La réception cassirérienne de l'humanisme de la Renaissance

Autor(en): **Rudolph, Enno**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne**

Band (Jahr): **- (1997)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **05.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-870408

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

LA RÉCEPTION CASSIRÉRIENNE DE L'HUMANISME DE LA RENAISSANCE[1]

Parmi les philosophes européens, Ernst Cassirer fait partie des rares connaisseurs de la Renaissance qui aient rendu manifeste l'unité de la philosophie de la Renaissance. Ce que Jakob Burkhardt a fait pour l'histoire de l'art, Cassirer l'a complété pour l'histoire de la philosophie : la découverte de la Renaissance comme premier paradigme des Lumières dans l'histoire européenne de l'esprit. Ernst Cassirer l'a démontré dans plusieurs études spécifiques sur des philosophes de la Renaissance — Nicolas de Cues, Ficin, Pic de la Mirandole, Pietro Pomponazzi — et, il a, à la suite de Leibniz et Humboldt, contribué avec ses résultats à justifier la signification constructive de la philosophie de la Renaissance pour la constitution des temps modernes. De plus, Ernst Cassirer et le Cercle de Warburg ont essayé de déduire de la signification culturellement révolutionnaire de la Renaissance un concept de culture actuel.

Introduction

Un important historien américain de la culture — familier de l'œuvre de Cassirer — m'a récemment interrogé sur la signification de Cassirer pour la recherche européenne sur la Renaissance après 1945. Sa question m'a conduit à un bref bilan, bien sûr très unilatéral, que j'aimerais prendre pour point de départ de cette conférence, et dont je résumerais le résultat de la façon suivante : les travaux de Cassirer sont connus tout particulièrement dans le champ de la philosophie italienne de la Renaissance du XVe siècle, et sont considérés avec respect. Cela vaut tant pour ses travaux se rapportant à l'humanisme italien dans le cadre de la littérature de la *dignitas*, que pour ceux qui portent sur Pic de la Mirandole et Marcile Ficin, de même que pour son interprétation de Machiavel. En particulier là où les travaux prudents de Paul Oskar Kristeller

1. Traduit de l'allemand par Christian Berner ; une version allemande sera publié chez Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1997.

— par moments intimement lié au cheminement de Cassirer dans le domaine de la recherche sur la Renaissance aux États-Unis — ont besoin de compléments et de distinctions philosophiques pour donner une vie historique à la catégorie de l'humanisme, on recourt généralement aux travaux de Cassirer sur Pic de la Mirandole et Ficin de même qu'à sa célèbre présentation de la philosophie de la Renaissance publiée sous le titre *Individu et Cosmos*. On constate d'un autre côté que la discussion de l'image cassirerienne de l'image du monde à la Renaissance, de même que la discussion de sa tentative pour découvrir dans cette époque des messages philosophiques originaux et pouvant être reconstruits dans la continuité, se limitent à des renvois occasionnels. On connaît moins le fait que Cassirer fondait d'une manière générale ses travaux sur la thèse de la spécificité de la Renaissance comme époque philosophique et culturelle *sui generis*, et qu'il défendait cette thèse par des moyens empruntés à sa propre théorie de la culture, de sorte qu'on prend rarement la mesure dans laquelle la Renaissance joue, pour la critique cassirérienne de la culture, un rôle paradigmatique.

Dans le dialoque avec l'historien américain de la culture mentionné plus haut, je commentais ce bilan en ajoutant que, dans le cadre du débat que l'on sait avoir été soulevé par Jakob Burckhardt sur la question de savoir si la Renaissance a effectivement existé, Cassirer aurait un rôle essentiel, dans la mesure où les experts comparables qui, avec une compétence suffisante en matière d'histoire des idées et de systématique philosophique, auraient pu remplir le concept de Renaissance avec un contenu sont trop rares. À lui seul, le cadre externe temporel, objet de débat, exige une somme considérable de remise à jour de l'histoire des idées, puisque de l'avis de Cassirer et de Kristeller il s'agit d'une époque que s'étend de 1300 à 1600, c'est-à-dire de Pétrarque à Giordano Bruno. Le rappel du débat sur la question de savoir si la Renaissance a existé ou non a provoqué mon interlocuteur et l'a poussé à s'exclamer : qu'elle ait existé ou non — nous en avons besoin !

