

L'AMOUR POUR AUTRUI ET L'AMOUR DE DIEU  
DANS LE *DE AMORE* DE MARSILE FICIN<sup>1</sup>

«Tutti continuamente amiamo in qualche modo, tutti quasi amiamo male e quanto più amiamo tanto peggio amiamo»,<sup>2</sup> «Nous tous, nous aimons sans cesse de quelque façon, et presque tous nous aimons mal, et plus nous aimons, plus mal nous aimons». C'est par ce soupir pessimiste que Marsile Ficin introduit la version toscane d'*El libro dell'Amore* qu'il a lui-même faite sur le texte latin de son *Commentarius in Convivium Platonis de amore* de 1469<sup>3</sup>. Dans cette introduction, écrite dans la langue de Dante, Ficin fait entendre que son livre est destiné à servir de guide aux pèlerins sur la difficile et dangereuse voie d'amour - pèlerins que nous sommes tous, nous qui, à notre grand détriment, perdons sans cesse «la diritta via» «per questa selva obscura». <sup>4</sup> C'est

<sup>1</sup> Je tiens à remercier Dominic O'Meara et Philippe Hoffmann qui m'ont donné l'occasion de présenter cette étude, le premier à l'Université de Fribourg Suisse, le 8 novembre 2004, le second au Centre d'études des religions du Livre, CNRS, Paris, le 12 mai 2005. J'ai beaucoup profité des discussions qui suivirent ces deux conférences. Je tiens également à remercier Damien Clerget-Gurnaüd qui eut la gentillesse de lire et corriger le manuscrit français. Mes remerciements les plus sincères vont enfin à Stéphane Toussaint pour sa lecture attentive et ses améliorations judicieuses du manuscrit. La rédaction finale de cette étude a été effectuée dans le cadre du programme de recherche No MSM0021620824 de la Faculté des Lettres de l'Université Charles, Prague.

<sup>2</sup> M. FICINO, *El libro dell'Amore*, a cura di S. NICCOLI, Firenze 1987, *Proemio* 3, p. 4 [désormais FICINO, *El libro dell'Amore*]. C'est à cette édition que nous nous référons en citant la version toscane du *De amore*. Pour le texte latin du *Commentarium in convivium Platonis de amore* nous suivons l'édition Marsile FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon, de l'amour*, Texte établi, traduit, présenté et annoté par P. LAURENS, Paris 2002 [désormais: FICIN, *De amore*, suivi du livre, du chapitre et de la foliation du ms. Vat. Lat. 7705 reportée en marge par l'éditeur]; pour les citations de la *Platonica theologia de immortalitate animorum* nous lisons dans Marsile FICIN, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, Texte critique établi et traduit par R. MARCEL, vol. I-III, Paris 1964-1970 [désormais: FICIN, *Théologie platonicienne*, suivi du livre, du chapitre, du tome et de la page].

<sup>3</sup> Sur cette traduction toscane voir l'introduction de NICCOLI dans FICINO, *El libro dell'Amore*, p. iii-vi; sur son contexte voir S. GENTILE, *Commentarium in Convivium de amore / El libro dell'Amore di Marsilio Ficino*, dans *Letteratura italiana*, a cura di A. Asor ROSA *Le Opere*, vol. I: *Dalle Origini al Cinquecento*, Torino 1992, p. 743-767: 763 sq.

<sup>4</sup> FICINO, *El libro dell'Amore*, p. 3; cf. DANTE, *Inf.* I, 2-3.

que, pour éviter ces errances néfastes, il ne faut pas s'engager dans la voie d'amour avant de connaître son terme, le mode approprié de voyager et ses passages particulièrement dangereux.<sup>5</sup>

La conception de l'amour que présente Ficin dans ce singulier guide des amoureux est certes très éloignée des sentiments de l'homme contemporain. Par certains traits, elle paraît même contredire ce que l'amour signifie pour nous aujourd'hui. Cela est dû, dans une large mesure, au fait que Ficin puise les plus importants éléments de sa conception dans une tradition de pensée philosophique et théologique dont les bases mêmes sont devenues douteuses, voire contestables aux yeux de l'homme moderne. Cette tradition est celle de la philosophie platonicienne. En effet, c'est Ficin qui a introduit dans le vocabulaire des langues européennes l'expression «l'amour platonique».<sup>6</sup> Or ce n'est pas par hasard que cette expression a fini par désigner dans nos langues d'aujourd'hui un amour qui *n'est que* «platonique». Cette dévalorisation sémantique s'est produite à la suite de la critique des fondements métaphysiques sur lesquels reposait la conception ficinienne de l'amour. On a perdu la foi en la «réalité» de cet amour «idéale».

Il n'est cependant pas sans intérêt de tenter de comprendre le sens de la doctrine ficinienne de l'amour, ne serait-ce qu'à cause de son importance historique. Notre propre manière de concevoir l'amour n'est pas tombée du ciel, mais elle a son histoire dont la conception ficinienne a constitué une des péripéties et qu'il est utile de connaître pour nous comprendre nous-mêmes.<sup>7</sup> En plus, il se peut que la théorie ficinienne décèle un noyau capable de nous révéler, malgré les différences des contextes culturels et historiques, voire grâce à elles, quelque chose de la nature singulière de ce sentiment, toujours si puissant parmi les humains.

\*

La théorie de l'amour de Marsile Ficin repose, on le sait, sur son exégèse du *Banquet* de Platon. Elle est même présentée sous la forme d'une imitation - imitation particulièrement réussie - de ce dialogue. Cependant, le commentaire de Ficin, qui suit parfois mot à mot le texte de Platon, est en même temps une interprétation globale de sa philosophie, nourrie abondamment par la lecture de grands auteurs néoplatoniciens et platonisants de l'Antiquité, surtout de Plotin et de Proclus, de saint Augustin et de

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Cf. P. O. KRISTELLER, *Die Philosophie Marsilio Ficinos*, Frankfurt a. M. 1972, p. 268 sq.

<sup>7</sup> Sur l'influence historique de la théorie ficinienne de l'amour cf. J. KRAYE, *The Transformation of Platonic Love in the Italian Renaissance*, dans *Platonism and the English Imagination*, eds. A. BALDWIN, S. HUTTON, Cambridge 1994, p. 76-85; J. Ch. NELSON, *Renaissance Theory of Love. The Context of Giordano Bruno's Eroici furori*, New York 1958; A.-J. FESTUGIÈRE, *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1941; J.-C. MARGOLIN, *Du «De amore» de Ficin à la «Delie» de Scève: lumière, regard, amour et beauté*, dans *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, a cura di G. C. GARFAGNINI, II, Firenze 1986, p. 587-614; E. CASSIRER, *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Leipzig - Berlin 1932, surtout p. 6-17 et 66-74; A. J. SMITH, *The Metaphysics of Love. Studies in Renaissance Love Poetry from Dante to Milton*, Cambridge 1985.

Denys l'Aréopagite<sup>8</sup>. Par ce biais Ficin récupère et élève à une nouvelle synthèse un vaste patrimoine du platonisme païen et chrétien dont les riches traditions sont parvenues à lui à travers l'ouest latin d'un côté et l'est byzantin de l'autre. En opérant cette synthèse Ficin vise à prouver l'harmonie foncière de la philosophie platonicienne - des «mystères platoniciens<sup>9</sup>» selon son expression - avec la théologie chrétienne et à établir ainsi, en concurrence avec l'aristotélisme des scholastiques et des averroïstes, le platonisme en tant que philosophie universelle autant que chrétienne. Dans ce sens, le *De amore* de Ficin suit le même programme qu'aura à remplir sa grande *Théologie platonicienne*<sup>10</sup>.

Il peut paraître à première vue surprenant que Ficin ait choisi, pour réaliser ce propos, de commenter précisément le *Banquet*<sup>11</sup>: un dialogue qui consiste dans une série d'éloges à une divinité aussi païenne que l'*Éros* des Grecs, ce compagnon

<sup>8</sup> Pour les lectures néoplatoniciennes de Ficin cf. *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone, Manoscritti stampati e documenti* (17-maggio-16 giugno 1984), a cura di S. GENTILE, S. NICCOLI, P. VITI, Firenze 1984. Voir maintenant la note de P. LAURENS sur la bibliothèque grecque de Ficin dans M. FICINO, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, p. LXXI-LXXXIX; cf. aussi D. F. LACKNER, *The Camaldolese Academy: Ambrogio Traversari, Marsilio Ficino and the Christian Platonic Tradition*, dans *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, eds. M. J. B. ALLEN, V. REES, Leiden - Köln - Boston 2002, p. 15-44. Pour ses lectures des auteurs latins cf. P. O. KRISTELLER, *The Scholastic Background of Marsilio Ficino*, «Traditio», 2 (1944), p. 257-318, repris dans IDEM, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, vol. I, Roma 1969, p. 35-97; R. MARCEL, *Marsile Ficino (1433-1499)*, Paris 1958 [réimpr. 2006] p. 179-234.

<sup>9</sup> FICINO, *El libro dell'Amore*, Proem. 9, p. 4.

<sup>10</sup> Pour le programme de Ficin cf. E. GARIN, *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, dans *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, a cura di G. C. GARFAGNINI I, Firenze 1986, p. 3-13; pour le rapport entre la religion chrétienne et la philosophie platonicienne chez Ficin cf. W. A. EULER, «*Pia religio*» et «*docta religio*». *Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola*, München 1998; Th. LEINKAUF, *Philosophie und Religion bei Marsilio Ficino*, «Accademia», 4 (2002), p. 29-57.

