

LES ATTRIBUTS MIGRENT-ILS ?

BLUMENBERG ET L'INFINI

« La migration supposée des attributs : l'infini » tel est le titre d'un chapitre de l'ouvrage de Blumenberg sur *La Légitimité des temps modernes* ; c'est plus précisément le 7^e chapitre de la première partie elle-même intitulée « Sécularisation : critique d'une catégorie de l'illégitimité historique ». Si j'ai choisi d'en faire l'entrée de ce bref exposé, c'est parce que ce chapitre prend pour objet central un auteur, ou plutôt une doctrine, celle de Giordano Bruno. Or non seulement c'est un auteur que je connais un peu, mais il se retrouve également à la fin de l'ouvrage de Blumenberg, à côté de Nicolas de Cues, comme l'une des deux figures nous permettant de penser la limite ou le basculement entre Moyen Âge et « Temps modernes », dans un chapitre intitulé « Le monde comme auto-épuisement de Dieu ». Suivre le fil de cette migration (en réalité de cette non-migration) des attributs nous fait donc traverser l'ouvrage. Une autre raison est que je partage l'idée selon laquelle Bruno joue un rôle majeur à la naissance des Temps modernes, même si ce n'est pas exactement pour les raisons avancées par Blumenberg, mais plutôt en raison de son naturalisme extrême, par lequel il renoue avec certaines philosophies préplatoniciennes sur le thème : *l'être est nature* ou, pour le dire autrement, la philosophie est fondamentalement une physiologie avant d'être une ontologie – une option forte qui n'est pas sans antécédents mais qui rarement formulée avec une telle radicalité au cours des siècles précédents.

L'INFINI DIVIN EST-IL RÉINVESTI DANS LE MONDE ?

Je reviendrai (brièvement) sur la manière dont je comprends la position de Bruno sur les questions de l'infini et du rapport du monde à Dieu. Mais dans un premier temps, il convient rappeler ce que critique Blumenberg et sur quelle base il le fait, quand il rejette l'idée de « sécularisation » pour expliquer le passage de la pensée médiévale aux Temps Modernes¹. Le point de départ est simple : « Le fondement de l'illusion de la sécularisation se trouv[e] dans la structure du réinvestissement (*Umbesetzung*) » (trad. française, p. 87).

En vérité, un certain nombre d'analyses l'ont montré mieux que je ne saurais le faire (en particulier les travaux de Jean-Claude Monod), il faut introduire des nuances. Pas tellement entre « Sekularisation » et « Verweltlichung » – terme que pour ma part je préférerais, alors que les deux sont souvent traduits identiquement –, mais plus encore, à suivre Blumenberg lui-même, entre transposition de contenus conceptuels et reprise de questions ou problèmes.

1. Blumenberg prend le contrepied de Gadamer pour qui ce concept exerce une « fonction herméneutique légitime » (voir Hans Blumenberg, *La Légitimité des Temps modernes*, trad. fr. Marc Sagnol *et al.*, Paris, Gallimard, 1988, p. 24 ; la première édition du texte allemand est paru en 1966).

C'est un auteur allemand, Carl Friedrich von Weizsäcker, qui est visé pour avoir soutenu que Bruno procéderait à une telle opération de « sécularisation de l'infini »². La migration supposée des attributs, équivalant à une sorte de recyclage de contenus dogmatiques, concerne donc ici l'infini qui est censé avoir été un attribut divin avant devenir un attribut du monde lui-même ou, autre variante, de l'espace. Si pour un médiéviste les accidents ne sauraient migrer d'un sujet à l'autre, du moins selon le cours normal de la nature, il n'en est pas moins vrai que le schème général d'un transfert de concepts ou de questions, selon les cas, d'un ordre de réalité à l'autre, et notamment de la théologie à la philosophie, est un schéma fort utilisé dans l'histoire de la philosophie du Moyen Âge.

Dans le chapitre 7 de la première partie, en réalité, Blumenberg abandonne rapidement Giordano Bruno pour évoquer la controverse au sujet de l'espace entre Leibniz d'un côté, Clarke et Newton de l'autre. On sait que Leibniz, refusant de faire de l'espace (comme du temps) des réalités absolues, au bénéfice d'une conception relationnelle, critique la conception de l'espace comme *sensorium Dei*, selon laquelle l'espace serait comme le lieu dans lequel Dieu perçoit toutes choses par sa présence immédiate³. En vérité, il s'agit pour Newton plus d'une analogie que d'une divinisation de l'espace ou du monde. Mais on y trouve le relai de l'idée d'omniprésence divine au fondement de l'infinité de l'espace.