I. L'Idealisme humaniste

Les travaux de Cassirer sur des auteurs ou des thèmes de la Renaissance s'étalent sur plusieurs décennies, et, comme le montrent tant ses travaux sur « l'histoire du concept de connaissance »

qu'une série de manuscrits spécialisés, non encore publiés, la Renaissance faisait partie, bien avant la publication d'*Individu et cosmos*, de ses objets de recherche privilégiés. Si on prend par ailleurs au sérieux que Cassirer songe une fois explicitement à étendre l'époque de la Renaissance jusqu'à Leibniz, alors, dès 1902/1903, l'année de la parution de son ouvrage sur Leibniz, une période de réflexion sur l'époque de la Renaissance aurait commencé qui ne se serait à proprement parler achevée qu'avec sa mort : son travail sur Machiavel se trouve dans son dernier ouvrage, *The Myth of the State*, publié de manière posthume.

Parmi les auteurs les plus importants dans lesquels Cassirer met à l'épreuve sa thèse de la spécificité de l'époque de la Renaissance, il faut compter, à côté de son favori, Pic de la Mirandole, et à côté du Cusain, dont il a à proprement parler découvert le rôle de précurseur pour la transformation du christianisme en religion de l'art, le fondateur de la célèbre académie platonicienne de Florence, à savoir Marcile Ficin. Nous savons de lui qu'il a entièrement mis le travail de cette académie, qui lui avait été confiée par les Médicis, au service de la mise en valeur, du commentaire et de l'exploitation pratique de la philosophie platonicienne, et qu'il acquit une importance durable, bien au-delà de sa mort, en donnant une réorientation décisive à la réception de Platon, principalement par sa traduction intégrale des dialogues platoniciens et les commentaires explicites dont il les a assortis. Nous savons en outre que Marcile Ficin se rangeait, dans l'appréciation persistante de l'œuvre de Platon, dans la lignée des chefs de la tradition néoplatonicienne — Plotin, Augustin, Proclus — et qu'il reconnaissait entièrement ces autorités comme des modèles de sa propre actualisation de la philosophie platonicienne. Ce fait indéniable conduisit, dans la recherche ficinienne, à la perpétuelle reconduction d'une image de Ficin reposant sur la conception suivant laquelle Ficin était au fond un néoplatonicien orthodoxe, voire le représentant du néoplatonisme à la Renaissance. Parallèlement à Cassirer, Paul Kristeller avait su remettre en question cette image à l'aide d'arguments puissants dans une série de travaux toutefois peu populaires. Afin de parvenir aux contours authentiques du platonisme ficinien, il ne suffit pas de tenir compte de ses travaux spécifiques sur des catégories fondamentales de la philosophie platonicienne, comme l'amour ou l'âme ; et l'herméneute critique ne peut pas non plus se satisfaire simplement des professions de foi en faveur de la tradition néoplatonicienne,

comme les a faites à plusieurs reprises Marcile Ficin. Son travail de commentaire des dialogues de Platon joue un rôle particulier pour compléter le platonisme ficinien à la Renaissance, et les infléchissements dans ses traductions, qui nous permettent de reconnaître quels textes platoniciens il privilégiait et quels textes il plaçait après, correspondent immédiatement à ces commentaires. Nous découvrons alors de nouveaux modes de lecture et trouvons une sélection dans l'œuvre de Platon qui ont conduit à un net déplacement par rapport aux anciennes autorités néoplatoniciennes.

J'aimerais souligner deux caractéristiques de ces déplacements d'accent qui étaient décisifs et novateurs pour le platonisme qui, à la suite de Ficin, se sont effectivement imposés à la Renaissance, parce qu'ils comptent parmi les matériaux qui forment fondamentalement l'image cassirérienne de l'humanisme de la Renaissance.

À la différence et en opposition effective, bien que non explicite, au *mainstream* de la tradition néoplatonicienne, Ficin déclara la méthode dialectique, telle que Platon l'avait avant tout développée dans le *Philèbe*, comme étant le cœur méthodologique de toute sa philosophie. Il défendit cette méthode comme étant le message platonicien de l'impossibilité de séparer, voire de la dépendance réciproque, pour ne pas dire de la complémentarité de l'ascension de notre âme vers le savoir idéel — les Idées ou les universaux — et du mouvement descendant vers la multiplicité concrète du monde visible. Dans cette interprétation de la réciprocité dialectique par Marcile Ficin se trouve parfois même l'allusion à une finalité : le mouvement ascendant est là pour le mouvement descendant. Ainsi était projetée une image de Platon qui ne le prenait pas pour le théoricien de l'ascension vers le monde des Idées, pour l'apologète unilatéral de l'ascension et du dualisme entre la vérité idéale et l'illusion des sens. Nous acquérons une image de Platon comme enseignant la dignité ontologique propre du monde sensible, dont la visée pédagogique consiste à reconnaître dans l'apparent chaos de la multiplicité du monde sensible un ordre, une harmonie : l'idéalisme platonicien est compris comme instruction pour comprendre le monde sensible et *se comprendre dans* le monde sensible. D'autres dialogues de Platon que ceux qui ont été privilégiés par les autorités néoplatoniciennes de l'Antiquité tardive ont pour cela dû être favorisés et interprétés dans le détail. Le commentaire du *Philèbe* est le document le plus important de cette nouvelle lecture de Platon dans le platonisme de la Renaissance de Marcile Ficin. Un