<sup>11</sup> Le *De amore* de 1469 est, on le sait, la première œuvre de sythèse mûrie, rédigée et diffusée par Ficin; il précède la *Théologie platonicienne* dont la rédaction s'étendait de 1469 à 1474; les quatre livres des *Institutiones ad Platonicam disciplinam* de 1456, aujourd'hui perdus, ne puisaient encore que dans les sources latines; seule la première version inachevée du commentaire sur le *Philèbe*, issue des conférences publiques données avant 1469 probablement dans l'église de Sainte-Marie des Anges, est à peu près contemporaine du *De amore*. Pour l'analyse approfondie des thèmes et du contexte du *De amore* cf. surtout C. VASOLI, *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Napoli 1988, p. 76-117 (*Il De amore e l'itinerario della «deificatio»*); S. GENTILE, *Commentarium in Convivium de amore / El libro dell'Amore di Marsilio Ficino*. Pour l'histoire du texte du *De amore* cf. P. O. KRISTELLER, *Supplementum Ficinianum*, Firenze 1937, vol. I, p. CXXIII-CXXV; MARCEL, *Introduction dans Marsile FICIN, Commentaire sur Le Banquet de Platon*, Texte du manuscrit autographe présenté et traduit par R. Marcel, Paris 1956; J. A. DEVEREUX, *The textual History of Ficino's De amore*, «Renaissance Quarterly», 28 (1975), p. 173-182; S. GENTILE, *Per la storia del testo del «Commentarium in convivium» di Marsilio Ficino*, «Rinascimento», Seconda serie, 22 (1981), p. 3-27; P. LAURENS, *Note sur le texte dans M. Ficino, Commentaire sur Le Banquet de Platon, De l'amour*, p. CVII-CXXXII. Pour le *Commentaire sur le Philèbe* cf. Kristeller, *Supplementum Ficinianum*, vol. I, p. CXXII-CXXIII; MARCEL, *Marsile Ficino*, p. 307-324; M. FICINO, *The Philebus Commentary, A critical edition and translation by M. J. B. Allen*, Berkeley and Los Angeles 1975, nouvelle édition Arizona State University, Tempe 2000; M. B. J. ALLEN, *Ficino's Lecture on the Good?*, «Renaissance Quarterly», 30, (1977), p. 160-171, repris dans IDEM, *Plato's Third Eye*, London 1996, II.

d'Aphrodite, et dans lequel il est si fréquemment question de la beauté des corps et de la pédérastie<sup>12</sup>. Il semble pourtant que le thème du *Banquet* ait paru à Ficin particulièrement approprié aux intentions dont il a investi son commentaire. En effet, en voulant montrer la continuité de fond entre les «mystères platoniciens» et les mystères chrétiens Ficin s'est proposé de mettre en évidence le fait que c'est précisément la philosophie de l'amour qui constitue l'axe même de cette continuité et, dans un sens encore plus fort, que c'est l'Amour lui-même, identifié au Saint-Esprit,<sup>13</sup> qui la soutient. C'est ainsi que, toujours dans la Préface à sa version toscane du *De amore*, Ficin explique que ce fut l'Esprit saint qui inspira la prophétesse Diotime en lui révélant le mystère de l'amour; que Diotime à son tour le révéla à Socrate et celui-ci à Platon qui le mit par écrit «per rimedio de' Greci»; et que Ficin - comme un dernier maillon de cette chaîne d'inspiration - traduisit et expliqua cet évangile de l'amour d'abord en latin «per rimedio de' Latini» et puis en toscan afin que cette manne fût communiquée au plus grand nombre.<sup>14</sup> Les mailles de cette chaîne sont en réalité encore plus nombreuses. En effet, Ficin fait dériver sa philosophie de l'amour de la théologie d'Hermès Trismégiste et des chants d'Orphée qu'il tient pour beaucoup plus anciens que les dialogues de Platon<sup>15</sup>; il l'appuie sur Denys l'Aréopagite qu'il considère l'interprète autorisé des Saintes Écritures et la source inspirée des philosophes néoplatoniciens<sup>16</sup>; il la puise dans l'interprétation du *Banquet* de Platon proposée par Plotin<sup>17</sup>; et il tire certaines de ses pierres angulaires de saint Augustin.<sup>18</sup> Ceux-ci ont en commun d'avoir

<sup>12</sup> Sur le rôle de ce côté embarrassant de la doctrine platonicienne de l'amour dans la réception de la pensée de Platon au XV<sup>e</sup> siècle, et particulièrement dans la querelle qui opposa Georges de Trébizonde et Bessarion, cf. KRAYE, *The Transformation*, p. 76-78.

<sup>13</sup> Pour l'identification de l'amour platonicien avec le Saint-Esprit voir *De amore*, VII, 17 / 124r-v.

<sup>14</sup> FICINO, *El libro dell'Amore*, Proem. 7-11, p. 3 sq.

<sup>15</sup> FICIN, *De amore*, I, 3 / 3v. Sur la doctrine ficinienne de la succession des *prisci theologi*, selon laquelle Orphée succède à Hermès, sur ses sources et ses motivations cf. S. GENTILE, *Ficino ed Ermete / Ficino and Hermes*, dans *Marsilio Ficino e il ritorno di Hermete Trismegisto / Marsilio Ficino and the Return of Hermes Trismegistus*, a cura di S. GENTILE, C. GILLY, Firenze 1999, p. 19-34; C. VASOLI, *Quasi sit deus*, Lecce 1999, p. 11-50 (*Il mito dei «prisci theologi» come «ideologia» della «renovatio»*); sur le rôle attribué par Ficin, sous l'influence de Pléthon, à Zoroastre cf. B. TAMBRUN-KRASKER, *Ficin, Pléthon et les mages disciples de Zoroastre*, dans *Marsilio Ficino. Les platonismes à la Renaissance*, éd. P. MAGNARD, Paris 2001, p. 169-180; voir aussi I. KLUTSTEIN, *Marsilio Ficino et la théologie ancienne. Oracles chaldaïques - Hymnes orphiques - Hymnes de Proclus*, Firenze 1987; sur l'interprétation ficinienne de l'histoire du platonisme cf. M. J. B. ALLEN, *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Firenze 1998.

<sup>16</sup> FICIN, *De amore*, II, 2 / 10v; III, 2 / 24r. Sur Ficin et Denys l'Aréopagite cf. M. CRISTIANI, *Dionigi dionisiaco: Marsilio Ficino e il Corpus Dionysiacum*, dans *Il neoplatonismo nel Rinascimento*, (Atti del Convegno internazionale, Roma-Firenze 12-15 dicembre 1990), a cura di P. PRINI, Roma 1993, p. 185-203.

<sup>17</sup> C'est sur le traité III, 5 (50) des *Ennéades* de Plotin que s'appuie notamment l'exégèse ficinienne du discours de Diotime dans le sixième discours du *De amore*. Cf. là-dessus A. WOLTERS, *Ficino and Plotinus' Treatise 'On Eros'*, dans *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, eds. K. EISENBICHLER, O. ZORZI PUGLIESE Ottawa 1986, p. 189-197; P. HADOT, *Plotin. Traité 50 (III,5)*, Paris 1990, p. 59-61.

<sup>18</sup> C'est surtout l'interprétation ficinienne du mythe raconté, dans le *Banquet* de Platon, par Aristophane qui doit beaucoup à AUGUSTIN, surtout aux livres XII et XIII des *Confessions* et au *De Genesi ad litteram*. Pour l'influence de la pensée d'Augustin sur Ficin cf. P. O. KRISTELLER, *Augustine*

tous parlé de l'amour: Orphée le pose à l'origine du monde, Platon en fait la force même de la montée de l'âme vers Dieu, Plotin explique ses différents aspects à différents niveaux de la réalité, Denys l'identifie avec Dieu lui-même et montre sa présence universelle dans la créature, Augustin met en évidence son rôle décisif dans l'histoire de la chute et du salut des âmes. Voilà comment, aux yeux de Ficin, l'Amour relie les mystères païens avec les mystères chrétiens qui, tous ensemble, ne révèlent qu'une seule sagesse divine.

Mais l'amour n'est pas seulement le thème clef de ces philosophes et théologiens grecs et latins divinement inspirés. Il est aussi celui de la grande poésie toscane, elle-même héritière du lyrisme occitan de l'amour courtois. Ce n'est pas par hasard que le «héros» - mot que Ficin fait dériver du grec *erôs*<sup>19</sup> - du banquet de Careggi et le destinataire du livre de Ficin est Giovanni Cavalcanti,<sup>20</sup> descendant de l'illustre «philosophe» Guido, le plus grand poète du *dolce stil novo* à côté de Dante; ce n'est pas non plus un hasard si le dernier des orateurs du banquet ficinien qui résume la doctrine de l'amour exposée dans les discours précédents la retrouve parfaitement condensée dans la plus fameuse *canzone* de ce même Guido Cavalcanti - l'énigmatique poème érudit *Donna me prega*<sup>21</sup> - qu'il ne tarde pas à interpréter à la lumière de cette doctrine<sup>22</sup>. C'est ainsi que le *Commentaire sur le Banquet de Platon* de Marsile Ficin en est en même temps un commentaire des vers de Cavalcanti et, par ce biais, de la conception de l'amour forgée par les poètes du *dolce stil novo*, y compris l'auteur de la *Vita nuova*, du *Convivio* et de la *Commedia*.<sup>23</sup> Que ce *Commentaire* ait été composé et lu dans ce contexte, non seulement le cadre cavalcantien ainsi que la Préface à la version toscane

*and the Early Renaissance*, dans IDEM, *Studies*, vol. I, p. 368-371; A. TARABOCHIA CANAVERO, S. Agostino nella Teologia Platonica di Marsilio Ficino, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 70 (1978), p. 626-646; VASOLI, *Quasi sit deus*, p. 91-112 (*Marsilio Ficino e il suo rapporto con Agostino*); A. LEVI, *Ficino, Augustine and the Pagans*, dans *Marsilio Ficino: His Theology*, p. 99-113.