Or il faut quand même rappeler que, de fait, cette idée fut à la base du transfert effectif d'une certaine forme d'infinité à l'espace et au cosmos, tant chez des théologiens que chez des philosophes commentateurs d'Aristote, et cela dès le XIV^e siècle. Ce schéma conceptuel, évoqué par Blumenberg à propos de Nicolas de Cues, est également présent chez des théologiens tels que Jean de Ripa : une certaine forme d'infinité, ou l'infini en un certain sens, est attribué à l'espace cosmique, même si cet infini reste différencié de l'immensité divine. Et par delà les différences de perspective, on sait que dans les commentaires au *Traité du ciel* des philosophes parisiens du milieu du siècle, l'hypothèse qu'au delà du monde naturel puisse s'étendre un espace infini est évoqué au moins *de potentia Dei absoluta*. Ainsi Oresme, dans le *Livre du Ciel et du monde* pose un espace infini, défini comme capacité à recevoir un corps, et en un certain sens coextensif à l'immensité divine, et il écrit :

Dieu, par sa grandeur infinie sanz quantité et simplement indivisible appelee immensité est de necessité tout en toute extension ou espace ou lieu qui est ou qui peut estre ymaginé⁴.

Même s'il n'évoque pas, à ma connaissance, ces développements forts importants aussi bien pour la théologie que pour la philosophie médiévales⁵, Blumenberg vise donc un schème

2. Né en 1912, mort en 2007, physicien allemand ayant participé à la recherche sur l'arme atomique en Allemagne durant la guerre, qui a ensuite écrit des ouvrages sur le rapport entre sciences de la nature et philosophie. Il est l'un de ceux qui dans les années 60 ont mis en avant le concept de « sécularisation ».

3. Voir Philippe Hamou, « *Sensorium Dei*, espace et présence sensible de l'esprit chez Newton », *Revue philosophique* 139 (2014), p. 47-72.

4. Nicole Oresme, *Le Livre du ciel et du monde*, éd. A. D. Menut, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1943, p. 166 [= f^o 66a-b].

général d'interprétation qui verrait dans ces spéculations sur l'infini un transfert progressif de concepts et de questions qui auraient mûri en relation avec l'infinité divine. À quoi il ajoute, en s'appuyant cette fois sur Pascal, l'infini du progrès dans l'histoire – mais cela mériterait une analyse spécifique, car c'est sans doute l'essentiel pour Blumenberg qui vise une philosophie de l'histoire, toutefois je laisserai de côté cet aspect, qui n'est pas central pour Bruno.

Que reproche Blumenberg à ce schème interprétatif? Outre une volonté latente d'autojustification des Temps modernes qui ne lui paraît pas pertinente, c'est le contenu même du concept d'infini qui lui paraît équivoque. À cet égard, il avance deux éléments.

Premièrement, l'infinité, telle qu'elle serait transférée au monde, est comprise comme signifiant l'indétermination : « L'infini est plus un prédicat de l'indétermination que de la dignité »⁶. Certes, cette thèse semble s'appuyer sur le privilège donné en dernier ressort à l'infinité du progrès historique, mais on peut sans doute la transposer à l'infinité de l'espace. Autrement dit, Blumenberg ne voit dans l'infinité mondaine que le mauvais infini au sens hégélien et non l'infinité actuelle, plénitude d'être et de puissance. Pour un médiéviste, la thèse est toutefois surprenante, car elle méconnaît tous les débats médiévaux qui visent à faire accepter, contre la lettre de l'aristotélisme, l'idée d'infini en acte. Celle-ci est progressivement validée, dans les débats sur le continu, dans les séries mathématiques oresmiennes, mais aussi, chez Jean Mair par exemple, pour les réalités physiques. La mise en cause de l'interdit aristotélicien contre l'être en acte de l'infini permet que l'infini ne soit pas seulement l'indéterminé de la philosophie ancienne, ou le mauvais infini au sens hégélien, même si celui-ci peut avoir cours dans certaines conceptions du progrès infini ou de l'univers.