élément essentiel de cette nouvelle lecture consistait par ailleurs à interpréter le *Timée*, dialogue canonisé par l'ancienne académie platonicienne d'Athènes, moins comme une cosmologie autonome que comme une métaphore, qui démontre méthodiquement comment il convient de reconnaître l'idéal dans le monde des sens sans devoir se séparer du monde sensible au moyen d'une forme quelconque de fuite du monde ou de transcendance de l'âme. Le document majeur pour ce rôle du *Timée* est l'interprétation, toujours actuelle depuis Marcile Ficin, de la philosophie platonicienne du temps. Avec sa thèse sur le temps comme copie éternelle de l'Un éternel, Platon aurait compris pour ainsi dire le temps comme l'unité déployée, comme continuum processuel et non comme la structure du monde sensible déchiré, donc comme l'illusion par opposition à l'Un éternel. Platon enseignerait non pas le retour à l'Un sur le chemin d'un délaissement du temps, mais une juste compréhension du temps : non pas comme déchirement, mais comme continuité, de même que l'accomplissement de la vie d'un être vivant renferme toute la concentration de la vie en chacun de ses moments et est ainsi en même temps immédiatement relié à chacun des autres moments de la vie. Platon devient le philosophe de l'apologie de l'immanence.

La naissance de l'intérêt porté à sa philosophie politique était cependant plus importante encore pour la nouvelle lecture du Platon grec. Tant dans le néoplatonisme que dans le Moyen-Âge chrétien, elle ne suscitait presque aucun intérêt. Les commentaires de la philosophie platonicienne par Ficin documentent une étude constante de Platon comme fondateur d'une philosophie politique où l'organisation de la vie commune en société, la *polis*, devenait le modèle de la possibilité d'une vie vertueuse parce qu'elle reposait sur l'idéal de la garantie de justice pour chaque citoyen. L'intérêt porté à la cosmologie platonicienne était mis au service de l'intérêt porté à la philosophie politique platonicienne[2]. Mais celui qui veut une *polis*, celui qui veut organiser sa vie de manière sensée comme vie historique et comme vie configurant l'histoire et ne recherche pas une fuite néoplatonicienne ou augustinienne du monde, celui-là recherche au contraire l'histoire universelle.

---

2. Enno RUDOLPH, «Die Krise des Platonismus in der Renaissancephilosophie», in E. Rudolph (ed.), *Polis und Kosmos. Studien zur politischen Philosophie und Naturtheorie Platons*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, p. 108-22.

C'est le mérite durable de Cassirer que d'avoir reconnu dans les éléments novateurs du platonisme ficinien le document du «*unconscious criticism*» de toute une école — l'École de Florence — et de reconstruire à partir de cette amorce nouvelle la réception ultérieure de Platon, telle qu'elle a été rendue possible et initiée par le travail de traduction et de commentaire de Marcile Ficin. Cassirer nous montre ainsi qu'il s'agissait moins chez Ficin d'une appropriation nouvelle ou même d'une appropriation chrétienne orthodoxe du platonisme, mais *de facto* et pour ainsi dire en sous-main d'une platonisation du christianisme. Cassirer insiste expressément sur le fait que Ficin n'était en rien un révolutionnaire, qu'au contraire il cherchait à fonder quelque chose comme une «*philosophia pia*», bien qu'il fondait en réalité un « socratisme chrétien » dont la marque distinctive consistait à reconnaître le sens du message chrétien de l'immortalité de l'âme comme étant le sens de la conduite socratique de la vie : l'immortalité comme métaphore de la priorité de la vie par rapport à la mort, l'immortalité comme métaphore d'une vie qui se déroule suivant le principe du droit à la conservation de la vie et de l'intensité indivisible (individuelle) de la vie en chacun de ses instants.