<sup>19</sup> FICIN, *De amore*, VI, 5 / 66r avec I, 1 / 2r et V, 1 / 40v; voir aussi la dédicace à Cavalcanti dans le ms. Vat. lat. 7705, f. IIIv / p. 3 LAURENS.

<sup>20</sup> Sur le rôle de Cavalcanti représentant, dans le *De amore*, Phèdre du *Banquet*, cf. M. J. B. ALLEN, *Cosmogony and Love: the Role of Phaedrus in Ficino's Symposium Commentary*, «The Journal of Medieval and Renaissance Studies», (10) 1980, p. 131-153, repris dans IDEM, *Plato's Third Eye*, IV.

<sup>21</sup> Cf. G. CAVALCANTI, *Le rime*, a cura di G. FAVATI, Milano - Napoli 1957, No XXVI, p. 214-217; IDEM, *Rime*, a cura di D. DE ROBERTIS, Torino 1986, No XXVIIb, p. 93-107; IDEM, *Rime*, a cura di L. CASSATA, Anzio 1993, N° XXVII, p. 128-140.

<sup>22</sup> Cf. FICIN, *De amore*, VII, 1. Sur l'interprétation ficinienne de la *canzone* de Cavalcanti cf. K. A. OTT, *Guido Cavalcantis Canzone d'amore in Marsilio Ficino's Kommentar zu Platons Symposium*, «Deutsches Dante-Jahrbuch», 61 (1986), p. 129-164; M. CIAVOLELLA, *Eros / Eros? Marsilio Ficanos' Interpretation of Guido Cavalcanti's «Donna me Prega»*, dans *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, p. 39-48. Sur le rôle des commentaires de Dino del Garbo et d'Egidio Romano cf. GENTILE, *Commentarium in Convivium de amore / El libro dell'Amore di Marsilio Ficino*, p. 158 sq.

<sup>23</sup> Cf. B. NARDI, *Filosofia dell'amore nei rimatori italiani del Duecento e in Dante*, dans IDEM, *Dante e la cultura medievale*, Bari 1942, p. 1-88; A. DI GIOVANNI, *La filosofia dell'amore nelle opere di Dante*, Roma 1967; A. J. SMITH, *The Metaphysics of Love*, p. 44-88; E. MALATO, *Amor cortese e amor cristiano da Andrea Cappellano a Dante*, dans IDEM, *Studi su Dante. «Lecturae Dantis», chiose e altre note dantesche*, Padova 2005, p. 571-657.

avec ses allusions dantesques en témoignent, mais la preuve en est aussi qu'il a, à son tour, inspiré de nouveaux poètes et de nouveaux commentateurs dont Laurent de' Medici,<sup>24</sup> Cristoforo Landino,<sup>25</sup> Girolamo Benivieni<sup>26</sup> et Jean Pic de la Mirandole.<sup>27</sup>

Cette ascendance plus particulièrement florentine du *De amore* de Ficin est très importante pour comprendre la position de sa philosophie de l'amour dans l'histoire des idées. En effet, la théorie ficinienne de l'amour n'est pas due seulement à la redécouverte des grands textes de Platon et des néoplatoniciens et à la tentative de les fondre dans un tout avec le platonisme chrétien des Latins. Elle est due également au fait que cette redécouverte et cette tentative d'une synthèse nouvelle ont vu le jour dans un milieu profondément imprégné des œuvres de Dante,<sup>28</sup> et d'autres stilnovistes avec leurs commentateurs, aussi bien que de la contemplation des œuvres de Giotto et de tant de grands peintres et sculpteurs du Trecento et du Quattrocento florentins. Tous ceux-là ont attiré l'attention sur la beauté de la figure humaine, surtout féminine, qu'ils ont élevée à l'expression sensible d'une vertu toute spirituelle. C'est particulièrement Dante qui a promu le sentiment d'amour pour sa *donna* au statut d'une grâce divine qui conduit l'amant au-delà de ce monde-ci et l'amène, au bout de son itinéraire à travers l'univers tout entier, en face du modèle le plus pur de l'humanité qu'est la Vierge qui, à son tour, lui révèle Dieu: *il primo amore*, lumière rayonnante en trois cercles dans laquelle apparaît le visage humain.<sup>29</sup> Cet arrière-plan de la culture florentine, il faut l'avoir présent à l'esprit en lisant le *De amore* de Ficin, pour bien voir et bien apprécier en quoi consiste la synthèse ficinienne. Sa théorie de l'amour n'est pas seulement du néoplatonisme christianisé, synthèse d'ailleurs opérée déjà par saint Augustin à partir de Plotin et par Denys à partir de Proclus. C'est une nouvelle refonte de l'héritage tout entier du platonisme païen et chrétien dans un moule façonné par la poésie et par les arts plastiques des Trecentistes et Quattrocentistes italiens.

\*

<sup>24</sup> Cf. S. GENTILE, *Ficino e il platonismo di Lorenzo*, dans *Lorenzo de' Medici. New Perspectives*, ed. B. TOSCANI, New York 1993, p. 23-47, avec une riche documentation; sur l'influence du *De amore* sur les œuvres poétiques de Laurent le Magnifique voir surtout p. 24 sq.

<sup>25</sup> Cf. C. LANDINO, *Disputationes Camaldulenses*, Nicolao DELLA MAGNA, Firenze 1480, en édition moderne: *Disputationes Camaldulenses*, a cura di P. LOHE, Firenze 1980. Cf. aussi IDEM, *Comento sopra la Comedia di Dante Alighieri*, Nicolao DELLA MAGNA, Firenze 1481, en édition critique moderne: *Comento sopra la Comedia*, a cura di P. PROCACCIOLI, 4 vol., Roma 2001.

<sup>26</sup> Cf. G. BENIVIENI, *Opere di Hieronimo Benivieni*, Giunta, Firenze 1519, f<sup>o</sup>s. 1r-67v (avec le commentaire de Pic de la Mirandole). Voir O. ZORZI PUGLIESE, *Variations on Ficino's De amore: The Hymns to Love by Benivieni and Castiglione*, dans *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, p. 113-121.

<sup>27</sup> Cf. la note précédente; le *Comento sopra una canzone d'amore di Girolamo Benivieni* n'apparaît parmi les œuvres de Jean Pic que dans: Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA - Gian Francesco PICO, *Opera omnia*, I, Basel 1557, p. 897-923; pour l'édition moderne cf. Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno. E scritti vari*, a cura di E. GARIN, Firenze 1942, pp. 443-581; voir aussi IDEM, *Comento sopra una canzone d'amore*, a cura di P. DE ANGELIS, Palermo 1994; IDEM, *Kommentar zu einem Lied der Liebe*, übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Th. BÜRKLIN, Hamburg 2001.

<sup>28</sup> Cf. C. VASOLI, *Dante e la cultura fiorentina del maturo Quattrocento*, dans *Sandro Botticelli. Pittore della Divina Commedia*, a cura di S. GENTILE, Roma - Milano 2000, vol. I, p. 12-25; S. A. GILSON, *Dante and Renaissance Florence*, Cambridge 2005.

<sup>29</sup> DANTE, *Inferno* III, 6; *Paradiso* XXVI, 38; XXXII, 48; XXXIII, 124-132.

Quels sont les traits essentiels de cette théorie de l'amour? Partons, pour l'exposer, de l'analyse ficinienne du fait que les êtres humains tombent amoureux les uns des autres. Comment cela se passe-t-il? Et pourquoi?

Fidèle à la conception des poètes toscans, Ficin déclare que tout amour commence par le regard.<sup>30</sup> Quelqu'un voit quelqu'un d'autre et, en percevant sa beauté extérieure, en tombe amoureux. Pour expliquer ce fait, Ficin développe sa théorie de la vue qu'il emprunte pour une large part à Plotin. La vue, pour Ficin, ne se rapporte pas au corps matériel, mais à sa forme incorporelle qui lui parvient en guise d'image par l'intermédiaire de la lumière, elle-même incorporelle.<sup>31</sup> C'est cette forme qui fait la beauté du corps et qui plaît à celui qui la voit. Mais pourquoi telle forme plaît à tel individu et telle autre à tel autre? Pourquoi tous n'aiment-ils pas la même forme parfaite?