Deuxièmement, Blumenberg renverse la perspective critiquée en jugeant que « l'infini est un élément d'une métaphysique hautement séculière qui a pénétré dans la réception patristique et scolastique par l'intermédiaire de la spéculation de Plotin »⁷. Il y a assurément une part de vérité dans ce jugement. En premier lieu, sur le rôle du néoplatonisme dans la construction du concept théologique d'infini. En second lieu aussi sur le fait que l'infini fut un concept ayant cours dans la plus ancienne philosophie. Mais précisément, le concept d'infini a été transformé par sa théologisation.

Je ne vais pas reprendre ici en détail, ni quelques travaux que j'ai pu faire sur l'infini, ni les travaux beaucoup plus développés qui sont dus à Antoine Côté. Mais on peut résumer une bonne partie de l'histoire du concept d'infini par le retournement de ce concept, de négatif en positif. Car précisément le concept antique de l'infini est synonyme d'indétermination, et était par conséquent perçu, du moins chez Platon et Aristote, comme une imperfection. C'est seulement dans la pensée médiévale, et notamment théologique, qu'il est retourné en concept

5. Voir Joel Biard et Jean Celeyrette (éds), *De la théologie aux mathématiques. L'infini au XIV^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2005.

6. *La Légitimité des Temps modernes*, trad. p. 95 :

7. *Ibid.*, p. 89.

positif, au terme d'un long processus. L'infinité en Dieu, malgré quelques suggestions de Damascène, caractérise d'abord l'attribut de la puissance et non l'être infini. C'est avec Henri de Gand et Duns Scot que l'infinité quantitative est transposée en infinité de l'être, et que conjointement elle est tenue pour un attribut positif. Et c'est alors seulement que le concept est déplacé de la *quantitas* vers l'*entitas*, et des mathématiques vers la théologie. Il y a là si l'on veut une première migration, qui suscite une problématique nouvelle. Car se pose dès lors la question de la mise en regard ou de la comparaison de l'infinité de Dieu et de l'infinité du monde, par la médiation de l'infinité de puissance.

C'est à partir de là que prend sens la question de la mise en regard de la cause infinie et de l'effet infini, que l'on trouve aussi bien dans les commentaires aristotéliens, et notamment averroïstes (à propos de la vigueur infinie du premier principe), que dans des textes théologiques post-scotistes comme ceux de Jean de Ripa. C'est là, aux confins des XIII^e et XIV^e siècles, que prend sens la question soulevée par Blumenberg à propos de Bruno, de savoir si le monde épuise la puissance infinie de Dieu (avec toutes les conséquences que l'on peut deviner à propos de la théorie du possible et du nécessaire), puisque tel est le titre du chapitre 3 de la IV^e partie : « Giordano Bruno : le monde comme auto-épuisement de dieu ».

LE CAS BRUNO

Blumenberg lui assigne à Giordano Bruno une place de choix dans la naissance des Temps modernes. Quoique des débats existent entre les interprètes, il est plausible de soutenir que Bruno développe une philosophie de l'immanence où le premier principe est tout entier déployé dans le monde⁸ – et Hans Blumenberg semble accepter cette interprétation, qui est par exemple de nos jours celle de Miguel Granada.

Mais il convient de souligner que cela semble précisément être un des points essentiels (sinon le principal) dans la condamnation de Bruno, ainsi que cela apparaît dans les documents du procès. Dans un document du procès de Venise, daté du 2 juin 1592, document dans lequel Bruno affirme n'avoir rien enseigné directement qui soit contre la religion catholique, mais seulement indirectement en argumentant « selon la voie des principes naturels, sans toutefois préjuger de leur vérité selon la lumière de la foi », il met en avant la question de l'infini :

En somme, je tiens un univers infini, c'est-à-dire un effet de l'infinie puissance divine, parce que j'estimais chose indigne de la bonté et de la puissance divines que, pouvant produire, en plus de ce monde, un autre monde et d'autres mondes infinis, elle se contentât de produire un monde fini. Par conséquent, j'ai déclaré des mondes infinis particuliers, semblables à ce monde-ci de la terre. Celle-ci, avec Pythagore, je la regarde comme un astre ; à la terre est semblable la Lune, les autres planètes et les autres étoiles, qui sont en nombre infini. Et tous ces corps sont

8. Nicolas de Cues en est très proche mais maintient plus clairement une différence entre plusieurs sens de l'infini. Voir *De la docte ignorance*, II, 1, trad. Pasqua p. 143-144.

des mondes, et sont sans nombre, car ils constituent alors l'infinité de l'univers dans un espace infini ; et cela est appelé univers infini, dans lequel il y a des mondes innombrables. De sorte qu'il y a une double sorte d'infinité : infinité de grandeur de l'univers et infinité de multitude des mondes⁹.

Laissons ce qui concerne la pluralité des mondes puis l'âme et le mode de présence de Dieu au monde. Retenons la problématique de la dialectique cause/effet et la question de la dignité, de l'effet et de l'action.

Bruno, d'ailleurs, n'invente pas ce dispositif conceptuel : on le trouve par exemple dans le *Zodiacus vitae* de Palingénius en 1534. Fortement marqué par le renouveau du platonisme dû à Marsile Ficin, Palingénius estime que la puissance infinie de Dieu doit s'exprimer dans un effet infini :

Nous devons conclure que l'ouvrage du Tout-puissant est infini, sans quoi sa puissance et sa science seraient vaines ; car s'il a pu et su créer quelque chose de plus beau et plus grand que les Cieux et qu'il ne l'ait pas voulu, sa Science et sa Puissance deviennent donc inutiles¹⁰.

Et Descartes lui-même, bien qu'il n'admette pas explicitement l'infinité du monde, évoque cette possibilité en juin 1647, en se référant à Nicolas de Cues :

Le Cardinal de Cues et plusieurs autres ont supposé le monde infini, sans qu'ils aient jamais été repris par l'Église à ce sujet ; au contraire, on croit que c'est honorer Dieu que de faire concevoir ses œuvres fort grands.

Que retenir de cela ? D'abord qu'il y eut effectivement mise en regard de l'infinité divine et de l'infinité du monde créé. Ensuite, que si le retournement de l'infini négatif en infinité positive, dans le processus qui conduit de Thomas d'Aquin à Scot, est bien centré sur l'infinité divine, les nouvelles données, une fois croisées avec la réflexion sur la puissance et son actualisation d'une part, le possible et le nécessaire d'autre part, conduisent bien à une transposition de cet attribut au monde dans sa totalité, à l'univers – avant que le calcul infinitésimal ne conduise à Leibniz à poser que l'infini est en chaque chose.

Cependant, c'est une autre cause principale que Blumenberg assigne à la condamnation de Bruno : son refus des dogmes de l'Incarnation et de la Trinité. Effectivement, un document du 22 décembre 1592¹¹ évoque qu'il aurait ouvertement soutenu des opinions hérétiques sur ces deux sujets, et il semble qu'ils aient figuré dans la liste des 14 points mentionnés dans l'accusation finale¹². Il apparaît toutefois qu'au cours des débats de 1599 autour des

9. Document 13, dans Giordano Bruno, *Œuvres complètes. Documents I. Le procès*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 64-66.

10. *Le Zodiaque de la Vie*, liv. XII, p. 499 – cité par A. Koyré, *op. cit.*, p. 1. Voir aussi dans le Procès de Giordano Bruno, document 13, 2 juin 1592 : « En somme, je tiens un univers infini, c'est-à-dire un effet de l'infinie puissance divine, parce que j'estimais chose indigne de la bonté et de la puissance divines que, pouvant produire, en plus de ce monde, un autre monde et d'autres mondes infinis, elle se contentât de produire un monde fini. »

11. Document 27, éd. cit. p. 168.

12. Voir L. Firpo, « Introduction » au volume cité, p. CLXXIX-CLXXX.

propositions d'abjuration qui lui furent faites, Bruno était prêt à transiger sur quelques-uns de ces points ; reconnaissant des doutes sur l'union hypostatique, il affirma avoir toujours cru en la divinité du Christ ; et en ce qui concerne l'Esprit Saint, le problème principal résidait en son identification à l'âme du monde¹³. Or, comme le souligne Giovanni Acquilecchia, cette erreur nous renvoie derechef à la cosmologie, par la thèse de la nécessité de la création infinie et le refus du caractère arbitraire de l'acte divin, donc du caractère contingent de son produit.

Blumenberg souligne à juste titre que Bruno ne reprend pas la *potentia absoluta* de la théologie tardo-médiévale, dès lors qu'il récuse la distinction entre *potentia absoluta* et *potentia ordinata*, au bénéfice d'un certain principe de complétude. En ce sens, assurément, Bruno esquisse une problématique nouvelle, tout comme il rend philosophiquement caduque l'idée de création. Je partage même l'idée que ce pas décisif se joue dans le thème de la naturalisation¹⁴, et de la résorption des opposés dans l'immanence, jusqu'à modifier le sens même de cette notion qui porte encore trop en elle le négatif de la transcendance¹⁵.

Pourtant, c'est autre chose que Blumenberg met en exergue pour souligner en quoi la pensée brunienne contribue à l'émergence des Temps Modernes : c'est premièrement le copernicanisme, deuxièmement (et c'est surtout ce qui a été retenu dans le numéro de la *Revue de Métaphysique et de morale* consacré à Blumenberg en 2012), une sorte d'auto-affirmation de la raison qui ferait sortir de l'âge théologique.

Sur le premier point, on sait que durant son séjour à Oxford, Bruno a donné des leçons sur la théorie copernicienne, et que cela suscita des remous¹⁶. *Le Souper des Cendres*, écrit en 1584, expose de façon favorable la théorie copernicienne, opposée à la cosmologie aristotélicienne. Copernic représenterait ainsi une « aurore » pour la pensée, une « inflexion dans la roue du temps »¹⁷. Il sera à nouveau présent dans les dialogues cosmologiques des années qui suivent, notamment *De l'infini, de l'univers et des mondes*. Mais on doit souligner deux points. Premièrement, Bruno modifie le centre de gravité de la théorie copernicienne. Il admet parfois la vérité de l'héliocentrisme pour notre monde¹⁸. Mais s'il met en cause la centralité de la terre, ce qui l'intéresse est moins l'héliocentrisme comme tel que l'élargissement à un univers infini fait de mondes multiples. De ce point de vue, il est proche

13. Voir *ibid.*, p. CLXIX-CLXX.

14. *La Légitimité*, p. 640.

15. *Ibid.*, p. 664, p. 672.

16. Le groupe de savants et de philosophes auquel il appartient à Londres inclut un défenseur de la théorie copernicienne, Thomas Digges.

17. Théophile fait l'éloge de Copernic : « C'était un grand esprit, réfléchi, attentif, profond. Un homme à qui aucun astronome antérieur ne peut ravir la première place, sinon dans l'ordre chronologique. Un homme qui par le jugement moral s'est montré fort supérieur à Ptolémée, à Hipparque, à Eudoxe, et à tous les autres qui leur ont emboîté le pas. Supérieur parce qu'il s'est libéré de certains préjugés et erreurs – pour ne pas dire de l'aveuglement – de la commune et vulgaire philosophie » (*Le Banquet des Cendres*, trad. Y. Hersant, Parsi, Éditions de l'Éclat, Combas, 1988, p. 20).

18. À propos du géocentrisme : « Cette illusion disparaîtra quand on aura compris le mouvement de cet astre mondain où nous sommes, qui, sans être fixé à aucun orbe, entraîné par son principe intrinsèque, son âme et sa nature propres à travers le champ général et spacieux, se déplace autour du soleil et tourne autour de son propre centre » (*De l'infini, de l'Univers et des mondes*, vol. IV, Paris, Les Belles Lettres, 1995, p. 182). »

de Nicolas de Cues. Deuxièmement il est très réservé à l'égard de l'aspect mathématique de la théorie copernicienne. Pour lui, les mathématiques sont aussi inutiles que la logique. « Jouer avec les mathématiques est une chose, vérifier d'après la nature en est une autre » (*Le Souper des Cendres*). De surcroît, il défend une interprétation réaliste de Copernic contre les présentations conventionnalistes (telles que la Préface d'Osandier) qui font précisément du système géocentrique un simple hypothèse mathématique. Malgré cette lecture réaliste, il trouve Copernic « trop mathématicien » ; celui-ci conserve les épicycles et les excentriques, il privilégie le mouvement circulaire qui ne se trouve jamais dans la nature... On voit qu'il est difficile d'annexer Bruno au mouvement de mathématisation de l'univers qui est habituellement considéré comme un élément essentiel de la révolution de la physique moderne.

Plus fondamentalement, Blumenberg voit dans Bruno un moment fort d'affirmation d'une raison autonome se libérant de toute norme théologique ou religieuse.

AUTO-AFFIRMATION DE LA RAISON ?

Dans cette caractérisation de la position brunienne se condense toute la vision qu'a Blumenberg des Temps modernes. Je suis pour ma part assez convaincu par de nombreux aspects de cette vision.

1) Par le fait qu'au delà d'un débat un peu scolaire sur continuité ou discontinuités, l'important est de repérer les seuils, les ruptures, les décrochages au sein de complexes de questions ; plus, la recherche des origines ou des précurseurs est toujours un jeu de miroir, même quand elle se dote de l'apparence scientifique de la recherche de sources. En ce sens, rechercher une légitimité dans des origines supposées crée plus de difficultés que cela n'en résout. Il convient donc d'une part d'étudier le Moyen Âge pour lui-même et non pas comme précurseur de la pensée moderne, d'autre part de ne pas réduire la pensée moderne à un recyclage de doctrines antérieures sans tenir compte de ce qui peut « faire époque ». Cela étant dit, cela n'interdit pas mais même exige que l'on comprenne comment certaines questions sont reprises ou transposées (et je l'ai suggéré pour l'infini), et comment des contenus changent de sens en raison des configurations nouvelles où ils sont « réinvestis », selon le terme mis en cause par Blumenberg.

2) Par la thèse selon laquelle un aspect essentiel de la pensée moderne – mais que désigne-t-on par là ? La question mérite d'être reposée, au delà de la seule recherche de seuils chronologiques, toujours partiels et arbitraires...¹⁹ – réside dans le traitement purement « mondain » de problèmes liés à la science et à l'histoire.

Mais même si l'on accepte cette base (que d'autres pourraient sans doute discuter), des interrogations subsistent.

19. Voir *La Légitimité*, p. 675 : « La succession chronologique n'est pas un critère suffisant pour décider de l'importance du point de vue par rapport au seuil d'une époque ».

1) En premier lieu, si la religion structure sans aucun doute la vie médiévale plus qu'elle ne le fait dans les sociétés modernes ou contemporaines, sur le plan proprement philosophique les rapports de la philosophie et de la théologie furent constamment renégociés selon les facultés, les disciplines et les courants doctrinaux, et cela laissa place à de nombreuses revendications d'autonomie de la raison naturelle – le point et connu des médiévistes, on pourrait amplement le développer. On ne saurait même faire purement et simplement du Moyen Âge un « âge de la transcendance », si tant est que le premier moteur d'Aristote n'est pas à proprement parler transcendant au monde, et en tout cas moins que le Dieu de Descartes, Malebranche ou Leibniz.

2) En second lieu, on peut se demander si l'opposition entre l'affirmation de la raison humaine d'un côté, et une vision de la science et de l'homme dépendant de la puissance et de la volonté divines de l'autre n'est pas elle-même un effet en retour de la position de soi de la Modernité, laquelle comme le remarque Blumenberg est la première à se comprendre comme époque et à créer par là les autres époques. Le procédé est clair chez les premiers humanistes avec l'invention de la *nova tempestas*, impliquant *ipso facto* la fiction d'un Âge moyen, intermédiaire, dès lors pensé au mieux comme stagnation, au pire comme éclipse de la pensée ; il est présent avec Descartes, effaçant systématiquement les traces de ses recherches et de sa formation afin de mieux poser le caractère absolu de l'*ego cogitans*. Mais ce qui est sans doute le plus présent chez Blumenberg, c'est l'érection du sujet kantien en norme permettant de qualifier rétroactivement d'hétéronome tout autre usage de la raison, comprise comme raison humaine et seulement humaine.

C'est ce que je perçois, paradoxalement, dans chapitre consacré à Nicolas de Cues, où se trouve valorisée la puissance de l'esprit humain, puissance qui passe par la liberté de l'individu. D'où des formules comme « l'homme moderne s'annonce par le fait que la conscience de n'être que l'aventure d'un dieu lui est insupportable » (p. 591). À tel point qu'on retombe en fin de compte sur ce lieu commun de toutes les présentations de la Renaissance comme humanisme anthropologique, à savoir les premières pages du *Discours sur la dignité de l'homme* de Pic de la Mirandole, image d'Épinal de la Renaissance inventée par le XIX^e siècle allemand et notamment par Burckardt.

Et si tout cela n'était finalement qu'une affaire allemande ?

Le terme de sécularisation est présenté comme une métaphore. Or à partir de quoi s'est opéré le déplacement ? À partir d'un sens juridique. De l'usurpation des biens du clergé allemand afin d'indemniser les princes par Napoléon en 1803, jusqu'à Marx reprenant le terme dans la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* en 1843²⁰, la sécularisation est le terme qui s'impose en Allemagne. Certes, il n'est pas sans antécédent dans les Lumières

20. Karl Marx, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, p. 83 : « Mais, de même que l'émancipation ne s'est pas arrêtée aux princes, de même la *sécularisation des biens* (*die Säkularisation der Güter*) ne s'arrêtera pas à la spoliation de l'Église (*der Kirchenraub*) que l'hypocrite Prusse en particulier a mise en œuvre ».

françaises (comme l'a noté Jean-Claude Monod dans son ouvrage), on peut même ensuite le retrouver dans certains écrits républicains du XIX^e siècle, mais son usage n'est guère passé dans le langage courant : la loi (française) de novembre 1789 est quant à elle connue sous la désignation de « nationalisation » des biens du clergé, et commence ainsi : « Que tous les biens ecclésiastiques sont à la disposition de la Nation ». On imagine mal que ce terme, même métaphorisé, puisse couvrir le même champ que celui de « sécularisation ». C'est pourquoi, derrière, un autre concept rôde tel un spectre : celui de « laïcisation » ou de « laïcité », jadis avancé par Georges de Lagarde dans *La Naissance de l'esprit laïque à la fin du Moyen Âge*²¹, mais quelque peu dévalué depuis en raison du caractère daté de la documentation utilisée, et surtout dont les cinq volumes sont consacrés entièrement et exclusivement à la philosophie politique. Mais s'il existe quelques travaux sur la philosophie des laïcs au Moyen Âge, je ne sache pas que le terme ait été utilisé de façon générale et métaphorique pour caractériser les Temps modernes.

Je me demande donc si cet usage métaphorique de la « sécularisation », récusé par Blumenberg, ne prend pas en grande partie son sens dans ce contexte de « l'idéologie allemande » des années 1840, à savoir les querelles nées de la théorie hégélienne de la religion, laquelle posait une identité de contenu entre philosophie et religion, identité récusée par les hégéliens de gauche au nom d'une anthropologie anti-théologique. Est-ce un hasard si parmi toutes les citations on en trouve celle-ci de Feuerbach : « Jusqu'à présent nos philosophes ne sont que des théologiens médiatisés par le concept abstrait »²². Seulement chez Blumenberg, cette transposition dans le monde, cette *Verweltlichkeit*, ne revient pas à incarner la raison dans l'histoire, elle est plutôt médiatisée par une vision qui me semble très néo-kantienne, où l'auto-affirmation de la raison est ramenée à celle de l'individu humain, confronté à une dialectique de l'autonomie et de l'hétéronomie.

Pour finir, je resterai donc sur deux interrogations.

1) Si le passage aux Temps modernes se met en scène par la différence entre Nicolas de Cues et Giordano Bruno, cela ne veut pas dire que l'un serait tout entier d'un côté et tout entier de l'autre. Chacun y contribue. On peut l'accorder, notamment en raison de la continuité entre l'un et l'autre sur quelques questions cosmologiques. En revanche, il me semble qu'entre l'humanisme christologique de Nicolas et le naturalisme de Bruno qui est à sa manière un anti-humanisme théorique, dans la stricte mesure où il décentre l'homme et le réinscrit dans quelque chose qui le porte et l'excède²³, une nouvelle alternative se décide, qui va se reproduire jusqu'à nos jours. Pour le dire autrement, le néo-kantisme n'est pas la fin de l'histoire.

21. Première édition en 1934.

22. Voir *La Légitimité*, p. 20.

23. Admis par Blumenberg : « il n'existe pas d'anthropologie autonome du Nolaïn ; pour lui, l'homme n'est pas un thème *sui generis* [...] une des étapes infinies de réalisation de soi de la nature » (p. 679).

2) Il est peut-être vrai que les Temps modernes non seulement se posent comme époque nouvelle mais d'une certaine manière créent le concept d'époque, et de ce qui « fait époque », comme le suggère Blumenberg. Dans ce cas, n'est-ce pas la représentation de soi comme autonomie de la raison humaine qui crée en même temps l'opposition entre système de la transcendance et système de la raison ? Alors, la procédure ultime de légitimation de soi des Temps Modernes n'est peut-être pas tant dans la recherche de contenus et matériaux, qui se trouvent effectivement réinvestis et retravaillés, que dans la position même, ou l'invention, de cette opposition.

*Conférence, Collège de France
(chaire d'histoire de la philosophie médiévale, Alain de Libera)
31 mai 2018*