

L'humanisme historique occidental

Salvatore Puledda

Interprétations de l'humanisme

1 - Le retour aux Anciens et l'idéal de « l'humanitas »

L'humanisme¹ de la Renaissance se développe durant une période qui va approximativement de la deuxième moitié du XIV^e siècle à la fin du XVI^e siècle. Pour l'Italie, et de façon générale pour l'Europe, il s'agit là d'une période d'extraordinaire accélération historique, au cours de laquelle les événements se succèdent à un rythme soutenu, donnant lieu à des transformations politiques et spirituelles radicales.

Les historiens se sont souvent demandé si la culture de l'humanisme représentait une rupture radicale par rapport à l'époque médiévale ou si, au contraire, son apparition ne devait être comprise comme le point d'arrivée d'un processus de développement et de maturation de questions philosophiques, religieuses, sociales, économiques, etc., qui s'étaient déjà manifestées durant le bas Moyen Age. Il ne fait pas de doute que l'on peut fournir de nombreux arguments valables pour soutenir chacune de ces interprétations. Mais quel que soit le choix adopté, aucune reconstruction historique ne peut faire abstraction de l'image que les protagonistes de cette époque avaient de leur temps et de l'image qu'ils attribuaient à leur œuvre. En tout cas, il ne plane aucun doute sur ce point car l'évaluation est unanime. Toutes les grandes figures humanistes considèrent en effet leur époque comme étant spéciale, une époque où l'humanité, après le long sommeil du Moyen Age barbare, retourne à ses origines, passe par une « renaissance », dans le sens de la tradition mystique, c'est-à-dire par une « seconde naissance », un renouvellement total grâce auquel on recouvre la force et l'élan que l'on ne peut trouver que dans « les débuts ». Pour la culture de l'humanisme, il ne s'agit donc pas de développer et de concrétiser les réalisations de l'époque précédente, mais de construire un monde et une humanité complètement renouvelés, ce qui, d'après l'image de la « renaissance », n'est possible que grâce à la mort, à la disparition du

¹ Le terme « humanisme » est relativement récent puisqu'il a été introduit (comme *humanismus*) par le pédagogue allemand F. J. Niethammer, au début du XIX^e siècle, pour indiquer l'importance attribuée aux disciplines littéraires fondées sur le grec et le latin dans les études secondaires. Le mot latin *humanista*, quant à lui, fait son apparition en Italie dans la première moitié du XVI^e siècle, avec le sens de lettré qui se consacre aux *studia humanitatis*. Cf. P.O. Kristeller, *Renaissance thought and its sources*, New York, 1979, p. 21-22.

monde et de l'homme médiéval. Pour le Moyen Age chrétien, la terre est le lieu du péché et de la souffrance, une vallée de larmes où l'humanité a été précipitée à cause d'Adam et que l'on veut fuir. L'homme en soi n'est rien : ses désirs mondains ne sont que folie et orgueil, ses œuvres ne sont que poussière. L'homme ne peut aspirer qu'au pardon d'un Dieu infiniment lointain dans sa perfection et sa transcendance, qui accorde sa grâce selon des desseins impénétrables.

La conception de l'histoire et l'image de l'univers reflètent cette vision théologique. L'histoire n'est pas mémoire d'hommes, de peuples, de civilisations, mais un chemin d'expiation qui mène du péché originel à la Rédemption. À l'extrême limite du futur aura lieu le jugement terrible de Dieu, précédé par les épouvantables prodiges de l'Apocalypse. La terre, immobile et centre de l'univers selon la théorie de Ptolémée, est entourée par les sphères des ciels planétaires et des étoiles fixes qui tournent sous l'impulsion des puissances angéliques. Le ciel suprême, l'empyrée, est la résidence de Dieu, moteur immobile qui anime tout.

De son côté, l'organisation sociale correspond à cette vision cosmologique fermée et hiérarchique : les classes nobles et les classes subalternes des bourgeois et des serfs sont rigoureusement séparées et se perpétuent de génération en génération. Au sommet de la pyramide du pouvoir se trouvent les deux guides du peuple chrétien, le pape et l'empereur, parfois alliés mais plus souvent opposés dans de dures luttes pour la souveraineté. L'activité économique suit ce même schéma général. Au Moyen Age, du moins jusqu'au XIe siècle, l'économie constitue un système clos car elle est fondée sur la consommation sur place du produit.

La culture de l'humanisme rejette totalement cette conception médiévale et prend comme modèle, dans son effort pour ériger une humanité et un monde complètement renouvelés, la civilisation classique gréco-romaine. Le retour au début, la « renaissance », est donc un retour aux Anciens, une façon de se rapporter à l'expérience d'une civilisation à laquelle sont attribuées ces potentialités originelles de l'humanité que le Moyen Age chrétien avait détruites ou oubliées.