C'est que la perception par la vue se déroule à la périphérie d'une structure complexe de l'être humain percevant, dont le noyau est formé par son âme. Dans l'anthropologie de Ficin, tributaire de Plotin, de Porphyre, de Proclus, mais aussi de la médecine de Galien et de ses successeurs médiévaux, l'homme c'est l'âme immortelle<sup>32</sup> qui anime le corps caduc par l'intermédiaire des couches interposées entre elle, absolument incorporelle, et lui, constitué de la matière grossière des quatre éléments. Ces couches intermédiaires sont le corps céleste ou éthéré qui forme le premier vêtement de l'âme, encore quasiment incorporel,<sup>33</sup> et l'esprit qui est comme sa deuxième enveloppe, déjà matérielle, mais de matière très subtile, consistant en vapeur qui s'évapore du sang.<sup>34</sup> Le corps éthéré c'est l'antique véhicule de l'âme des néoplatoniciens, cette première robe de substance lumineuse que l'âme revêt en descendant à travers les sphères célestes.<sup>35</sup> L'esprit c'est le *pneuma* ou plus précisément tout un essaim des *pneumata*, des *spiritus* ou des *spiriti* de la théorie médicale et des poètes lyriques.<sup>36</sup>

<sup>30</sup> FICIN, *De amore*, VI, 8 / 74r; VI, 10 / 80r.

<sup>31</sup> FICIN, *De amore*, V, 2-4 / 40v-48v. Cf. Plotin, *Ennéades*, I, 6 [1], 3, 17-28; IV, 5 [29], 6-7.

<sup>32</sup> FICIN, *De amore*, IV, 3 / 31v-32r.

<sup>33</sup> FICIN, *De amore*, VI, 4 / 64v-65r; VI, 6 / 67r. Cf. IDEM., *Théologie platonicienne*, X, 2 / II, 61-62; XVIII, 4-5 / III, 192-196.

<sup>34</sup> FICIN, *De amore*, VI, 6 / 68r; VI, 9 / 76r-78v; VII, 4-6 / 109v-114v.

<sup>35</sup> Pour l'histoire de cette doctrine dans le platonisme ancien cf. H. DÖRRIE, M. BALTES, *Platonismus in der Antike*, vol. VI, 1, Stuttgart - Bad Cannstatt, 2002, p. 374-415. Pour la théorie du véhicule de l'âme de Pléthon et son utilisation par Ficin cf. B. TAMBRUN, *Marsile Ficin et le Commentaire de Pléthon sur les Oracles chaldaïques*, «Accademia», 1 (1999), p. 9-48.

<sup>36</sup> Pour l'histoire de cette théorie cf. G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin*, Paris - Louvain 1945, p. 175-220; M. PUTSCHER, *Pneuma, Spiritus, Geist. Vorstellungen vom Lebensantrieb in ihren geschichtlichen Wandlungen*, Wiesbaden 1973; O. TEMKIN, *On Galen's Pneumatology*, «Gesnerus», 1 (1943/1944) (8, 1951), p. 180-189; R. E. SIEGEL, *Galen's System of Physiology and Medicine*, Basel - New York 1968, p. 183-192; E. BERTOLA, *Le fonti medico-filosofiche della dottrina dello «spirito»*, «Sophia», 26 (1958), p. 48-61; C. S. BARACH, *Excerpta e libro Alfredi Anglici de motu cordis, item Costa ben Lucae de differentia animae et spiritus liber translatus a Johanne Hispalensi*, Innsbruck 1878, réimpression Frankfurt 1968; M.-Th. D'ALVERNY, *Les traductions d'Avicenne (Moyen-Âge et Renaissance)*, dans *Avicenna nella storia della cultura medioevale*, Rome 1957, p. 71-90. Pour la fortune de cette doctrine dans la poésie du *dolce stil novo* cf. R. KLEIN, *Spirito peregrino*, «Revue d'études italiennes», 11 (1965), p. 197-236, repris dans IDEM, *La forme et l'intelligible*, Paris 1970, p. 31-64; P. MUGNAI, s. v. *spirito* dans *Enciclopedia dantesca*, Rome, 1984, vol. V, p. 387-390.

Ce n'est qu'à travers ses deux couches intermédiaires que l'âme, créature toute immatérielle qui provient directement de Dieu, se joint au corps des éléments et des humeurs, sa troisième enveloppe qui est comme son manteau extérieur, et qu'elle exerce sur lui sa puissance formatrice.<sup>37</sup>

L'âme humaine, chez Ficin, a aussi ses différents niveaux. Elle est en elle-même la raison - la *ratio* - qui est un processus temporel de pensée discursive doué de mouvement spontané.<sup>38</sup> C'est l'âme rationnelle et automotrice de Platon. Mais elle a aussi une faculté plus haute, celle de s'élever au niveau de la *mens*, de l'intellect angélique qui contemple en lui-même les Formes intelligibles.<sup>39</sup> C'est le niveau du *nous* plotinien. De l'autre côté, l'âme rationnelle, en se mouvant de manière autonome, a le pouvoir de mettre en mouvement ce qui est privé de cette faculté, c'est-à-dire le corps purement passif.<sup>40</sup> Elle peut l'animer en le structurant, c'est-à-dire en lui imprimant une forme - forme développée dans le temps et étendue dans l'espace - dont il est en lui-même, comme pure matière n'étant qu'une étendue passive, absolument privé<sup>41</sup>. Cette faculté de l'âme d'exercer un pouvoir formateur sur le corps, Ficin l'appelle, à la suite de Plotin, «nature» (*physis, natura*).<sup>42</sup> Ainsi en est-il du moins dans son *De amore*; plus tard, dans sa *Théologie platonicienne*, il réservera à cette faculté de l'âme le terme d'*idolum* ou de *simulacrum*<sup>43</sup> - l'*eidôlon* de Plotin<sup>44</sup> - tandis que la «nature» sera identifiée à la qualité, c'est-à-dire à la forme imprimée au corps. Quoi qu'il en soit de ces variations terminologiques, l'âme selon Ficin a, à côté de sa faculté supérieure par laquelle elle s'élève au niveau des anges, une faculté inférieure qui est celle de former les corps.

Cette faculté inférieure joue un rôle capital dans notre vie d'êtres incarnés. C'est une faculté productive, faculté qui crée, non certes de rien, mais en s'appuyant sur les raisons présentes dans l'âme rationnelle à partir desquelles elle forme des projets à réaliser dans la matière.<sup>45</sup> Ficin nomme ces projets «germes» (*semina*).<sup>46</sup> On y reconnaît les *logoi spermatikoi* des anciens. Cette faculté productive équivaut à l'imagination, au pouvoir de l'âme de créer des images, des simulacres<sup>47</sup> qui sont des choses particulières, à la différence des raisons qui sont des universaux.<sup>48</sup> Dans l'imagerie mythique

<sup>37</sup> FICIN, *De amore*, VI,4 / 65r; VI,6 / 68r. Le corps est défini comme une complexion soit des éléments (*De amore*, V, 6 / 51v), soit des humeurs (*De amore*, V, 1 / 40r; V, 7 / 53r).

<sup>38</sup> FICIN, *De amore*, II, 3 / 12v-13r; VI, 15 / 92r-v.

<sup>39</sup> FICIN, *De amore*, II, 3 / 12v-13r; VI, 15 / 93r-94r.

<sup>40</sup> FICIN, *De amore*, VI, 15 / 92r-v.

<sup>41</sup> FICIN, *De amore*, II, 3 / 11v; IV, 3 / 31r-32v.

<sup>42</sup> FICIN, *De amore*, II, 3 / 11v; II, 3 / 13r.

<sup>43</sup> FICIN, *Théologie platonicienne*, XIII, 2 / II, 207 sq. Le terme d'*idolum* apparaît également dans le *De amore* (II, 3 / 13r) où il coïncide avec celui de *natura*. Sur la doctrine ficinienne d'*idolum* cf. P. O. KRISTELLER, *Die Philosophie Marsilio Ficinos*, Frankfurt a. M. 1972, p. 352-356.

<sup>44</sup> Cf. PLOTIN, *Ennéades*, V, 2 [11], 1, 19; I, 1 [53], 8, 15-23.

<sup>45</sup> FICIN, *De amore*, II, 3 / 13r; VI, 6 / 67r.

<sup>46</sup> FICIN, *De amore*, II, 3-4 / 13v-14v; cf. VI, 12 / 87v-88r.

<sup>47</sup> FICIN, *De amore*, VI, 6 / 68r-v.

<sup>48</sup> FICIN, *De amore*, VII, 1 / 103v-104v; cf. id., *Théologie platonicienne*, VIII, 1 / I, 287-289.



empruntée au commentaire de Macrobe sur le *Songe de Scipion*,<sup>49</sup> l'âme qui tombe de la voûte céleste vers la terre pour s'y incarner forme d'abord par sa faculté inférieure - dans son imagination - un projet, un simulacre de l'homme qu'elle va produire après sa chute dans la matière grossière des éléments et des humeurs.<sup>50</sup> Cela suppose que l'âme rationnelle porte en elle-même la raison - la *ratio* ou la *notio*<sup>51</sup> - universelle de ce qu'est l'homme, et que sa faculté inférieure traduise cette raison universelle sur le plan d'une image particulière.

Cela veut-il dire que ces images sont autant de particularisations de la même idée de l'homme? Elles sont plus que cela. Soucieux de rendre compte des divers types, psychologiques et physiologiques, d'hommes et de femmes, Ficin, toujours à la suite des néoplatoniciens tardifs, introduit dans son anthropologie les savoirs de l'astrologie<sup>52</sup>. En effet, l'âme qui forme en elle-même le simulacre de l'homme qu'elle va produire dans la matière, se trouve déjà au milieu du monde: en traversant les sphères célestes elle se trouve exposée aux influences des planètes, elles-mêmes animées par de puissantes âmes.<sup>53</sup> Ces influences modifient l'image qu'elle se forme de l'homme en faisant ressortir certains traits et en effaçant d'autres selon les propriétés astrologiques des planètes et de leurs positions.<sup>54</sup> C'est ainsi que chaque âme produit dans sa partie inférieure une image différente de l'homme en fonction du moment cosmique de sa descente dans le corps. Cette image, elle l'imprime d'abord à son premier corps parfaitement malléable, le corps éthéré.<sup>55</sup> Dans ce vêtement céleste, l'âme entre dans l'utérus maternel et c'est par l'intermédiaire de cette enveloppe qu'elle commence à travailler le fœtus en versant ses vertus formatrices dans les esprits subtils qui les communiquent à la chair.<sup>56</sup> Ainsi l'âme forme le corps et ce processus de la formation du corps se prolonge jusqu'à l'âge de sa pleine maturité. Presque toutes les forces de l'âme se consomment dans cette œuvre formatrice et ce n'est qu'après l'avoir achevée qu'elle s'en libère et qu'elle peut développer ses facultés les plus hautes<sup>57</sup>: celle de la raison

<sup>49</sup> Cf. MACROBE, *Commentaire au Songe de Scipion*, I, 12.

<sup>50</sup> FICIN, *De amore*, VI, 4 / 65r-v.

<sup>51</sup> FICIN, *De amore*, VI, 12 / 88r-89v.

<sup>52</sup> Pour le rôle de l'astrologie chez Ficin en général cf. E. GARIN, *Lo zodiaco della vita*, Roma - Bari 1982<sup>2</sup>, p. 61-92; VASOLI, *Quasi sit deus*, p. 281-300 (*Ficino e l'astrologia*).

<sup>53</sup> FICIN, *De amore*, VI, 3-4 / 62v-66r.

<sup>54</sup> Dans la théorie astrologique du *De amore*, Ficin intègre les doctrines tirées de Manilius (cf. *De amore*, V, 13 / 58v-59r avec MANILIUS, *Astronomiques*, II, 433-425), de Macrobe et de Proclus (cf. *De amore*, VI, 4 / 65r-v avec MACROBE, *Commentaire*, I, 12,4, et PROCLUS, *Commentaire sur le Timée de Platon*, III, 69, 14-25 Diehl).

<sup>55</sup> FICIN, *De amore*, VI, 6 / 66v-67v; cf. *Théologie platonicienne*, V, 14 / I, 209.

<sup>56</sup> FICIN, *De amore*, VI, 6 / 67v, où il est question du *semen similiter temperatum* dans lequel l'âme, par l'intermédiaire du corps éthéré, imprime l'image de l'homme qu'elle s'est formée lors de sa descente sur la terre. Pour la théorie ficinienne de la conception cf. *Théologie platonicienne*, XIII,4 / II,233; pour le rôle médiateur des esprits subtils cf. *De amore*, VI, 6 / 68r-v; *Théologie platonicienne*, VII,6 / I, 274; IX, 5 / II,30.

<sup>57</sup> FICIN, *De amore*, IV, 2 / 30v; IV, 4 / 33v; IV, 5 / 34r-v; V, 4 / 47r; VI, 17 / 97r. L'âme humaine, punie pour son orgueil, perd la lumière divine infuse, nécessaire à la contemplation des choses plus hautes qu'elle et ne retient que la lumière naturelle qui est la capacité de connaître les choses de même ordre qu'elle; cependant, même celle-ci s'éteint d'abord sous le coup de l'entrée de l'âme dans le corps et

et parfois même celle de la contemplation.<sup>58</sup> Le corps humain n'en reste pas moins le chef-d'œuvre de sa partie inférieure. Il reçoit la forme que celle-ci lui transmet à travers le simulacre imagé, le corps éthéré et les esprits subtils. Cependant il la reçoit à la mesure de ses aptitudes à lui qui peuvent être meilleures ou pires en fonction de la qualité du mélange des éléments et des humeurs, cette dernière dépendant de bien des circonstances: des dispositions héréditaires, des conditions saisonnières, de la composition, de la nourriture.<sup>59</sup> C'est ainsi que le corps grossier de notre chair peut devenir une manifestation plus ou moins fidèle - plus ou moins belle - de la forme séminale que notre âme s'efforce de lui imprimer.<sup>60</sup>

\*

Cette structure complexe de l'être humain et le rôle que joue l'imagination dans sa formation nous font comprendre la théorie ficinienne de la prédilection amoureuse. Un être humain se plaît dans le spectacle de tel autre être humain dont la forme correspond le mieux à l'image que sa propre âme s'est formée, dans son imagination, de l'humanité et qu'elle s'efforce d'imprimer à son propre corps.<sup>61</sup> Ainsi l'homme ou la femme dont on tombe amoureux est la réalisation, en chair et en os, d'un simulacre imagé de l'humanité pareil à celui que l'âme de l'amant porte en elle-même, plus précisément dans sa partie inférieure. On comprend, vu la théorie de l'influence astrale sur la formation de cette image, que les uns sont prédisposés à s'enamourer des autres en fonction de leurs horoscopes. Cette sorte de parenté n'implique pourtant pas forcément que les deux individus en question se ressemblent tout à fait l'un l'autre par leurs formes extérieures et leurs caractères psychologiques, étant donné que ces formes et ces caractères sont conditionnés, c'est-à-dire plus ou moins altérés, par différentes qualités humorales de leurs corps. En fait, la différence même qui sépare, au niveau corporel, deux individus ainsi apparentés attise le sentiment de l'amour qui emporte l'âme de l'amant vers une réalisation plus parfaite de l'image de l'aimé que n'est son propre corps.<sup>62</sup>

Le regard par lequel nous percevons un être humain qui nous plaît fait parvenir à travers l'œil, organe corporel de la vue, une image lumineuse de la forme de son corps dans l'esprit, ce corps plus subtil formé par des vapeurs sanguines, et cette image y produit son empreinte<sup>63</sup>. Cependant, elle ne peut pas passer dans l'âme elle-même,

de la nécessité de lui servir; ce n'est qu'à l'âge de l'adolescence, lorsque le développement du corps est achevé, que la lumière naturelle se rallume et permet à l'âme de connaître les choses naturelles.

<sup>58</sup> FICIN, *De amore*, VI, 15 / 93r.

<sup>59</sup> C'est la théorie des «préparations» de la matière, déterminant le tempérament - la *complexio* - du corps, qui intervient ici; cf. FICIN, *De amore*, V, 6-7 / 50r-53v; VI, 6 / 67r.

<sup>60</sup> FICIN, *De amore*, V, 5 / 49v; VI, 6 / 67r.

<sup>61</sup> FICIN, *De amore*, VI, 6 / 67v.

<sup>62</sup> FICIN, *De amore*, VI, 6 / 67r.

<sup>63</sup> FICIN, *De amore*, V, 3 / 44r-v; V, 4 / 47v-48v; VI, 6 / 68r-v; cf. *Théologie platonicienne*, VII, 6 / I, 274-275. Voir sur ce point KRISTELLER, *Die Philosophie Marsilio Ficinos*, p. 217-220.

parce que l'âme, étant par définition un principe actif qui forme le corps, ne peut elle-même être formée par une image issue du corps.<sup>64</sup> En effet, l'âme chez Ficin n'est pas seulement active et productrice des formes, mais aussi impassible, c'est-à-dire soustraite à l'influence de quoi que ce soit d'un ordre inférieur à elle-même.<sup>65</sup> Dans cette doctrine Ficin suit Plotin, Porphyre et Augustin.<sup>66</sup> L'acte de la perception, dans la mesure où c'est un acte de l'âme, ne peut donc pas être passif. Aussi n'est-il pas à identifier avec l'impression de l'image de la forme corporelle, transmise par la lumière aux esprits des yeux - aux *spiriti de li occhi miei* dont parle Dante.<sup>67</sup> Ce processus réceptif est en fait une formation de la matière subtile de l'esprit par une forme émise en dernière analyse à partir du principe formateur du corps dont elle est partie. L'empreinte dans l'esprit du voyant n'est que la condition pour ainsi dire extérieure de l'acte de la perception qui, lui, part de l'âme du percevant et qui seul est intérieur à elle. Cet acte consiste dans l'appréhension de l'image-empreinte dans l'esprit et dans la production de son semblable par la faculté imaginative de l'âme<sup>68</sup> - celle même qui a produit l'image séminale de l'homme percevant.<sup>69</sup>

Voilà ce que signifie la formule ficinienne «chaque amour commence par le regard». Elle implique que l'amoureux forme en lui-même une image de l'aimé conforme à sa propre représentation imagée de ce que c'est qu'être homme, c'est-à-dire conforme à cette représentation dont il est lui-même une réalisation en chair et en os. Cette théorie permet à Ficin, entre autres, d'expliquer deux traits caractéristiques de l'expérience amoureuse, à savoir: d'une part, que l'être aimé apparaît à l'amant plus beau qu'il ne l'est en fait et d'autre part, que l'amoureux désire sans cesse regarder son aimé. Le premier trait s'explique par la nature productive de l'imagination. L'âme de l'amant qui forme en elle-même l'image de l'aimé se laisse guider par l'image séminale de l'être humain qu'elle porte en elle et, sur ce fond, elle tend à faire l'image de l'aimé plus conforme à celle-ci que ne l'est l'image-empreinte de l'aimé dans les esprits de la vue.<sup>70</sup> L'autre trait de l'expérience amoureuse s'explique par le côté affectif de la perception. L'âme de l'amant, à elle seule, dit Ficin, serait satisfaite par l'image de l'aimé

<sup>64</sup> FICIN, *De amore*, VI, 6 / 68v; cf. *Théologie platonicienne*, XI, 3 / II, 97.

<sup>65</sup> FICIN, *De amore*, IV, 3 / 31r-32v; VI, 6 / 68v.

<sup>66</sup> Cf. FICIN, *Théologie platonicienne*, VII, 7 / I, 275; PLOTIN, *Enn.*, III, 6 [26], 1-5; I, 1 [53], 2,5-11; *Ibid.*, 5,5; PORPHYRE, *Sent.*, 4 et 18; AUGUSTIN, *De quant. an.*, XXXII, 68 / PL 32,1073; *De mus.*, VI, 5,8-10 / PL 32,1167-1169. Pour l'histoire de la conception de l'âme impassible cf. H. DÖRRIE, M. BALTES, *Der Platonismus in der Antike*, vol. VI, 1, p. 242-251; A. SMITH, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*, The Hague 1974, p. 1-16; G. J. P. O'DALY, s.v. *anima*, dans *Augustinus-Lexicon*, Hrsg. C. MAYER, Basel 1986, vol. I, col. 315-340, notamment 317 sq.; C. STEEL, *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Bruxelles 1978. Pour l'influence de la conception augustiniennne de l'âme sur Ficin, cf. VASOLI, *Qualis sit deus*, p. 91-112 (*Marsilio Ficino e il suo rapporto con Agostino*).

<sup>67</sup> Cf. DANTE, *Convivio*, II, ii, 2.

<sup>68</sup> FICIN, *De amore*, VI, 6 / 68v; cf. VII, 1 / 103r-104r.

<sup>69</sup> FICIN, *De amore*, VI, 6 / 68v-69r; VI, 13 / 90v.

<sup>70</sup> FICIN, *De amore*, VI, 6 / 67v-68r.

qu'elle a elle-même produite et qu'elle conserve dans sa mémoire: à vrai dire, il lui suffirait de n'avoir vu son aimé qu'une seule fois. Mais les yeux et leurs esprits dans lesquels l'image-empreinte d'une personne pareille à la représentation primordiale de l'homme produit un sentiment de plaisir ont, pour le conserver, besoin de la présence corporelle de l'être perçu. C'est pourquoi l'amant en tant qu'être qui perçoit à l'aide des organes et des esprits de nature corporelle reste attaché à la présence corporelle de son aimé.<sup>71</sup>

On pourrait s'étonner que cette théorie de l'amour ne parle que de la vue et des images en détachant l'amour autant que possible du corps. Il est vrai que Ficin insiste sur le fait que l'amour en tant que désir du beau ne se rapporte pas au corps mais à la forme immatérielle.<sup>72</sup> Mais l'amour entre les humains ne tend-il pas à l'union charnelle et à la génération des enfants qui, ayant bien une réalité corporelle, ne sont certainement pas de purs produits de notre imagination? Ficin ne nie pas cette tendance, mais il n'y voit qu'un prolongement de l'opération naturelle de la faculté inférieure de l'âme qui est celle de façonner le corps à l'image de la forme incorporelle, c'est-à-dire de produire la forme dans la matière. Cette tendance est la fonction même de l'*idolum*, cette partie productive de l'âme enfoncée dans la matière, que Ficin, dans le *De amore*, appelle le plus souvent *natura* et qui a pour allégorie l'Aphrodite Pandêmos, la «Vénus vulgaire» du *Banquet* de Platon.<sup>73</sup> Or cette faculté inférieure, on le sait, dépend de l'âme rationnelle dont elle est elle-même comme une «image» et dont la partie supérieure constitue la faculté de contemplation, la *mens* qui touche les formes intelligibles et qui a pour allégorie l'Aphrodite Ourania, la «Vénus céleste» de Platon.<sup>74</sup> C'est pourquoi tomber amoureux peut provoquer dans l'âme des désirs d'orientation différente, voire opposés: ou bien celui, naturel à la partie inférieure de l'âme, de produire un beau corps dans un beau corps par l'intermédiaire de l'union charnelle; ou bien celui, naturel à sa partie supérieure, de s'élever à la contemplation de la forme intelligible dont dérive la beauté de l'être chéri et de ses images. Ces deux désirs sont deux sortes d'amour: l'amour vulgaire et l'amour céleste.<sup>75</sup>

\*

Mais comment Ficin peut-il voir la finalité de l'amour plutôt dans la contemplation que dans la génération? Pour comprendre ce trait le plus saillant de sa théorie de l'amour, il faut en saisir le sens profond. Celui-ci prolonge la théorie de Platon exposée dans le *Banquet* et dans le *Phèdre* ainsi que celle de Plotin exposée dans son traité *Sur Éros*, tout en les dépassant. Il consiste dans l'idée qu'à travers l'amour pour autrui l'âme humaine parvient à la connaissance de soi et que celle-ci, à son tour, lui

<sup>71</sup> FICIN, *De amore*, VI, 6 / 69r.

<sup>72</sup> Cf. surtout le cinquième discours du *De amore*.

<sup>73</sup> FICIN, *De amore*, II, 7 / 17v-18r; VI, 7 / 71v-72r.

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> FICIN, *De amore*, VI, 7 / 72r; VI, 8 / 73 (ici, Ficin nomme ces deux amours *Cacodemon* et *Calodemon* respectivement); VII, 1 104r-v.

ouvre la voie à l'amour de Dieu. L'amour pour autrui constitue pour l'âme humaine un détour salutaire qui peut la tirer de l'oubli de soi auquel elle a été vouée par sa descente - sa chute - dans le corps. C'est pourquoi l'amour pour autrui constitue l'étape clef sur la voie du retour de l'âme déchue vers son créateur. Cependant, cet itinéraire qui mène à la connaissance de soi à travers l'amour pour autrui et à l'amour de Dieu à travers la connaissance de soi suppose plus qu'un amour unilatéral de l'un pour l'autre: il suppose un amour réciproque. En effet c'est la réciprocité de l'amour humain qui constitue l'intrigue indispensable dans la dialectique de la connaissance de soi.

Aussi Ficin distingue-t-il nettement l'«amour simple», dans lequel la relation n'est pas convertible, de l'«amour mutuel» où les deux personnes aiment et sont aimées réciproquement. La description de l'«amour simple» est assez curieuse, donnant d'abord l'impression d'une exagération poétique. Nous verrons pourtant qu'elle a sa justification théorique. «L'amour» dit Ficin par la bouche de Giovanni Cavalcanti, «est une mort volontaire», puisque «quiconque aime meurt»<sup>76</sup>. Le raisonnement sous-jacent à cette thèse est le suivant: celui qui tombe amoureux d'un autre tourne toute sa pensée vers son bien-aimé et cesse de penser à soi-même. Ainsi sa pensée sort d'elle-même et s'occupe exclusivement de la personne aimée. Ne pensant pas à lui-même (*de se*), l'amoureux, selon Ficin, ne pense pas non plus en lui-même (*in se*). Or, le rapport à soi est l'acte (*operatio*) essentiel de la pensée, identique avec son être (*esse*). L'amoureux qui n'agit pas en lui-même, perd donc son être en lui-même, et perdant son être en lui-même il perd aussi sa vie. C'est pourquoi celui qui aime meurt.<sup>77</sup>

Ce raisonnement inspiré par la triade néoplatonicienne de l'être, de la vie et de la pensée, à première vue quelque peu boiteux, correspond en fait à la conception de l'amour comme ravissement - *raptus* - de l'âme par la beauté du bien-aimé: l'âme de l'amoureux est littéralement enlevée de son corps et entraînée vers la personne aimée.<sup>78</sup> Cela veut dire, dans les termes de l'anthropologie ficinienne, que l'âme de l'amoureux est ravie par l'image du bien-aimé produite dans sa propre imagination et, par l'intermédiaire de cette image, attirée par la personne aimée elle-même.<sup>79</sup> Toute son attention se concentre sur elle. Comme sa force naturelle (*vis nature*) n'est pas capable - d'après le dicton scholastique - de faire deux choses à la fois, elle cesse de remplir ses fonctions animatrices par rapport au corps de l'amoureux. Elle en tire même ses «esprits» qui sont comme un véhicule de l'âme et elle les emporte avec elle en direction de la personne chérie. Les esprits subtils s'étant ainsi envolés du corps, ils cessent, eux aussi, de remplir leurs fonctions de pont entre la force vitale de l'âme et la matière grossière du corps. Le résultat en est un ébranlement de l'équilibre mental et corporel de l'amant qui peut à la limite conduire à l'aliénation et à la mort comme Ficin l'illustre par l'exemple de Lucrece.<sup>80</sup>

<sup>76</sup> FICIN, *De amore*, II, 8 / 19r.

<sup>77</sup> FICIN, *De amore*, II, 8 / 19r-v.

<sup>78</sup> FICIN, *De amore*, VI, 9 / 78r-79r.

<sup>79</sup> FICIN, *De amore*, VI, 9 / 76r.