Cassirer met clairement en évidence qu'(avec cette position), Ficin adopte une position médiane entre d'un côté l'ami plus radical de ses disciples, Pic de la Mirandole, et de l'autre son grand précurseur, Nicolas de Cues. Cassirer raconte pourtant une histoire analogue concernant le Cusain. Il aurait fait du théologème traditionnel de l'homme à l'image de Dieu un anthropologème décisif pour le développement philosophique de la Renaissance, ayant certainement vu dans cette interprétation une *interpretatio christiana*, mais ayant *de facto* déjà amorcé ici une platonisation du christianisme. Nous savons que pour le Cusain la question de l'interprétation de l'homme à l'image de Dieu est au centre de ses réflexions. Cassirer montre que le Cusain recourait en cela à une compréhension de l'activité créatrice divine en tant qu'art, au rôle de Dieu comme artiste et à l'essence de Dieu comme activité artistique. De cette manière, il parvenait, pour lui de manière concluante, à la thèse suivant laquelle la ressemblance à Dieu bien comprise ne pouvait pas relever d'une propriété substantielle de l'homme, dont il pourrait peut-être prendre connaissance, mais qui n'aurait rien en commun avec l'essence de l'art de Dieu ; il doit bien plutôt s'agir d'une ressemblance avec l'art de Dieu. L'essence de Dieu est art (Dieu le créateur ne privilégie pas les juges ou les sauveurs). À propos de cette idée, Cassirer introduit

l'expression de la « correspondance dynamique[3] »et la justifie par des passages impressionnants du *Liber de mente* du Cusain où ce dernier déclare qu'une véritable copie exacte ne pourrait être la copie la plus réussie, mais morte, mais au contraire l'image qui peut encore se développer, qui au moyen d'un processus encore à venir peut devenir de plus en plus semblable à l'image modèle. De manière dynamique, la distance qui sépare Dieu et l'homme est progressivement réduite, l'idée de la divinité de l'homme au moyen de la pratique est énoncée *de facto*, et même une hérésie latente se fait jour, car comment cette thèse peut-elle être défendue contre les mots du serpent au paradis : *eritis sicut deus*.

C'est dans ce cadre que Cassirer intègre en général la doctrine cusaine de la relation entre le Dieu créateur et le monde, doctrine qui nous est familière au moyen du couple conceptuel de la «*complicatio*» et de l'«*explicatio*». Cassirer fait remarquer à quel point le modèle platonicien de l'unité et de la multiplicité (dans le sens invoqué) a parrainé le Cusain. De manière plus prononcée encore qu'on le voit chez Ficin, Nicolas de Cues interprète l'unité platonicienne comme une unité en elle-même complexe, qui n'existe en tout état de cause qu'en tant que multiplicité. Au regard de la théorie du temps (évoquée) dans le *Timée* cela signifierait que ladite éternité n'existe qu'en tant que temporalité. De cette manière, il faut entendre unité et multiplicité *de façon complémentaire et non pas de façon dualiste*. Celui qui interprète l'unité comme une unité structurée d'une telle complexité, se déployant temporellement, tout comme la biographie d'un être vivant, a rompu avec une compréhension substantialiste de l'*aeternitas*. Platon, l'éducateur, nous apprend une fois encore comment nous pouvons reconnaître une unité dans la diversité temporelle de l'être visible ou, pour le dire avec le Cusain, comment nous devons comprendre le cosmos comme un déploiement de l'unité divine. Et dans son œuvre *De visione dei,* Nicolas de Cues tire finalement des conséquences de cette interprétation personnelle de la relation de l'unité à la multiplicité, conséquences à la signification tant

---

3. Ernst CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, (1927), Darmstadt : 1962, p. 72 sq., sera abrégé en *IKR* dans les citations ultérieures ; aussi Enno RUDOLPH, «Die Entdeckung des Individuums in der Philosophie der Renaissance», in S. Vietta (ed.), *Romantik und Renaissance. Die Rezeption der italienischen Renaissance in der deutschen Romantik*, Stuttgart-Weimar : Metzler Verlag, 1993, p. 15-32, ici p. 22 sq.

anthropologique qu'esthétique auxquelles Cassirer renvoie régulièrement à titre de modèle pour l'ensemble de la philosophie de la Renaissance. L'être divin, l'Un, ne saurait être saisi et perçu autrement qu'à travers des points de vue individuels infiniment divers, il ne peut être connu que dans ce déploiement de nombreuses perspectives, car c'est là sa seule façon d'exister. Dieu, dont la vision (*visio*) lui est identique, se présente comme cosmos, et le monde, conclut Cassirer, peut, au sens du Cusain, être compris comme *symbole de Dieu*[4].

En proposant de telles interprétations, Cassirer applique de manière rigoureuse son propre concept de symbole, comparable avec son interprétation de la liberté de l'art comme symbole de la moralité chez Pic de la Mirandole. Ce qui est symbolisé est présent dans le symbole — comme en général le concept du symbole chez Cassirer serait seulement compris adéquatement, si on l'interprète comme « signe sans abréviation ». Le sens qu'il y a à parler de Dieu ressortirait de la nécessité d'interpréter la multiplicité des perspectives sur le monde comme des perspectives sur le monde un — un peu comme si les organes d'un organisme renvoyaient à l'unité de cet organisme. Cassirer décrit parfois les symboles mêmes comme des « organes de la réalité[5] » Le connaisseur de Leibniz comprend mieux alors pourquoi Cassirer voyait encore en Leibniz un dernier philosophe de la Renaissance. Le concept, forgé plus tard, après Nicolas de Cues, de l'individu artiste, tel que Pic de la Mirandole l'a déclaré comme paradigme anthropologique de l'idéal de la dignité humaine, trouve ici son précurseur religieux. Et la radicalité de cette perspective religieuse gagne encore en clarté lorsque l'on tient compte du fait que le Cusain a effectivement dérivé une théorie provisoire de l'individualité personnelle décrite au moyen du concept de « microcosme » de cette idée de la diversité perspectiviste comme mode d'existence de l'unité elle-même. Nous, les hommes, serions des *micricosmoi* individuels, dans lequel chacun symbolise de façon inaliénable l'unité, et Cassirer parvient à montrer comment précisément cette idée relie la conception platonicienne de l'unité *comme* multiplicité et la conception leibnizienne des « substances individuelles »

---

4. *IKR*, p. 38.

5. Ernst CASSIRER, *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen* (1925), in Ernst CASSIRER, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965, p. 71-167, ici p. 79.

comme éléments de l'univers. Cassirer rapproche davantage encore ce Cusain d'un platonisme dont la réception n'est pas néoplatonicienne en renvoyant à la manière conséquente dont Nicolas de Cues utilise en la matière la théorie platonicienne de la participation des choses sensibles aux Idées, la théorie de la «*méthexis*». Participation signifie liaison ; participation signifie chercher et trouver l'un dans l'autre et désigne en ce sens tout le contraire de l'abîme ontologique entre le monde idéal et le monde sensible que la tradition grecque a à l'esprit dans le concept de «*chorismos*». Cette unité où sont intégrés l'idéal et le réel est finalement illustrée par la figure du Christ. *De facto* la christologie est mise au service de l'anthropologie du microcosme, le Christ devient la métaphore de la *méthexis* homme-dieu, une christologie sécularisée de l'image originelle s'esquisse, et Cassirer fait remarquer que Nicolas de Cues a exprimé des idées pour lesquelles, après lui et son époque, des hommes furent persécutés[6]. On peut trouver des traces de cette image originelle de la christologie sécularisée jusque dans l'œuvre de Friedrich Schleiermacher. Ces traces apportent aussi à ce philosophe et théologien de l'époque moderne tardive une critique persistante et un rejet de la part des orthodoxes[7].

L'expression centrale pour le Cusain, le « microcosme individuel », connaît plus tard une radicalisation insoupçonnée lorsque, dans le cadre de l'École de Padoue, — et là alors en se référant de manière compétente à la théorie aristotélicienne et non pas à la théorie platonicienne de l'âme — la mortalité de l'âme humaine a été défendue comme preuve, autorisée par Aristote, de la finitude de l'existence humaine. Ce point de vue est lié à une compréhension de la personne humaine comme étant une unité indivisible de l'âme et du corps, comme existence temporelle et figure à chaque fois individuellement différente de la liaison de la forme de l'âme et de la corporéité. L'un des maîtres les plus importants de cette nouvelle lecture révolutionnaire d'Aristote, Pietro Pomponazzi, use expressément du terme cusain de « microcosme » afin d'illustrer cette laison entre la finitude et l'individualité d'un côté et, de l'autre, la mortalité de l'âme[8]. C'est

---

6. *IKR*, p. 38.

7. Ernst CASSIRER, *Philosophie der sybolischen Formen. II. Das mythische Denken*, Berlin : Bruno Cassirer Verlag, 1925, p. 318 sq., et *IKR*, p. 32.

8. Pietro POMPONAZZI, *Tractatus de immortalitate animae*, Burkhard Mojsisch (tr. et ed., lat./all.), Hamburg : Felix Meiner Verlag, 1990, p. 390.

ce médecin parmi les philosophes de l'aristotélisme de la célèbre École de Padoue qui s'intéressa au psychologue Aristote, au biologiste auteur du *De anima.* Cassirer constate à juste titre que le scientifique Aristote, qui étudie la nature, a été remis à l'honneur, et cela en corrigeant une interprétation d'Aristote unilatéralement orientée sur la métaphysique[9]. Pomponazzi était un répresentant typique de la «*curiositas*» moderne de la Renaissance.

Cassirer nous montre comment, du Cusain à Pomponazzi, une philosophie de l'immanentisme apparaît, que l'on peut définir avec les caractéristiques de l'«immanence du bonheur», de la «mortalité de l'âme» et de l'«individualité de la personne humaine». La riche littérature de l'époque, qui s'est avec persévérance attachée au concept de la dignité humaine, — celle qu'on appelle la littérature de la *dignitas* — rattachait dans sa théorie de la dignité de l'homme cette compréhension de l'intégrité individuelle de la personne à la ressemblance à l'image de Dieu entendue comme «correspondance dynamique». Elle y voyait une assurance, donnée par Dieu à l'homme, de pouvoir configurer de manière autonome la pratique de son existence, d'en prendre lui-même la responsabilité et de rejeter ainsi du monde l'idée de théodicée. L'individu, son droit au *suum cuique*, pour le dire en termes platoniciens, sert de norme à la société ; mais ce n'est pas la société, et encore moins la société eschatologique idéale, qui sert de norme à la dignité humaine de l'individu. Dans ce processus d'accession à la majorité Cassirer voit la préparation de l'idée d'émancipation à laquelle se rattachèrent, suivant leur matière, les postulats d'autonomie de la philosophie pratique des Lumières du XVIIIe siècle, postulats qui à leur tour peuvent cependant servir de critère et de miroir pour ce nouvel essor de l'accession à la majorité de l'homme. Les Lumières, qui se comprennent comme «la sortie de l'homme de la minorité dont il est lui-même responsable», rattachent même la validité et l'aptitude de cette thèse pour une transformation de l'histoire, conforme à l'intérêt du progrès libéral, à une image de la personne individuelle qui est ici directrice. Tout dépend du fait de savoir si l'homme est à prendre d'abord ici à titre de microcosme unique ou à titre d'exemplaire d'un animal rationnel idéal. Au regard de notre possibilité de

---

9. *IKR*, p. 148; voir aussi Enno RUDOLPH : «La Résurgence de l'aristotélisme de la Renaissance dans la philosophie politique de Cassirer», *Revue de Métaphysique et de Morale,* 97 (1992), p. 479-90, ici p. 486 sq.

comparer entre eux les concepts de la dignité de l'homme à la Renaissance et à l'époque des Lumières, cette alternative est décisive. L'importance de Cassirer pour l'interprétation de l'humanisme de la Renaissance comme première *Aufklärung* tient à la préparation de cette alternative.

II. Le Réalisme politique de la philosophie de la Renaissance

Cassirer n'a pas seulement redécouvert la prétention morale des variantes de la théorie de la dignité humaine de l'humanisme de la Renaissance. Il est également devenu, par une interprétation personnelle de la philosophie politique de Machiavel, l'apologète d'une compréhension spécifique du réalisme politique, tel que Fichte en fit l'éloge à propos de Machiavel, et que Cassirer utilise de fait comme un correctif au rêve romantique d'une *cosmopolis* qui doit faire confiance à l'accord heureux de l'autonomie illimitée des individus, sans réfléchir à la divergence entre l'autonomie individualiste et la nécessaire organisation des interactions entre les hommes. Il y a trois caractéristiques qui rendent à nouveau remarquable l'interprétation de Machiavel par Cassirer, en particulier au regard de la complétude de sa reconstruction de l'humanisme de la Renaissance :

— Cassirer nous présente un Machiavel dont l'analyse du concept politique de pouvoir peut être lu tant comme un complément que comme un correctif de l'individualisme humaniste au sens de l'idée du microcosme personnel du Cusain à Pomponazzi.
— Il plaide en outre en faveur d'un Machiavel à lire de façon synoptique, dont l'ouvrage *Le Prince* entretient une tension particulière, féconde, toujours discutée par la recherche sur Machiavel, avec l'autre ouvrage, les *Discours sur la première décade de Tite-Live,* texte qui, dans son contenu, relativise l'analyse, présentée par *Le Prince*, de la rigueur fondamentalement immorale des stratégies réussies de conservation du pouvoir au moyen d'une défense tout aussi vigoureuse de l'idée du républicanisme.
— En la personne de Machiavel, Cassirer nous présente finalement un premier théoricien des théories modernes de l'État, qu'il présente comme un miroir à sa propre époque, à savoir celle des totalitarismes en Europe, de la même manière que Machiavel avait réalisé *Le Prince* en suivant le paradigme du miroir du prince.

1.

Concernant le premier point. Le chercheur munichois en matière de Renaissance, Stephan Otto, attire l'attention sur un manque de l'humanisme de la Renaissance qui saute particulièrement aux yeux lorsqu'on compare la compréhension de la liberté par Machiavel d'un côté et celle de son contemporain et compatriote Pic de la Mirandole de l'autre[10]. Ce manque tiendrait à l'absence de développement d'une éthique comme instruction pour orienter la pratique de l'individu, que l'humanisme de la Renaissance a déclaré comme cœur de l'essence de l'homme, et qui connaît une tension qui exige d'être résolue au regard de la thèse aristotélicienne, relative à la construction de la *polis*, présentant l'homme comme *zoon politikon*. C'est précisément dans ce vide moral que le machiavélisme se serait introduit avec succès. De nombreux éléments vont dans le sens de cette observation. La confiance pathétique dans la compétence de la philosophie grecque comme donnée actuelle de l'image du monde à l'époque de la Renaissance impliquait une confiance en la force et la validité de la théorie antique des vertus tant de Platon que d'Aristote, précisément lorqu'on les fait valoir comme les interprètes légitimes de l'éthique chrétienne de l'amour et de sa tendance eschatologique à la consolation. Ce n'est qu'à demi-mot que l'idée ficinienne d'une *vita socratica*, par exemple, posait la question d'une éthique soutenant et capable d'orienter cette *vita*, au sens de la théorie platonicienne de la justice, bien qu'il louait précisément cette dernière pour avoir mis en relation un idéal du droit naturel et le quotidien de la pratique politique. Et l'individu de Pic de la Mirandole — présenté suivant sa définition de manière encore plus radicale que par Ficin ou Nicolas de Cues — reste plus encore abandonné à lui-même et court le risque de perdre le don de sa liberté voulue par Dieu. Pic de la Mirandole laissa le créateur lui-même énoncer une mise en garde correspondante et l'adresser à Adam, en lui faisant dire qu'Adam est responsable de sa liberté ; en cas de réussite il pourrait devenir comme Dieu, en se recréant comme Dieu créa le monde, en cas d'échec cependant

---

10. Par exemple Wolfgang KERSTING, *Niccolo Machiavelli*, München : Beck Verlag, 1988, p. 31, Enno RUDOLPH : «Aut Caesar aut Nihil ? Das politische Individuum in Machiavellis Logik der Macht», in G. Boehm, E. Rudolph (ed.), *Individuum. Probleme der Individualität in Kunst, Philosophie und Wissenschaft*, Stuttgart : Klett-Cotta, 1994, p. 68-85, ici p. 76 sq.

il pourrait se perdre et mettre ainsi en jeu son humanité[11]. Dans l'humanisme de la Renaissance il n'y a pas de réponse à la question de savoir ce qui est permis et ce qui ne l'est pas dans ce vaste espace de liberté. L'idée, si bien intentionnée d'un point de vue humaniste, de l'usage autonome de la liberté engageant une responsabilité personnelle illimitée est tout à fait interprétable comme légitimation de la perception de cette liberté au moyen de l'exercice du pouvoir. Il faudrait parler ici de l'art du pouvoir, que Machiavel interprète comme l'image spéculaire, devenue effectivement efficace et politiquement virulente, d'un message perverti de la puissance de l'art. Vue ainsi, la fascination exercée par Machiavel sur Shakespeare, le poète de la relation entre la perversion du pouvoir et l'imposture de la liberté, n'est pas étonnante.

2.

En faveur de la thèse suivant laquelle Machiavel n'aurait pas voulu défendre l'immoralisme du pouvoir, mais le dévoiler comme la logique immanente de la prise de pouvoir, de l'usage et de la conservation du pouvoir, plaide surtout la lecture de l'autre ouvrage essentiel mentionné de Machiavel, la lecture des *Discorsi*. Cassirer l'intègre dans toute son extension dans sa lecture de Machiavel. Cette lecture nous montre un Machiavel qui apparaît comme défenseur du droit du peuple face au prince et même comme défenseur de la sagesse du peuple surpassant celle du prince, tout ceci étant toutefois présenté sous la forme d'un commentaire de la décade de l'histoire romaine sous Tite-Live. Des passages des *Discorsi* peuvent même être reçus comme des appels cachés à la résistance contre la tyrannie, et c'est précisément de la logique de la tyrannie qu'il s'agit dans *Le Prince,* où César Borgia et d'autres sont présentés à titre d'exemples d'application virtuose de la logique du pouvoir. Cassirer résume sa conception de ce Machiavel à lire de manière synoptique en disant que Machiavel n'aurait pas été machiavélien. On trouve effectivement de nombreuses traces dans *Le Prince* qui exigent du prince d'orienter en dernier ressort la fin, qui justifie les moyens, vers le bien du peuple et de sauvegarder par là la juste mesure. Machiavel n'était pas machiavélien, il était un réaliste politique, tel que le louait Fichte et non pas au sens où voulait le combattre

---

11. Pico DELLA MIRANDOLA, *Oratio de hominis dignitate*, A. Buck (tr. et intro.), lat./all., Hamburg : Felix Meiner Verlag, 1990, p. 6.

Frédéric le Grand. Cassirer voit en lui et dans sa dialectique entre d'un côté la logique du pouvoir et de l'autre l'idéal du républicanisme, un auteur au moyen duquel une réponse à la question restée ouverte de la dimension éthique de la liberté nouvellement découverte par la Renaissance peut être formulée, certes une réponse immédiatement politique et non pas une réponse relevant de la philosophie morale. Comme forme extérieure de l'espace politiquement conditionné de la liberté, à laquelle pensaient les humanistes, on pourrait désigner la république réalisée. Machiavel voyait du reste dans la concurrence des tyrans en Italie un danger, à savoir celui de la fixation du type d'usage du pouvoir au sens d'un César Borgia qui ne pouvait que mettre en péril l'unité de l'Italie dont rêvait Machiavel. Son engagement bien connu en faveur de cette unité peut être lu comme la lutte pour une configuration politique de l'Italie au moyen de laquelle la tyrannie des cités-États pourrait être surmontée. La configuration alternative est conjurée par les modèles historiques du même pays — l'ancienne Rome — c'est là qu'est la finesse des *Discorsi*, à savoir de ramener l'identité de l'Italie à l'ancienne Rome. Le thème renaissant de la correction du présent par l'Antiquité est évident.

Le réalisme de Machiavel consiste par ailleurs dans la compréhension que seul le combat politique conduit à une politique meilleure, mais non la tour d'ivoire. Dans cette dernière, on élabore des utopies qui ne transforment pas le monde. Il s'agit d'élaborer des analyses qui transforment le monde.

3.

La théorie de Machiavel a transformé le monde. C'est là précisément ce que montre Cassirer au moyen de la généalogie où Machiavel est un élément décisif. Il s'agit de la généalogie des systèmes totalitaires, et Cassirer se révèle être, avec son dernier ouvrage, *Le Mythe de l'État*, un héritier de Machiavel qu'il défend, en s'appuyant sur la lecture synoptique développée plus haut, contre l'imputation d'être un créateur intellectuel des totalitarismes modernes. En revanche il en dégage d'autres, aussi et précisément en se fondant sur une exégèse détaillée de la philosophie du droit et de l'État de Hegel[12].

---

12. Ernst CASSIRER, *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*, Frankfurt a.M. : Fischer Taschenbücher Verlag, 1988, p. 357 sq.

Cassirer met à l'épreuve son analyse de la conception de Machiavel en suivant le style de Machiavel lui-même, en présentant sa généalogie à sa propre époque comme un miroir. En même temps, il livre une « contre-épreuve quant au résultat » de la théorie de la culture de la philosophie des formes symboliques, apparemment poitiquement neutre, contre-épreuve politiquement signifiante. Dans *Le Mythe de l'État* il est revenu immédiatement aux résultats de la philosophie des formes symboliques dans la mesure où, là-bas déjà, il avait caractérisé la forme culturelle du mythe comme étant un phénomène ambivalent. Cette ambivalence consistait dans la capacité de la pensée mythique de venir à bout de la diversité variée du monde ambiant et du monde de manière également variée au moyen d'interprétations attachées à l'intuition sensible et surtout dépendantes de l'intuition. Le polythéisme des mythes en est le document. De l'autre côté, les mythes étaient redevables de la capacité immédiate de la pensée dépendant de l'intuition à être fascinée et de la capacité non encore développée à la distance réfléchie au regard de l'intuition. Cette ambivalence semble être *culturellement héritée* — c'est ainsi qu'on peut lire la thèse de Cassirer — et des idéologies politiques peuvent faire un usage réussi de cet héritage en créant de nouveaux mythes. Ce qui explique, pour Cassirer, la capacité de l'homme moderne, de l'*homo faber*, à être fasciné par la magie politique et par la justification idéologique, par exemple sous la forme de mythologies de l'État ou de mythologies du peuple. Il est décisif pour la théorie cassirérienne du symbole, qu'il estime que les deux, tant la liberté du mythe que l'utilisation de mythes, sont des moyens du pouvoir, l'expression de la force constitutive de la culture de la liberté humaine.

Au regard de Machiavel, cela signifierait que tant César Borgia que le républicanisme sont les symboles d'une seule et même liberté humaine. La théorie du symbole, la réception de la Renaissance et la philosophie politique de Cassirer sont dans la lignée d'un message unitaire sur le caractère arbitraire de la liberté humaine. La « pathologie de l'État moderne », que Cassirer pouvait précisément présenter grâce à son exploitation du machiavélisme comme phénomène de la Renaissance, n'est pas à comprendre comme un document pour fonder un pessimisme culturel, mais bien plutôt comme une leçon sur *la manière* dont on pourrait apprendre quelque chose de l'histoire.

Enno RUDOLPH