À ses débuts, l'humanisme se manifeste surtout comme un phénomène littéraire centré sur la découverte de la culture classique. C'est avec Pétrarque que commence la recherche des œuvres des auteurs de l'Antiquité, oubliées dans les bibliothèques des couvents. Un siècle après Pétrarque, la connaissance du monde latin est au moins dix fois supérieure à ce qu'on avait appris en un millénaire. L'arrivée en Italie de nombreux savants byzantins – d'abord à l'occasion du Concile de Florence (1439), qui devait garantir la réunification de l'Église orthodoxe et de l'Église romaine, et après la chute de Constantinople (1453) – relance en Occident la connaissance du grec.

La littérature gréco-latine, que l'on redécouvre, semble surtout tournée vers la vie sur terre. Il s'agit d'une littérature qui parle des hommes de ce monde, radicalement différente de la littérature chrétienne des textes sacrés, des pères de l'Église, des savants du Moyen Age, où Dieu et la vie

dans l'au-delà sont au centre de tous les intérêts. Et c'est justement de cette opposition entre les *humanae litterae* et les *divinae litterae* que naît le renouvellement culturel réalisé par l'humanisme.

Cependant, la découverte des textes de l'Antiquité n'aurait pas été très fructueuse si la société européenne n'avait pas été capable de regarder d'un œil différent et avec un nouveau de curiosité ces témoignages du monde antique. En effet, les humanistes font preuve d'une attitude tout à fait nouvelle face aux œuvres littéraires retrouvées.

Tout d'abord il y a l'amour pour le texte, dont on cherche à restituer la forme originelle et qu'il faut libérer des interpolations et des déformations que des générations de clercs y avaient introduites pour l'adapter à une vision chrétienne. La grande découverte liée à cette recherche (et qui va de pair avec la découverte de la perspective optique en peinture) est la perspective historique : le texte ancien fidèlement rétabli permet de comprendre à quel point le monde gréco-latin et le monde chrétien sont inconciliables. La reconnaissance de la différence entre passé et présent devient donc, chez l'humaniste, compréhension du flux de l'histoire que l'optique médiévale avait annulé.

D'autre part, les œuvres de l'Antiquité, redécouvertes, mettent en exergue une extraordinaire variété de personnalités fortes, énergiques, tendues vers l'action, sans mépris pour le monde ni désir de le fuir, mais qui vivent dans la société humaine et luttent à l'intérieur même de cette société pour construire leur propre destin. Ces individus deviennent des modèles car leur façon de vivre semble plus adaptée aux besoins et aux aspirations d'une société en forte croissance qui ressent de façon aiguë le besoin de préparer de nouvelles formes d'organisation de la vie civile et d'inventer de nouveaux instruments pour dominer la nature.

Mais la culture de l'humanisme ne se limite pas à une imitation artificielle et vide des modèles du passé. Au contraire, sa vitalité réside justement dans le fait de savoir que le retour aux grands exemples de l'Antiquité serait totalement inutile s'il ne se traduisait pas par une nouvelle orientation de la vie morale, politique, religieuse, artistique, etc. Pour la culture de l'humanisme, imiter les Anciens signifie surtout éduquer les hommes nouveaux à la façon des Anciens, en cultivant ces dons, ces « vertus » qu'ils possédaient au plus haut point et dont ils avaient fait la preuve dans la vie civile. C'est seulement avec des hommes ainsi formés qu'un véritable renouvellement de la société humaine deviendrait possible.

L'humanisme de la Renaissance fait donc sien cet idéal, qui est à la fois éducatif et politique, et qui avait été défendu à Rome, à l'époque de la République, par des personnalités comme Cicéron ou Varron. C'est l'idéal de l'*humanitas*, mot latin traduit du grec *paideia*, qui signifie éducation. Ainsi, dans un chassé-croisé de significations des plus prégnantes, *humanitas* indiqua le développement, grâce à l'éducation, de ces qualités qui rendent l'homme vraiment humain, le soustraient à sa condition naturelle et le distinguent du barbare. Avec l'idée d'*humanitas*, donc, on

voulut exprimer une opération culturelle qui consistait à édifier l'homme civil vivant et travaillant dans la société humaine.

L'instrument de formation auquel fit appel ce « premier humanisme » de l'Occident, fut la culture grecque, à laquelle le monde romain du Ier siècle avant J.-C. s'ouvrait rapidement, et qu'il trouva exposée de façon systématique dans les cycles d'études offerts par les écoles philosophiques de la basse période hellénistique. Ces écoles avaient une orientation le plus souvent éclectique, car la période créatrice de la pensée grecque touchait désormais à sa fin. Mais, par leur entremise, parvenaient au monde romain les thématiques, les méthodes d'enquête et le langage qu'avaient élaborés les grands systèmes philosophiques de la tradition grecque. C'est dans des institutions de ce type que, grâce à l'exemple de personnages importants comme Cicéron, commença à se former la nouvelle classe intellectuelle et politique romaine ; celle-ci chercha ainsi à assimiler un savoir philosophique et une culture poétique et artistique que la tradition romaine avait presque complètement négligé. Ce fut justement à partir de cette rencontre avec les grands modèles grecs que put s'épanouir de façon admirable la littérature latine durant les deux siècles qui précèdent et suivent la naissance du Christ.

Après cinq mille ans de culture chrétienne réapparaît donc en Occident cet idéal d'humanitas, cette confiance en l'immense pouvoir de la philosophie, de la poésie et des arts sur la formation de la personnalité humaine, qui avait d'abord été le fait de la Grèce puis de Rome, et qui constitue l'essence même de l'humanisme de la Renaissance. À ce moment-là, l'instrument éducatif est constitué par les grands classiques de la littérature latine et moins par ceux de la littérature grecque, étant donné que cette langue était moins connue. C'est sur ces textes que se basent les studia humanitatis qui ont donné le nom d'humanistes à ceux qui se consacraient à de telles études. En Italie, au début du XVe siècle, ces études comprenaient la grammaire, la rhétorique, la poésie, l'histoire et la philosophie morale.

Il ne faut cependant pas oublier que pour l'humanisme de la Renaissance ces disciplines ne représentent pas un simple cycle d'études scolaires transmettant un ensemble de notions ou de formules. Au contraire, les studia humanitatis constituent, fondamentalement, un moyen d'éduquer la personnalité, de développer la liberté et la créativité humaine ainsi que toutes ces autres qualités qui servent à vivre heureux et honorablement dans la société des hommes. Dans ce sens, les humanistes ne sont pas seulement des lettrés ou des érudits, mais les détenteurs d'un projet grandiose de transformation morale, culturelle et politique, un projet dont la devise iuvat vivere (il est beau de vivre), témoigne de l'optimisme, du sens de liberté et de l'amour retrouvé pour la vie, qui caractérisent leur époque.

2 - La nouvelle image de l'homme

Toute la littérature de l'humanisme cherche à exalter l'homme et à réaffirmer sa dignité, en réaction à la dévalorisation mise en œuvre par le Moyen Age chrétien. Ses thématiques les plus caractéristiques, outre leur diversité, se fixent toutes un objectif commun : faire naître la confiance en l'homme, en sa créativité, en sa capacité de transformer le monde et de construire son propre destin.

Il s'agit là d'une offensive décisive et pressante contre les conceptions médiévales. L'une des premières personnalités humanistes, Giannozzo Manetti, pour écrire son ouvrage *De dignitate et excellentia* (La dignité et l'excellence de l'homme), prend justement pour point de départ l'une des œuvres les plus représentatives de la mentalité médiévale, le *De miseria humanae vitae* (La misère de la vie humaine), écrite par le diacre Lotario de Segni qui, sous le nom d'Innocent III, fut l'un des papes les plus puissants du Moyen Age. À la bassesse et à la dégradation de l'homme en proie au vice et au péché, à la fragilité de son corps, Manetti oppose une exaltation de l'homme dans sa totalité d'être physique et spirituel. Il loue la proportion, l'harmonie du corps de l'homme, la supériorité de son intelligence, la beauté de ses œuvres, l'audace de ses entreprises. Les grands voyages, la conquête des mers, la splendeur des œuvres d'art, de la science, de la littérature, du droit, représentent le monde de l'esprit humain, le royaume que l'homme a construit pour lui grâce à son génie. De plus, l'homme ne vit pas sur la terre comme un simple habitant, créature parmi les créatures : sa position est tout à fait particulière dans la mesure où Dieu n'a créé que lui avec le front bien droit pour qu'il tourne son regard vers le ciel et puisse ainsi contempler la réalité suprême. Au cœur de la pensée de Manetti, il y a la liberté humaine, qui est un don de Dieu mais aussi une conquête continuelle, pour laquelle l'homme lutte quotidiennement avec son travail, rendant belles et parfaites les œuvres de la création. L'homme n'est donc pas un être faible et méprisable mais le libre collaborateur de la divinité elle-même².

Une autre grande figure d'humaniste, Lorenzo Valla, attaque dans son ouvrage *De voluptate* (Le plaisir) l'un des aspects centraux de l'éthique médiévale : le refus du corps et du plaisir. En s'inspirant des conceptions épicuriennes, redécouvertes grâce à la connaissance de l'œuvre de Lucrèce, Valla se lance dans une dure polémique contre toute morale ascétique, qu'elle soit d'inspiration stoïcienne ou chrétienne, qui porte l'homme à mortifier son corps et à refuser le plaisir. Pour Valla, toutes les actions humaines – même celles qui semblent dictées par d'autres mobiles – ont à l'origine des objectifs hédonistes. Même l'aspiration à une vie après la mort doit être comprise dans ce sens : en effet, qu'y a-t-il de plus hédoniste qu'une vie céleste que les Saintes Écritures désignent par l'expression *paradisus voluptatis* (paradis du plaisir) ? Pour Valla, il ne peut exister, dans l'être humain, ni opposition entre le corps et l'esprit, ni, a priori, une partie bonne et l'autre damnée. Le plaisir, loin d'être un péché, est en fait un don

² G. Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*, pages choisies et traduites en italien par E. Garin, in *Filosofi italiani del Quattrocento*, Florence, 1942, p. 230-243.

divin (*divina voluptas*) ; dans le plaisir, la nature se manifeste directement avec toute sa force. Renversant les termes du problème, Valla en vient à affirmer que mortifier et réprimer la nature qui frémit en nous et refuser l'amour physique et la beauté est un véritable péché. L'hymne à la joie de Valla, en exaltant l'homme tout entier, dépasse donc non seulement le vieux dualisme entre la chair et l'esprit mais aussi le pessimisme des Anciens Épicuriens³.

Léon Battista Alberti – philosophe, mathématicien, musicien, architecte – est une de ces extraordinaires personnalités universelles dont la Renaissance fut prodigue. On retrouve au cœur de sa réflexion une des idées humanistes les plus caractéristiques : le fait que, par l'action, l'homme peut même vaincre le destin. Dans le prologue à son texte *Della famiglia*⁴, Alberti nie toute valeur à la vie ascétique et refuse les représentations pessimistes de l'homme, aux œuvres duquel il reconnaît la plus haute dignité. Pour lui, c'est même dans le travail que réside la véritable valeur de l'homme car il rend possible la prospérité de la famille et de la ville. Alberti renverse l'éthique médiévale de la pauvreté et du renoncement en affirmant que non seulement l'accroissement des richesses ne va pas à l'encontre des principes religieux mais qu'il est une claire démonstration de la faveur divine. De plus, la « vertu », entendue comme forte capacité de vouloir et d'agir et comme activité humaine (même dans le domaine social et politique) est supérieure au destin lui-même. Pour Alberti, l'homme est responsable de ses bonheurs et de ses malheurs : seuls les sots reprochent leurs maux au destin. Ce dernier, qu'on appelait alors « fortune », est incapable de conditionner totalement l'action humaine lorsque celle-ci est inspirée par la vertu. Et même si, dans quelques cas, la « fortune » semble prendre le pas sur la vertu, cette défaite est seulement passagère et peut avoir une fonction éducative et créatrice. Selon Alberti, il n'est donc pas question que l'homme se retire du monde ou se soumette au destin ; au contraire, la véritable dignité humaine se manifeste dans l'action de transformer la nature et la société. Le souci de cet architecte novateur et théoricien de l'architecture est aussi la construction de la cité idéale (autre thème constant de l'humanisme), où « la nature se soumet aux intentions de l'art ». La cité idéale, édifiée par l'homme, pour l'homme, selon une structure géométrique harmonieuse, constitue le lieu de l'action humaine ; l'exercice des vertus sociales y rend possible la véritable glorification de Dieu.

Chez les premiers humanistes apparaissent donc déjà très clairement les grands motifs de l'exaltation de l'homme et de ses capacités créatrices, ainsi que la rupture avec les conceptions médiévales. Mais à la fin du XV^e siècle, avec la redécouverte de la philosophie platonicienne et des doctrines hermétiques, l'homme acquiert une dimension religieuse et assume même une signification cosmique.

³ L. Valla, *De voluptate*, pages choisies et traduites en italien par E. Garin, in op. cit., p. 174-199.

⁴ L. Valla, *De voluptate*, pages choisies et traduites en italien par E. Garin, in op. cit., p. 174-199.

Marsile Ficin fut l'un des membres du mouvement néoplatonicien et le fondateur de l'Académie florentine. Sous la protection de Cosme de Médicis, père de Laurent, il traduisit en latin toutes les œuvres de Platon et de Plotin, ainsi que différents ouvrages des néoplatoniciens de l'Antiquité. Mais l'œuvre de Ficin qui compta le plus dans la formation de la pensée philosophique de la Renaissance et qui eut une résonance sensationnelle à cette époque, fut la traduction du *Corpus hermeticum*, c'est-à-dire de l'ensemble des ouvrages contenant l'enseignement d'Hermès Trismégiste (« trois fois grand »). Les manuscrits de ces textes furent amenés en Occident grâce à Cosme, lequel disposait d'agents qui cherchaient et achetaient les codes anciens dans l'Empire byzantin.

On peut mesurer l'importance exceptionnelle attribuée par le monde humaniste aux œuvres hermétiques si l'on considère que Cosme ordonna à Ficin de laisser de côté la traduction de Platon pour se consacrer uniquement à celles-ci. La sagesse enseignée par Trismégiste était donc jugée supérieure à celle du « divin » Platon. La figure de Trismégiste devint tellement populaire qu'elle prit place à côté de celle de Moïse lui-même, sur la grande mosaïque à l'entrée du Dôme de Sienne.

D'après les critiques modernes, les textes hermétiques contenant des enseignements philosophiques, des pratiques magiques et alchimiques, furent probablement écrits entre le II^e siècle avant J.-C. et le III^e siècle après J.-C. et sont l'expression de milieux syncrétistes gréco-égyptiens. On ne peut cependant exclure qu'ils transmettent des enseignements beaucoup plus anciens⁵. Ficin et ses contemporains attribuèrent à ces ouvrages une très grande ancienneté et crurent redécouvrir dans leurs pages la religion égyptienne, et même la première religion de l'humanité, transmise plus tard à Moïse et aux grandes figures des mondes païen et chrétien : Zarathoustra, Orphée, Pythagore, Platon, Augustin. Ficin avait tendance à croire qu'il y avait toujours eu, chez tous les peuples, une forme de religion naturelle qui avait pris différents aspects selon les époques et les peuples⁶. Cette idée résolvait le problème, très important à l'époque, de la conciliation des différentes religions, surtout entre le Christianisme et l'Islam, et la question de la Providence divine pour les peuples qui, pour des raisons historiques ou géographiques, n'avaient pas pu connaître le message chrétien. Le Christianisme se voyait ainsi réduit à une religion historique, à une manifestation de la religion primitive de l'humanité. La véritable origine du Christianisme devait même être recherchée dans cette religion originelle et non dans les formes barbares de l'Eglise médiévale.

Ficin est une figure philosophique complexe ; il s'est surtout préoccupé de concilier la dignité et la liberté de l'homme, exaltées par le premier humanisme, avec le problème religieux qui n'avait pas été, jusqu'alors, abordé de façon satisfaisante. Tout en étant le propagateur le plus décidé du platonisme, il ne refusa pas le Christianisme et rentra même dans les ordres car pour lui, Christianisme et platonisme n'étaient pas opposés mais

⁵ Cf. J. Doresse, *L'hermetismo di origine egiziana*, in H.-C. Puech, *Storia delle religioni*, Vol. VIII, Roma-Bari, 1977.

⁶ Cf. F.A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chap. I-IV, London, 1964.

coïncidaient dans leur essence la plus profonde. C'est toutefois en partant de la religion qu'il porte à son terme l'œuvre de glorification de la nature humaine réalisée par les premiers humanistes et qu'il élève l'homme presque au niveau d'un dieu.

Il reprend au néoplatonisme antique l'idée de la manifestation de la divinité, l'Un, sur tous les plans de l'être grâce à un processus « d'émanation ». Il n'y a donc pas d'abysse entre l'homme et la nature d'un côté et Dieu de l'autre, mais un passage continu et ininterrompu qui va de Dieu à l'ange, à l'homme, aux animaux, aux plantes, aux minéraux. L'homme est au centre de cette échelle d'êtres et il est le lien entre ce qui est éternel et ce qui est inscrit dans le temps. L'âme humaine, point moyen et miroir de toutes choses, peut contenir en soi tout l'univers.

Voici ce que dit Ficin : « L'âme ne s'efforce-t-elle pas de devenir toutes choses, comme l'homme est toutes choses ? Elle s'y efforce extraordinairement ! Elle vit la vie des plantes dans sa fonction végétative, la vie des brutes [les animaux] dans l'activité sensible, la vie de l'homme quand, avec la raison, elle s'occupe des affaires humaines, la vie des héros en faisant des recherches sur les choses naturelles, la vie des démons dans les recherches mathématiques, la vie des anges en étudiant les mystères divins, la vie de Dieu en faisant toutes ces choses par grâce divine. Chaque âme humaine fait, d'une certaine façon, ces différentes expériences, mais chacune à sa manière. Et le genre humain dans son ensemble tend à devenir le tout, parce que vit la vie du tout. C'est pourquoi Trismégiste avait raison d'appeler l'homme un grand miracle. »⁷

C'est cette même maxime, attribuée à Trismégiste, qu'un des personnages les plus singuliers de l'humanisme, Pic de la Mirandole, place au début de son discours *De hominis dignitate* (La Dignité de l'homme). Il s'agit d'un texte qui, ayant été écrit à des fins de propagande, peut être considéré comme un véritable « manifeste de l'humanisme ». Appartenant à une riche famille princière, Pic de la Mirandole fit preuve d'une intelligence très précoce et d'une extraordinaire curiosité intellectuelle : il connaissait le grec, l'arabe, l'hébreu et l'araméen ; il avait étudié les grands philosophes musulmans et hébreux et il fut fasciné par la kabbale. Il avait à peine vingt ans quand il tenta de rassembler et de résumer tout le savoir de son époque en neuf cents thèses qui, selon son souhait, devaient être discutées publiquement à Rome par les plus grands savants du moment qui viendraient des quatre coins du monde à ses frais. Mais ce programme extraordinaire, qui allait au-delà des limites des religions et des cultures et qui avait pour but la paix et la conciliation entre elles, fut immédiatement bloqué par l'opposition ecclésiastique. Certaines thèses, considérées comme hérétiques, furent condamnées ; le grand débat fut interdit et Pic lui-même s'enfuit à Paris où il fut arrêté sur ordre du Pape. Ce fut grâce à ses sympathies avec le milieu intellectuel et la Cour française qu'il réussit à se sauver. Rapidement libéré, Pic se réfugia à Florence où, sous la

⁷ M. Ficin, *Theologia platonica de immortalitate animorum*, XIV, 3, cité par G. De Ruggiero, *Storia della Filosofia Rinascimento, Riforma e Controriforma*, Vol. I, Roma-Bari, 1977, p. 117.

protection de Laurent le Magnifique, il vécut le restant de sa brève existence.

Le discours sur la Dignité de l'homme avait été créé pour introduire la manifestation romaine : il devait être lu en ouverture des travaux dans le but de donner les grandes lignes de la discussion et d'en poser les limites. Dès le début, Pic présente sa conception de l'être humain et ce avec un artifice rhétorique du plus bel effet : c'est Dieu lui-même qui explique comment il a créé l'homme. Voilà le texte : « Si nous ne t'avons donné, Adam, ni une place déterminée, ni un aspect qui te soit propre, ni aucun don particulier, c'est afin que la place, l'aspect, les dons que toi-même aurais souhaités, tu les aies et les possèdes selon ton vœu, à ton idée. Pour les autres, leur nature définie est tenue en bride par des lois que nous avons prescrites : toi, aucune restriction ne te bride, c'est ton propre jugement, auquel je t'ai confié, qui te permettra de définir ta nature. Si je t'ai mis dans le monde en position intermédiaire, c'est pour que de là tu examines plus à ton aise tout ce qui se trouve dans le monde alentour. Si nous ne t'avons fait ni céleste ni terrestre, ni mortel ni immortel, c'est afin que, doté pour ainsi dire du pouvoir arbitral et honorifique de te modeler et de te façonner toi-même, tu te donnes la forme qui aurait eu ta préférence. Tu pourras dégénérer en formes inférieures, qui sont bestiales ; tu pourras, par décision de ton esprit, te régénérer en formes supérieures, qui sont divines.»⁸

Pour Pic de la Mirandole donc, la « nature » de l'être humain n'est pas rigide déterminée au point de conditionner son activité, comme c'est le cas pour tous les autres êtres naturels. L'homme est fondamentalement absence de conditionnements, liberté, choix. L'homme peut être tout et, grâce à sa liberté de décision, il peut se mettre à n'importe quel niveau de l'être : il peut s'abaisser jusqu'à vivre comme les animaux ou s'élever à un statut qui le fait participer à la vie divine. C'est donc une pure existence qui se construit elle-même à travers ses choix.

On ne peut sous-estimer l'importance d'une telle conception de l'être humain et l'influence qu'elle a exercée, directement ou indirectement, jusqu'à nos jours ; cela deviendra évident dans la suite de cet essai. Cette façon de voir rompt avec tous les déterminismes et situe l'essence humaine dans la dimension de la liberté.

C'est dans l'ouvrage de l'humaniste français Charles Bouillé, le *De sapiente* (le savant), que la glorification de l'homme atteint sans doute son plus haut degré. S'étant formé à la pensée de Ficin et de Pic de la Mirandole, Bouillé affirme, à la suite de ses maîtres, que l'homme n'a pas une nature déterminée mais qu'on retrouve chez lui tous les différents degrés de l'être : il existe, comme la matière inanimée, il vit comme les plantes, il sent comme les animaux, et en plus il raisonne et réfléchit. Cette dernière capacité le rend semblable à la Nature créatrice. Mais ce n'est pas n'importe quel homme qui est en mesure d'atteindre ce niveau : seul le savant en est capable, grâce à un patient travail d'auto-construction, grâce à sa vertu et

⁸ Jean Pic de la Mirandole, *De la dignité de l'homme*, Edition de l'éclat, 1993, pp. 7-8.

à son art. On voit ici apparaître très clairement l'idéal d'homme dont la culture de l'humanisme a rêvé : l'homme supérieur qui dépasse la « nature » des hommes communs, qui se construit, en choisissant et en luttant, une seconde « nature », plus haute, plus proche de la nature divine⁹. Il existe cette potentialité, dans l'être humain, tout comme la possibilité de s'arrêter à un degré inférieur de l'être.

Bouillé reprend et dépasse l'équivalence entre microcosme et macrocosme typique de l'hermétisme. En effet, le cosmos est tout mais il n'a pas conscience de ce qu'il est ; l'homme n'est presque rien mais il peut tout savoir. Entre les deux existe le même rapport qu'entre l'âme et le corps : l'homme est l'âme du monde et le monde est le corps de l'homme. Mais la conscience de soi, que l'homme confère au monde, et avec laquelle d'une certaine façon il l'humanise, place l'homme lui-même au-dessus du monde¹⁰. Cette conception, en raison de la valeur suprême qu'elle attribue à l'homme, peut justement être choisie comme « digne épigraphe de la philosophie de l'humanisme. »¹¹

3 - La nouvelle image du monde

Les courants philosophiques de la Renaissance sont tous imprégnés de « naturalisme ». Mais, dans ce cas, le terme prend un sens spécifique qui n'a rien à voir – et qui est même incompatible – avec son acception moderne.

En effet, le monde naturel n'est pas, comme le conçoit la science actuelle, pure matière inanimée, sujette à des lois mécaniques et aveugles, mais un organisme vivant, avec des énergies semblables à celles de l'homme. Il est traversé par d'innombrables courants de pensée et de sensations qui s'ajoutent parfois les uns aux autres et d'autres fois s'opposent et se heurtent. Tout comme l'homme, il a du sens et de l'intelligence, il est capable de sympathies et d'antipathies, il éprouve du plaisir et de la douleur. Selon l'hermétisme, l'univers est un individu gigantesque, pourvu d'une âme invisible qui sent et connaît – l'âme du monde – et d'un corps visible qui possède, comme le corps humain, des organes et des appareils divers. C'est donc un macro-anthrope.

Dans ce cas, la clef qui permet d'accéder à la compréhension du monde naturel se trouve dans l'homme. Ce dernier est le code, le paradigme de l'univers, dans la mesure où, comme microcosme, il présente les mêmes caractéristiques fondamentales que lui. La structure, l'harmonie du corps humain, le fait que toutes ses parties soient reliées entre elles et aient des fonctions complémentaires, se retrouvent exactement dans la solidarité et

⁹ Le sujet hermétique de l'homme supérieur, qui se construit lui-même et dépasse le niveau commun, rapproche les idées de l'humanisme européen de celles d'autres philosophies traditionnelles. Cette question est centrale dans le Soufisme et dans l'Hindouisme, par exemple.

¹⁰ Cf. E. Cassirer, *Individuum und kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig und Berlin, 1927.

¹¹ G. De Ruggiero, *op. cit.*, p. 126.

l'unité de l'univers. Les différents plans de l'être dans lesquels il est structuré – les minéraux, les plantes, les animaux, les êtres humains, les intelligences supérieures – ne sont pas séparés ni indifférents les uns aux autres, mais reliés par des fils très fins, par de mystérieuses correspondances. Une étoile lointaine, une pierre, une plante, tout en étant très différentes et éloignées, peuvent se retrouver reliées entre elles par une relation encore plus profonde et essentielle que celle qui les rattache aux autres étoiles, pierres ou plantes. Chacune, à son niveau, est la manifestation d'une forme idéale, le signe d'un aspect essentiel de la nature.

L'homme, justement parce qu'il contient en lui tous les niveaux de l'être et par sa nature protéiforme, – qui est une admirable synthèse du reste de la nature – peut suivre les fils mystérieux qui vont d'un côté à l'autre de l'univers et découvrir ainsi les influences secrètes qui relient des êtres apparemment séparés et éloignés. Il peut lire dans la nature les signes que la main de Dieu y a placés, presque comme s'ils étaient les mots du livre sacré de la création.

Mais ce n'est pas tout. Si l'âme et l'intelligence agissent intentionnellement sur le corps humain, pourquoi ne devraient-elles pas non plus agir sur le corps du monde dont le corps humain est un prolongement ? Si la lune fait monter le niveau de l'eau, si l'aimant attire le fer, si les acides attaquent les métaux, pourquoi l'homme, qui est tout cela ensemble, ne peut-il exercer son action sur chacun des aspects de la nature ? Il peut connaître la haine et l'amour, l'attraction et la répulsion, qui relient ou séparent les éléments. Mais alors que ces forces agissent de façon inconsciente, l'homme peut les utiliser et les dominer consciemment.

Pour l'humanisme de la Renaissance, le rapport entre l'homme – il s'agit ici de l'homme supérieur, du savant – et la nature est donc fondamentalement de type animiste, magique. Le savant est un mage qui, par le moyen de ses capacités psychiques, assujettit les forces de la nature ou coopère avec elles. Son art peut accélérer, bloquer ou transformer les processus naturels dont il connaît les secrets. L'astrologie, l'alchimie, la « magie naturelle » sont les « sciences » de cette époque.

Certes, l'astrologie comporte un déterminisme et un fatalisme certains et c'est pour cette raison qu'elle fut âprement combattue par Pic de la Mirandole qui était, cependant, favorable à la magie. Si le destin des hommes, des pays, des civilisations dépend des mouvements des astres qui, par des voies subtiles, parviennent même à déterminer les comportements humains, il n'y a pas de place pour la liberté dans la grande machine de l'univers. Les idées de l'humanisme sur l'astrologie font partie de l'esprit de l'époque qui met au premier plan l'homme et sa liberté. À cette époque, la connaissance de l'influence des astres est considérée comme le début d'un processus de libération de l'esclavage qu'ils imposent à l'homme et, sur un plan cosmique, cette connaissance fournit la preuve que toutes les parties de l'univers sont solidaires.

La science des astres et des lois de la nature suppose l'utilisation des mathématiques, dont la science moderne fera un usage bien différent. Fidèle aux idées de Pythagore et de Platon, l'humanisme de la Renaissance ne conçoit pas les nombres et les figures géométriques comme de simples instruments pour le calcul ou la mesure. Ce sont des entités en soi, expression de la vérité la plus profonde : ce sont les symboles de la rationalité de l'univers, qui ne peut être compris que grâce à cette faculté propre à l'homme, l'intelligence. Ainsi l'humaniste Luca Pacioli, qui redécouvre la « divine proportion » ou section d'or, croit, tout comme Pythagore et Platon, que les mathématiques sont à la base de tout ce qui existe. Il s'agit donc d'une mathématique mystique et non d'une science qui trouve sa légitimation dans la mesure, le projet ou la construction.

Bien sûr, ces aspects sont eux aussi d'une importance fondamentale durant toute la période de la Renaissance. L'homme de cette époque est extrêmement actif : il tente, il essaye, il expérimente, il construit, car il est poussé par une recherche fébrile qui le porte à mettre en discussion et à vérifier les certitudes consacrées par une tradition séculaire. Et c'est justement cet esprit de liberté, d'ouverture, qui a créé les conditions des grandes découvertes de l'époque, comme la révolution copernicienne elle-même. Mais durant la Renaissance, à la base du travail technique, de l'art, on retrouve toujours l'idée d'un monde naturel qui n'est pas contraire à l'homme mais le prolonge. Voilà pourquoi l'attitude envers les mathématiques et la technique d'un Alberti, d'un Piero della Francesca ou d'un Léonard de Vinci, qui les utilisèrent pourtant abondamment, est absolument différente de l'attitude d'un scientifique moderne. A cette époque, on ne fait pas de différences entre alchimie et chimie, astrologie et astronomie, magie naturelle et science ; cela ne se fera que plus tard. Newton lui-même, en plein XVIIIe siècle, écrivit un traité d'alchimie... et l'on pourrait multiplier les exemples de ce genre.

Pour l'humanisme de la Renaissance, il existe dans la nature un ordre mathématique qui peut être découvert et reproduit. Cet ordre est de nature divine et le rétablir grâce à l'art signifie « s'approcher de Dieu, en devenant Dieu, créateur de choses belles. »