<sup>80</sup> FICIN, *De amore*, VI, 9 / 75v-76v.

Voilà la triste fin de l'«amour simple», d'un amour qui n'est pas partagé par l'aimé. En effet, il est dans la nature de l'amour de vouloir être mutuel. Or, l'amour partagé crée une nouvelle situation. C'est celle de la réciprocité du donner et du recevoir.<sup>81</sup> L'amant qui s'oublie lui-même s'abandonne à celui dont la pensée toute entière se dirige vers lui, l'embrasse et lui prête sa propre vie. Ainsi l'amoureux qui meurt en lui-même revit en autrui. Cette résurrection en autrui implique la retrouvaille de soi dans l'autre. L'amant qui, en lui-même, se perd lui-même, se retrouve lui-même en autrui parce que l'autre crée et porte en lui une image dans laquelle l'amant se reconnaît. Ficin exprime ce rapport mutuel par cette formule merveilleuse qu'il fait prononcer au jeune Cavalcanti: «Quand moi je t'aime, toi qui m'aimes moi, je me trouve moi-même en toi qui penses à moi, et c'est ainsi que moi qui me suis perdu à moi-même par ma propre négligence, je me recouvre en toi qui me conserves. Et toi tu fais de même en moi».<sup>82</sup> La résurrection en autrui est en fait double: la première consiste en ceci que l'amant est ranimé par la vie que lui prête l'aimé; la seconde consiste en ceci que l'amant se retrouve lui-même en autrui. Cette retrouvaille n'est pas un simple retour à la condition originale, mais sa transformation et son enrichissement: l'amant maintenant non seulement se «possède» lui-même, mais «possède» aussi l'autre; il le possède même «plus primitivement et d'une manière plus intense» - *prius et magis* - que lui-même, parce qu'il ne se possède lui-même que par l'intermédiaire de l'autre. Ainsi la vie de l'amant aimé est-elle une vie transformée et multipliée.<sup>83</sup>

Dans le discours de Cavalcanti, l'amour mutuel - cet «échange merveilleux» (*mirum commertium*) - est dépeint comme un rapport entre deux âmes.<sup>84</sup> Cependant le discours de Benci montre qu'il s'agit d'une affaire plus complexe qui implique le rapport entre l'âme et le corps.<sup>85</sup> En effet, l'amour commence en tant que passion - un *affectus* - provoquée par la perception visuelle de la beauté du corps. C'est pourquoi l'âme de l'amant se lance d'abord vers le corps de l'aimé. Ravi par sa beauté, elle déserte le corps de l'amant et s'efforce de bondir dans celui de l'aimé. Ce faisant elle fait partir avec elle aussi les esprits qui assurent le fonctionnement du corps. La mort de l'amant, que cette perte des forces vitales entraîne, est donc en fait la mort du *corps*, dont l'amour a retranché l'âme. Voilà le bien-fondé de la thèse selon laquelle qui-conque aime meurt.

Mais qu'est-ce que, chez Ficin, la beauté du corps qui ravit l'âme de l'amoureux? La beauté visible d'un corps est toujours sa forme, elle-même incorporelle, consistant en lignes et en couleurs qui sont des actes de la lumière.<sup>86</sup> «La beauté du corps», dit

<sup>81</sup> FICIN, *De amore*, II, 8 / 20r-21v.

<sup>82</sup> FICIN, *De amore*, II, 8 / 20r.

<sup>83</sup> FICIN, *De amore*, II, 8 / 20r-21v.

<sup>84</sup> FICIN, *De amore*, II, 8 / 20v-21r.

<sup>85</sup> FICIN, *De amore*, VI, 8-10 / 72v-81v.

<sup>86</sup> FICIN, *De amore*, II, 5 / 15v-16r; V, 3-6 / 43v-50r; VI, 13 / 89v-91r; VI, 17 / 95v-96v; VI, 18 / 99v. Pour la théorie ficinienne de la beauté cf. W. BEIERWALTES, *Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus*, Heidelberg 1980; B. DIETRICH, *Darstellung von Einfachheit. Die Idee des Schönen in Marsilio Ficinos Grundlegung einer Metaphysik des Geistes*, München 2000. Pour la conception ficinienne de la lumière cf. W. SCHEUERMANN-PEILICKE, *Licht und Liebe. Lichtmetapher und Metaphysik bei Marsilio Ficino*, Hildesheim - Zürich - New York 2000.

Ficin, «n'est rien d'autre que cette splendeur vêtue du décor des couleurs et des lignes».<sup>87</sup> Cette forme est elle-même l'expression d'un principe immatériel qui la prête à la matière. Dans le cas du corps humain ce principe est l'âme humaine.<sup>88</sup> La beauté du corps est donc un acte de la lumière qui part de l'âme. C'est un rayon de la lumière intérieure qui forme d'abord la première image de l'homme dans l'imagination, puis sa deuxième image dans le corps éthéré, ensuite sa troisième image dans le corps matériel grossier.<sup>89</sup> L'âme elle-même est une lumière qui transparait au travers de toutes ces couches en leur prêtant leurs formes et en se reflétant en elles. La beauté du corps rayonne ensuite en dehors de lui et prête sa forme à l'image lumineuse qui fait l'objet de la vue.<sup>90</sup> C'est ainsi que, par l'œil et ses esprits, l'amant perçoit un reflet du rayon de la lumière formatrice qui part de l'âme de l'aimé.<sup>91</sup> Ce reflet attise en lui le désir naturel de son âme de se rapporter aux formes: soit en les produisant dans la matière, soit en les contemplant par la pensée.<sup>92</sup> Comme chaque acte qui part d'un principe - ici encore Ficin suit ses maîtres néoplatoniciens - ce rayon se convertit vers sa source et par sa force centripète il «traîne» l'amant là d'où il émane.<sup>93</sup> C'est pourquoi le désir de l'amant se précipite d'abord vers le corps de l'aimé: «La flamme de l'amour», écrit Ficin, «allumé dans le désir de l'amant par la rencontre avec un beau corps s'efforce de revoler vers celui-ci».<sup>94</sup> Mais l'emportement du désir qui suit la force d'attraction du rayon émanant du beau corps ne peut pas s'arrêter à celui-ci: «la fougue de l'amant ne peut être apaisée ni par la vue ni par le toucher d'aucun corps».<sup>95</sup> Elle ne le peut parce qu'elle se dirige au-delà de lui vers la source *incorporelle* de sa beauté. Ce qui l'attire c'est l'âme de l'aimé qui est le principe formateur de son corps. Ainsi l'amour suscité par le spectacle d'un beau corps emporte *l'âme vers l'âme*.

C'est précisément dans son rapport à l'âme de l'autre que l'âme de l'amoureux se trouve sur la voie qui mène à la connaissance de sa propre nature. En effet, ce qui l'attire en autrui c'est finalement son âme en tant que principe immatériel dont émane sa beauté. Or, en se rapportant à ce principe l'âme de l'amant se rapporte à une réalité du même ordre qu'elle et, par ce détour, elle se rend compte de ce qu'elle est aussi. L'amant se reconnaît alors lui-même dans l'aimé non seulement en tant que sa propre image se reflète en autrui comme dans un miroir, mais aussi en ce sens qu'il découvre ce qu'il est lui-même dans son être le plus propre.

Cette voie vers la connaissance de soi par l'intermédiaire de l'amour réciproque a pourtant ses étapes et elle comporte ses dangers. L'amour qui commence par la vue, c'est-à-dire au niveau de la sensation, met d'abord en branle des sentiments passagers

<sup>87</sup> FICIN, *De amore*, II, 9 / 22r.

<sup>88</sup> FICIN, *De amore*, IV, 3 / 31r-32v; VI, 11 / 87v.

<sup>89</sup> FICIN, *De amore*, VI, 6 / 66v-69r.

<sup>90</sup> FICIN, *De amore*, V, 4 / 47v-48v.

<sup>91</sup> FICIN, *De amore*, VI, 6 / 68r-69r.

<sup>92</sup> FICIN, *De amore*, VI, 7 / 72r; VI, 8 / 73v-74v.

<sup>93</sup> FICIN, *De amore*, VI, 10 / 81r.

<sup>94</sup> FICIN, *De amore*, VI, 9 / 78r.

<sup>95</sup> FICIN, *De amore*, II, 6 / 16r; cf. VI, 3 / 46r.

- des *affectus* - qui exercent leur pouvoir sur les deux facultés innées de l'âme, celle de génération et celle de contemplation, symbolisées par la Vénus vulgaire et la Vénus céleste. Dans l'une comme dans l'autre il excite le désir: l'amour vulgaire d'une part, l'amour céleste de l'autre.<sup>96</sup> Cependant seul l'amour céleste vise à la connaissance, tandis que le désir d'engendrer dans le corps n'est que le prolongement de la fonction formatrice propre à l'âme inférieure. Comme tel, l'amour vulgaire ne conduit pas à la connaissance de soi, mais à l'approfondissement de l'oubli de soi qui caractérise l'âme engagée dans l'œuvre de formation du corps.<sup>97</sup> Le désir d'engendrer dans le corps est certes bon en lui-même - il appartient à la nature de l'âme et il a sa place dans l'ordre des choses<sup>98</sup> - mais il peut occulter aux yeux de l'amant la vraie cible de l'amour: à savoir la source incorporelle de la beauté du corps. En plus, si l'amour vulgaire n'est pas accompagné de la connaissance correspondante, il peut revêtir des formes perverses.<sup>99</sup>

Ce n'est pas seulement l'amant dont l'amour «descend de la vue vers le toucher»<sup>100</sup> qui ne parvient pas à la vraie connaissance de soi; c'est aussi celui dont l'amour «demeure au niveau de la vue».<sup>101</sup> Pour y parvenir il faut monter «de la vue vers la pensée».<sup>102</sup> C'est que l'amour réciproque - ce «commerce merveilleux» qui consiste dans l'échange de la beauté pour la beauté<sup>103</sup> - reste toujours un échange d'images qui sont les produits de l'imagination. «Que vaut, mon ami, cet objet dont tu es amoureux?» demande, chez Ficin, Diotime à Socrate parlant de son amour pour Alcibiade. «Ce qui te ravit n'est qu'une surface, une couleur, que dis-je, un reflet des lumières et une ombre passagère. Ou bien c'est la vaine imagination qui t'abuse en sorte que tu n'aimes pas ce que tu vois mais ce que tu rêves plutôt».<sup>104</sup> Même sa propre image que l'amant retrouve dans l'âme de l'aimé aimant est un tel produit de l'imagination. L'échange de la beauté pour la beauté reste à ce niveau un échange de l'image pour l'image. Pour parvenir à la connaissance de l'âme de l'aimé en tant que source de sa beauté et, par là, à la connaissance de sa propre essence, l'âme de l'amant doit d'abord percer les illusions de la «vaine imagination», elle doit se détacher des images qui ne sont que des produits particuliers de la faculté inférieure de l'âme tournée vers la formation du corps.

Cette montée «de la vue vers la pensée», chaque âme doit l'accomplir en elle-même. L'image de la beauté de l'aimé l'y incite et l'amour qui l'emporte vers la source immatérielle de cette beauté lui prête des ailes. Déjà la production d'une image de l'aimé plus belle que n'était l'aimé lui-même<sup>105</sup> constituait une sorte d'élévation, mais

<sup>96</sup> FICIN, *De amore*, VI, 8 / 72v-74v; VI, 10 / 80r.

<sup>97</sup> FICIN, *De amore*, IV, 5 / 34r; V, 4 / 47r; VI, 17 / 97r; VI, 17 / 97v.

<sup>98</sup> FICIN, *De amore*, II, 7 / 18v; II, 11 / 85v; VI, 8 / 73r-v.

<sup>99</sup> FICIN, *De amore*, II, 7 / 18v; VI, 8 / 73r-v; VI, 14 / 91r-v.

<sup>100</sup> FICIN, *De amore*, VI, 8 / 74r.

<sup>101</sup> *Ibid.*

<sup>102</sup> *Ibid.*

<sup>103</sup> FICIN, *De amore*, II, 8 / 20v; II, 9 / 22r-v.

<sup>104</sup> FICIN, *De amore*, VI, 18 / 99r.

<sup>105</sup> FICIN, *De amore*, VI, 6 / 67v-68r.



d'élévation trompeuse en ce qu'elle restait en fait au niveau du particulier. Ce n'est qu'au moment où l'âme commence à juger la beauté de cette image en la comparant à la raison - la *ratio* - c'est-à-dire au concept universel de l'humanité, que l'âme s'élève au niveau qui est le sien propre.<sup>106</sup> C'est là la fonction de la faculté de jugement que Ficin appelle - à notre surprise, mais en suivant l'usage des auteurs du haut Moyen Âge - *phantasia* et qui correspond assez exactement à ce que Kant appelle *Urteilkraft*: faculté de mettre ce qui est particulier en rapport avec des universaux.<sup>107</sup> Ces derniers, l'âme les porte en elle sous l'espèce de raisons des choses - *rationes, notiones, formule*<sup>108</sup> - mais elle l'ignore d'abord, car sa descente dans le corps l'a rendue amnésique.<sup>109</sup> En s'occupant de l'image de la beauté de l'autre, en la retournant sans cesse en elle-même, en la comparant à d'autres images et en portant sur elle des jugements de valeur, l'âme de l'amoureux commence à réaliser les traits universels de la beauté humaine qui équivalent à la raison universelle de l'homme qu'elle porte en elle.<sup>110</sup>

C'est ainsi que l'âme parvient à la connaissance de soi en parvenant, au niveau de la raison discursive, à la connaissance de la forme rationnelle de l'homme. On comprend que, ce faisant, l'âme s'élève déjà au-dessus du niveau de l'image séminale de l'homme qu'elle s'est elle-même donnée lors de sa descente à travers les sphères célestes, qu'elle a ensuite imprimée à son corps et qui a finalement déterminé ses expériences amoureuses.<sup>111</sup> Elle s'élève à la connaissance d'une notion universelle, commune à tous les êtres humains, c'est-à-dire à toutes les âmes.

Cependant, une telle connaissance, dans la théorie de Ficin, s'appuie sur la présence d'une idée innée dans l'âme, plus précisément d'une puissance innée de l'âme à saisir cette idée, cette forme intelligible, par un acte d'intellection, lui-même rendu possible par l'illumination divine,<sup>112</sup> autant dire par la récupération de cette lumière infuse que l'âme humaine a perdue par sa chute.<sup>113</sup> Or, cette idée, c'est l'être même de l'âme dans son fond. «*Verus autem homo et idea hominis idem*»<sup>114</sup> dit Ficin dans un

<sup>106</sup> FICIN, *De amore*, VI, 18 / 99v.

<sup>107</sup> FICIN, *De amore*, VI, 6 / 68v; VI, 14 / 90v; VI, 18 / 99r-v. Pour le concept de *phantasia* et sa relation avec celui d'*imaginatio* chez Ficin cf. R. KLEIN, *L'imagination comme vêtement de l'âme chez Marsile Ficin et Giordano Bruno*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 61 (1965), p. 18-39, repris dans IDEM, *La forme et l'intelligible*, p. 65-88; voir aussi KRISTELLER, *Die Philosophie Marsilio Ficinos*, p. 217-218; E. GARIN, *Phantasia e imaginatio fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi*, dans *Phantasia - Imaginatio*, a cura di M. FATTORI, M. L. BIANCHI, Roma 1988, p. 3-20; T. KATINIS, *Il ruolo della imaginatio-phantasia in alcuni contesti ficiniani*, dans *Marsile Ficin ou Les mystères platoniciens*, dir. S. TOUSSAINT (*Les cahiers de l'Humanisme*, vol. II), Paris 2002, p. 217-218.

<sup>108</sup> FICINO, *De amore*, II, 3-4 / 13v-14v; VI, 12-13 / 88r-91r.

<sup>109</sup> Cf. la note 57 *supra*.

<sup>110</sup> FICIN, *De amore*, VI, 6 / 68v; VI, 13 / 90v; VI, 18 / 99v; cf. *Théologie platonicienne*, VIII, 1 / 285-289.

<sup>111</sup> FICIN, *De amore*, VI, 6 / 67r-v.

<sup>112</sup> FICIN, *De amore*, VI, 13 / 89v-91r.

<sup>113</sup> Cf. la note 57 *supra*.

<sup>114</sup> FICIN, *De amore*, VI, 19 / 102v.

esprit tout plotinien. En tant que forme intelligible l'idée de l'homme - *humanitatis idea*<sup>115</sup> - fait partie de ce monde plus élevé qu'est la *mens angelica*, la pensée angélique correspondant au *nous* plotinien. Nous avons dit que l'âme, chez Ficin, possède cette partie supérieure - qui est comme son sommet - capable de contempler des formes intelligibles et que Ficin appelle *mens*.<sup>116</sup> C'est elle qui s'élève à ce niveau angélique pour y contempler le vrai fondement de la beauté humaine.<sup>117</sup> A ce niveau, cependant, toutes les idées sont comme des reflets immédiats de Dieu qui en est la source ultime absolument simple<sup>118</sup>. L'amour - amour céleste - qui pénètre jusqu'ici ne peut donc pas s'arrêter à ces formes, comme il ne pouvait pas s'arrêter aux formes des corps, mais s'élançe vers leur source ultime qu'est l'acte pur de la lumière intelligible dont proviennent toutes les formes.<sup>119</sup> C'est ainsi que la connaissance de soi, portée sur les ailes de l'amour pour autrui, se mue en amour de Dieu porté sur les ailes de la connaissance de soi. Et comme Dieu en tant que source inépuisable de la lumière formatrice est infini, l'amour pour lui l'est aussi.<sup>120</sup>

\*

On pourrait s'attarder d'avantage sur les implications et les difficultés que comporte cette conception de Ficin qui est, on le voit, d'inspiration très plotinienne. Qu'en est-il, par exemple, du rapport de l'âme individuelle à l'idée de l'homme? Les âmes sont-elles autant de particularisations de celle-ci? Ou bien sont-elles autant d'intellects - des anges en fait - dont chacun est une forme intelligible de l'homme à soi? Je laisse de côté ces questions difficiles de la métaphysique ficinienne pour conclure par une remarque plus générale.

La philosophie de l'amour de Marsile Ficin comporte un élément dont je n'ai guère parlé jusqu'ici. C'est la fonction universelle de l'amour, une conception que Ficin emprunte à Denys l'Aréopagite.<sup>121</sup> L'amour traverse, pénètre et emporte tous les niveaux de la création dans un mouvement circulaire qui part de Dieu et retourne en Dieu.<sup>122</sup> