeau) mais aussi avec la doctrine de saint Augustin (354-450) selon laquelle l'âme est une substance individuelle qui s'oppose essentiellement à la sensibilité charnelle à laquelle elle s'affronte et dont la liberté est dépendante de la grâce et par conséquent des chances de rédemption que Dieu lui accorde ou ne lui accorde pas.

Pour Nicolas de Cuse au contraire le rapport de l'âme à Dieu est tout autre, puisqu'il implique pour cette âme une dignité ontologique qu'elle n'avait encore jamais atteinte. En effet, « la pensée est une substance vivante qui, nous le savons par expérience, parle et juge au dedans de nous et ressemble plus à la substance infinie et à la forme absolue que toute autre puissance parmi les puissances spirituelles dont nous avons en nous l'expérience. Sa fonction en ce corps est de donner vie au corps et c'est pourquoi on l'appelle âme. La pensée est donc une forme substantielle ou une puissance qui enveloppe en elle toutes choses à sa manière... » (*De la pensée*, trad. nouvelle de Maurice de Gandillac, p. 258, in Ernst Cassirer, *Individu et Cosmos dans la philosophie de la Renaissance*). Ainsi, non seulement l'âme est une substance qui parle et juge au dedans de nous, mais encore elle est une puissance spirituelle, et cette puissance enveloppe en elle toutes choses (à sa manière, certes) et ressemble plus à l'être infini que ne le fait toute autre puissance.

Cette description est considérable : elle définit un nouveau domaine de la réalité ontologique, et ce domaine est celui d'une intériorité neuve. Le moi intérieur n'est plus comme chez saint Augustin (dans *Les Confessions*) le déroulement à la fois insaisissable et scandaleux des émotions et des affections passives qui disent le péché, mais la puissance active de penser. Nicolas de Cuse, quoique bon chrétien, ne se scandalise plus de la relation de l'âme à son propre corps, et se rend ainsi totalement disponible pour étudier en lui-même cette réalité substantielle qu'est l'âme : il découvre que cette réalité est une puissance. Elle est à la fois la puissance qui anime un corps et lui donne une « forme » (selon la doctrine aristotélicienne) et la puissance de penser capable d'envelopper les idées de toutes choses et de ressembler ainsi, de son point de vue, à l'infinité même de Dieu. Il anticipe ainsi la mystique de l'Allemand Angelus Silesius (1624-1677) qui, deux siècles plus tard, sera accusé d'athéisme en raison de l'identification qu'il opère entre l'âme et Dieu dans *Le Pèlerin chérubinique* (1657). Mais le Cusain (comme on appelle Nicolas de Cuse) ne cherche pas la provocation : il est seulement sensible à la puissance de la pensée et s'il voit en elle une « semence divine » c'est pour en exalter la valeur en décrivant mieux son opération, et non pour contester la situation religieuse de l'homme. Cette contestation sera pourtant l'œuvre de la Renaissance et elle commence involontairement avec les paradoxes du Cusain.

Pour celui-ci la pensée enveloppe « notionnellement en sa puissance les modèles de toutes choses » (p. 259). Ces modèles ne sont pas des images inertes au fond de l'âme, mais des systèmes de relations logiques que l'âme peut constituer et formuler parce qu'elle est une puissance de « discernement », c'est-à-dire de jugement. C'est cette puissance de discernement qui « donne forme » à la vision sensible et qui « l'éclaire et la perfectionne ». Et c'est encore la pensée, comme puissance de discernement, qui « donne forme » à l'exercice de la raison (la « ratiocination »), l'éclaire et la perfectionne.

Ce que le Cusain ne parvient pas encore à dire clairement c'est que la pensée est la conscience de soi et que seule cette conscience donne à la vision sensible ou à l'exercice de la raison la plénitude de leur signification et de leur efficacité.

Il s'agit là, malgré tout, de l'entrée dans un nouveau monde : celui de la pensée connaissante comme intériorité et puissance active. Allons plus loin : la description que donne le Cusain de la pensée est déjà la mise en place d'une conception « réfléchissante ». Il convient ici – et c'est la force de cette doctrine – d'interpréter cette « puissance réfléchissante » dans son sens le plus strict : la pensée est une puissance qui « réfléchit » non pas seulement en tant qu'elle médite, qu'elle s'interroge et qu'elle recherche la vérité, mais en tant qu'elle reflète en elle les formes logiques des objets et des êtres qu'elle connaît. En elle « se reflète le modèle de toutes choses » et c'est dans cette « réflexion » que consiste sa « vie intellectuelle ». En outre il faut dire que cette réflexion est active : l'artisan qui fabrique une cuiller inscrit activement dans son œuvre « une forme réfléchissante », c'est-à-dire une forme concrète qui reflète la forme parfaite que conçoit la pensée de cet artisan. Les formes réfléchissantes ne sont plus (comme chez Platon) les copies de Formes idéales paradigmatiques et transcendantales, mais l'inscription dans le réel des essences pensées par une âme active qui est en même temps comme un miroir du monde.

On le voit, les analyses du Cusain le conduisent d'une réflexion sur l'implication réciproque de l'âme en Dieu et de Dieu en l'âme (« l'enveloppement ») vers une réflexion sur l'âme elle-même en tant qu'elle est une puissance de penser et de réfléchir.

Si Dieu est l'infini absolu, et si le cosmos est l'infini relatif, l'âme est aussi pour le Cusain une sorte d'infini : elle est la puissance infinie de penser. Et cette puissance peut être décrite pour elle-même : elle est essentiellement une puissance d'intellection, de compréhension et de conceptualisation. « L'intellection est un mouvement de la pensée dont le point de départ est une passion » (p. 273) et « la pensée conçoit lorsque l'intellection est conduite à son achèvement ». Quant à l'intellection elle-même, elle est « la puissance par laquelle la pensée, *considérant sa propre simplicité*, considère toutes choses dans la simplicité ». C'est dire, en d'autres termes, que l'essence de la pensée, c'est-à-dire de l'âme, est l'intellection, c'est-à-dire la connaissance qui conçoit et qui comprend.

On rencontre ici un autre paradoxe : la passion n'est pas distinguée de la pensée et semble bien n'être qu'une forme de connaissance. D'autre part, le Cusain (avec les « physiciens » de son temps) explique la perception par le « mélange » de l'âme à un « esprit très subtil » qui devient le véhicule de l'âme, tandis que le sang dans les artères devient le véhicule de cet esprit. C'est par le reflux de cet esprit frappant les corps extérieurs, et « réfléchi » sur l'âme qui se trouve ainsi « stimulée », que celle-ci perçoit le monde.

Ici se manifeste une tension doctrinale et une sorte de conflit d'inspirations contraires qui sera la marque de toute la Renaissance. En effet, le Cusain ne parvient pas à harmoniser une conception dynamique de l'âme comme pouvoir de penser et comme intériorité active, et une conception réaliste de la perception et de l'inscription dans le monde comme simple série de faits mécaniques.

Le paradoxe est d'autant plus évident que le Cusain donne une place éminente aux mathématiques et qu'il identifie la pensée (*mens*) et le calcul (*mensuratio*). L'activité de la pensée s'exprime essentiellement par la conception des formes mathématiques qui sont (comme point, ligne, surface, nombres) à la fois l'expression de formes idéales que l'esprit réfléchit et la conception active de définitions que crée l'esprit.

Et pourtant ni la passion ni la relation perceptive au monde ne sont définies dans cette perspective dynamique.

C'est que celle-ci est finalement destinée à exalter, derrière la pensée, le Dieu qu'elle reflète, et derrière la vie humaine, le Christ qu'elle incarne.

Tout se passe comme si, chez le Cusain, on assistait à un retour de la mystique, après que furent approchées les régions profanes de la conscience de soi, purement immanente. En effet, le Cusain affirme finalement que « ni cette âme, ni cette nature ne sont autres que Dieu, lequel opère en tout, et que nous appelons esprit de toutes choses » (p. 291). On pourrait interpréter ces affirmations en termes panthéistes si Nicolas de Cuse ne se réclamait pas explicitement et fortement du christianisme. Pour lui : « Une est l'humanité du Christ chez tous les hommes, et un l'esprit du Christ dans tous les esprits... » (*La Docte ignorance*, III, 12, cité par E. Cassirer, *op. cit.*, p. 94). Et ce christianisme se veut explicitement dualiste et partisan de la transcendance de Dieu puisque ce que le Cusain reproche aux Péripatéticiens c'est qu'ils « posèrent cette puissance [de Dieu] comme une nature immanente aux choses alors qu'elle est pourtant Dieu absolu, béni dans les siècles » (p. 292).

En parcourant rapidement cette doctrine et en étant sensible à ses tensions et à ses contradictions, on a pourtant le sentiment d'une acquisition fondamentale. Si « Dieu » et « l'âme » restent, pour ce penseur chrétien du début du xv^e siècle, deux réalités distinctes malgré leurs implications et leurs enveloppements réciproques, il n'en est pas moins vrai que l'on est déjà en présence d'une exaltation et d'un éloge de l'individu. Le Cusain est l'une des premières expressions de cette émergence de l'individu, dont le grand historien Jacob Burckhardt (1818-1897) disait qu'elle manifesta l'essence même de la civilisation de la Renaissance (*La Civilisation de l'Italie au temps de la Renaissance*). En effet, le salut n'est possible, selon le Cusain, que par une relation cognitive de l'âme à Dieu. Or, cette connaissance de Dieu qui portera l'âme à l'expression parfaite de sa propre essence, ne peut s'accomplir que par une « Vision de Dieu » qui est une vision intellectuelle perspectiviste, opérée par l'individu, à partir de son point de vue singulier. De plus, selon le Cusain (à la suite des « Frères de la vie commune », et, à travers Ruysbrock, à la suite de Maître Eckhart), c'est au cœur de l'âme humaine en tant qu'elle est singulière et unique que peut se comprendre et se réaliser le miracle de l'incarnation et de l'humanisation du Christ.

Ainsi, contre la philosophie arabe d'Averroès, encore vivante au xv^e siècle, le Cusain refuse d'identifier l'âme singulière à un Intellect universel et impersonnel. Au-delà de toutes les dialectiques des contraires, ce que Nicolas de Cuse met en place à l'aube de la Renaissance c'est le sentiment très vif du rôle de l'âme individuelle comme telle dans l'élaboration de la connaissance qui la conduira au salut.

2. Le macrocosme et le microcosme. La beauté du monde et la puissance créatrice de l'homme. Marsile Ficin, Léonard de Vinci, Pic de la Mirandole

La pensée de Nicolas de Cuse ne conduit pas seulement à la constitution d'un nouveau statut de l'âme saisie désormais comme *centre* individuel et actif. Elle conduit

également à mettre en place une nouvelle perspective sur le monde considéré comme un « cosmos », un ordre global et rationnel : ce monde sensible acquiert désormais valeur et dignité. La terre devient une réalité « noble » douée de chaleur et de vie. Dès lors, l'âme entre en relation étroite avec ce monde : elle le réfléchit comme un diamant finement taillé dont la pointe extrême engloberait et réfléchirait la totalité du cosmos. L'âme est un monde dense et ramassé qui se constitue comme le reflet du cosmos infini et qui peut, par l'invention des principes rationnels de la mathématique, en exprimer toutes les formes.

Mais nous avons vu que cette exaltation du sensible immanent dans et par l'âme se heurte, chez le Cusain, à une perspective encore théologique. La connaissance est en conflit avec la foi et cela dans le temps même où elle établit le nouveau lien entre le macrocosme et le microcosme. Cela signifie concrètement que la mystique allemande, fût-ce dans sa nouvelle forme, n'était pas en mesure de se déployer pleinement comme un authentique humanisme.

Cette tâche allait être « initiée » et mise en œuvre par l'Académie florentine, c'est-à-dire par les travaux d'un cercle d'érudits assemblés autour de Marsile Ficin (1433-1499) dans sa villa, l'*Académie platonicienne*. Ce cercle d'hommes de culture lisait et commentait les œuvres de Platon et de Plotin, et Marsile Ficin lui-même a traduit ces œuvres qui, reprises et repensées dans une nouvelle perspective non scolastique, ont eu un rôle déterminant dans la formation de l'esprit de la Renaissance.

Pour Marsile Ficin ce n'est plus la connaissance qui permet de comprendre le rapport entre microcosme et macrocosme, ou entre l'âme et Dieu, c'est l'amour, c'est-à-dire Eros.

« L'esprit n'est jamais contraint du dehors, c'est par amour qu'il plonge dans le corps, par amour qu'il s'en dégage » (cité par E. Cassirer, *op. cit.*, p. 171). L'individu humain, en tant qu'il est une âme substantielle et immortelle, n'est plus défini comme pouvoir de connaissance mais comme puissance d'amour. L'approche de la subjectivité, à quoi s'efforce toute la Renaissance, commence avec Marsile Ficin à se faire plus concrète. Un autre humaniste, Lorenzo Valla, avait déjà exalté l'amour en le saisissant plus précisément comme plaisir, celui-ci étant le fondement du « vrai bien » (*De la volupté*, 1431).

On sait aussi qu'à la cour de Laurent de Médicis on chantait dans des poèmes l'épanouissement de la sensibilité esthétique et de la sensualité. Mais L. Valla est un érudit qui, dans les *Élégances de la langue latine* (1471), ouvre la voie à un approfondissement de la conscience esthétique, tandis que, dans *Le Libre Arbitre* (1482), il affirme déjà fortement la liberté de l'âme face à la puissance divine de la grâce.

C'est à la même date que M. Ficin publie sa *Théologie platonicienne*. Dans toutes ses œuvres, ce philosophe théologien va tourner son regard vers l'amour conçu non plus comme volupté hédoniste mais comme relation spirituelle et forte de l'âme à Dieu. Il ne s'agit pas d'un retour au mysticisme. Ce dont l'âme se nourrit, dans son rapport à Dieu, est la beauté même du monde. L'amour est à la fois une relation réciproque à Dieu et une admiration de la beauté du monde comme œuvre de Dieu. Toute âme porte en soi, d'une façon innée, la norme de la beauté comme harmonie et proportion et c'est cette norme intérieure qui lui permet de saisir à la fois la splendeur du monde et la divinité du signe que la beauté inscrit dans l'univers. La beauté est le sceau de Dieu dans le monde, et cette beauté, comme expression divine, ne peut être appréhendée que par l'amour.

Une nouvelle conception de l'âme se dessine. Elle n'est plus seulement une puissance de connaître mais aussi une puissance imaginative et amoureuse. Par cette dimension d'amour, une possibilité neuve est mise en évidence dans l'activité même de l'âme. Il s'agit de la réciprocité. L'âme, qui est déjà saisie comme la « copule » du monde, c'est-à-dire le lien et la médiation entre le monde intelligible et le monde sensible, devient en outre le lien de la réciprocité. Il s'agit certes de la réciprocité entre

l'âme et Dieu. Aussi bien le christianisme, avec M. Ficin, que le judaïsme italien, avec Léon l'Hébreu, décrivent la relation à Dieu comme une relation intense d'amour (cf. *Dialoghi d'amore*, Rome, 1535). Mais cette perspective religieuse n'est plus une mystique fusionnelle, et, en outre, elle permet d'accéder aux significations et aux contenus existentiels de la vie de l'âme. C'est Spinoza, au XVII^e siècle, qui saura se souvenir de cette intégration du Désir à l'essence même de l'esprit humain.

Mais, pour la Renaissance, le rapport de l'âme à la beauté du monde et à la beauté de l'art est finalement plus important que son rapport à Dieu, fût-il réciproque. Chez Léonard de Vinci, par exemple, la démarche conceptuelle de la connaissance n'est pas séparable de la perception de la beauté. Comme le rappelle E. Cassirer, à propos de Léonard de Vinci, « "l'imagination exacte" de l'artiste domine de très haut les fluctuations chaotiques du sentiment subjectif » et la *vision* au sens strict est à la fois saisie esthétique de la proportion et saisie intellectuelle de la nécessité objective. Comme le montre Paul Valéry dans *L'Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*, il y a ici convergence entre la conscience esthétique du monde et la connaissance mathématique de ce monde et de sa nécessité objective.

Au-delà d'une théorie de la connaissance et d'une théorie de l'art, au-delà même de l'unité fondamentale postulée par Léonard de Vinci entre la connaissance mathématique et perceptive du monde et l'appréhension de la beauté et de la proportion, ce qui nous importe ici est la référence à la puissance créatrice de l'âme. Pour Léonard de Vinci, en effet, la découverte des lois qui ordonnent l'expérience est en même temps, chez l'artiste, une œuvre de création. Et ce qu'il crée est « une seconde nature ».

Mais n'est-ce pas l'amour qui est créateur ? En réalité, les *Sonnets* de Léonard de Vinci s'inspirent explicitement de la théorie de l'amour de M. Ficin. Pour celui-ci, l'amour est le médiateur entre le visible et l'invisible, entre le sensible et l'intelligible, mais, comme médiateur, il est créateur. Par son rapport amoureux à la beauté, l'âme participe à l'élévation du Tout. Elle sauve ainsi la totalité de l'être, comme l'exprime l'œuvre religieuse de Marsile Ficin, se faisant l'écho des idées élaborées par son Académie florentine.

Mais si l'âme accomplit par l'amour et par la création artistique une œuvre salvatrice, il est clair que son activité la plus élevée comporte une signification éthique. Connaissance, amour, création convergent dans l'opération spirituelle de l'âme pour en exprimer la destination éthique.

Et cette destination est mondaine. L'esprit de la Renaissance sait qu'en admirant la beauté et la valeur du monde, il admire par là même la puissance créatrice de l'homme et sa dignité. Écoutons, sous la plume d'un humaniste, la voix même de la Renaissance : « Tout ce que nous voyons là est nôtre, c'est-à-dire humain, parce que produit par les hommes : toutes les maisons, toutes les forteresses [...] tous les édifices de la terre. Nôtres sont les peintures, les sculptures, les arts, les sciences, les sagesse. Nôtres sont toutes les inventions, toute la diversité des langues et les genres littéraires que nous sommes amenés à admirer avec d'autant plus d'enthousiasme et de stupeur que nous en tenons l'usage pour plus nécessaire. » Ces lignes sont extraites d'un ouvrage de Gianozzo Manetti, dont le titre est déjà un manifeste en soi : *De dignitate et excellentia homini* qui date de 1452.

On retrouve la même ardeur et le même enthousiasme légitime chez Pic de la Mirandole (1463-1493) dans un ouvrage au titre lui aussi programmatique : *Oratio de hominis dignitate* (*Discours sur la dignité de l'homme*). Écoutons-le également. Dans une allégorie qui ouvre ce discours, le Demiurge, c'est-à-dire l'Artisan suprême, s'adresse ainsi à l'homme : « Ô Adam, nous ne t'avons donné ni une place déterminée, ni une physiologie propre, ni aucun don particulier, afin que la place, la physiologie, les dons que tu aurais souhaités tu les aies, et tu les possèdes selon tes vœux, selon ta volonté [...] toi

P répas Philosophie

Le public

- Classes préparatoires des grandes écoles
- Premier cycle des études universitaires

L'auteur

Robert Misrahi, ancien professeur des classes préparatoires HEC à Paris, est actuellement professeur émérite de l'université de Paris-I (Panthéon-Sorbonne).

L'ouvrage

À la fois historique et philosophique, cet ouvrage retrace l'émergence progressive d'une conception de la conscience : celle-ci se reconnaît peu à peu et se construit comme un sujet actif et non pas simplement comme un moi passif. L'âge classique saura élaborer des doctrines de la conscience de soi et du sujet, mais ne saura que rarement (avec Spinoza) faire une place au Désir et fonder l'unité du sujet et du moi. C'est à la philosophie existentielle et phénoménologique qu'il appartiendra de décrire l'existence individuelle comme un travail de la conscience sur elle-même, travail qui fait passer l'individu du stade du "moi" (comme sujet et désir spontanés, plus ou moins passifs), au stade de sujet proprement dit (comme existence à la fois désirante, active et réfléchie).

Cette doctrine se déploie comme un savoir précis et s'appuie sur une méthode rigoureuse :

- chaque chapitre se termine par une bibliographie essentielle
- huit de ces chapitres se terminent en outre par un sujet de dissertation, accompagné d'un plan détaillé. Ces "sujets" sont à la fois généraux et historiques : utilisant le savoir déployé dans le chapitre concerné, ils peuvent aisément se libérer des dates et des œuvres;
- un index thématique permet le travail sur les concepts.

ISBN 2-200-01442-2



9 782200 014421

3 7502 04418640 3



BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE

Participant d'une démarche de transmission de fictions ou de savoirs rendus difficiles d'accès par le temps, cette édition numérique redonne vie à une œuvre existant jusqu'alors uniquement sur un support imprimé, conformément à la loi n° 2012-287 du 1^{er} mars 2012 relative à l'exploitation des Livres Indisponibles du XX^e siècle.

Cette édition numérique a été réalisée à partir d'un support physique parfois ancien conservé au sein des collections de la Bibliothèque nationale de France, notamment au titre du dépôt légal. Elle peut donc reproduire, au-delà du texte lui-même, des éléments propres à l'exemplaire qui a servi à la numérisation.

Cette édition numérique a été fabriquée par la société FeniXX au format PDF.

La couverture reproduit celle du livre original conservé au sein des collections de la Bibliothèque nationale de France, notamment au titre du dépôt légal.

*

La société FeniXX diffuse cette édition numérique en accord avec l'éditeur du livre original, qui dispose d'une licence exclusive confiée par la Sofia – Société Française des Intérêts des Auteurs de l'Écrit – dans le cadre de la loi n° 2012-287 du 1^{er} mars 2012.

Avec le soutien du

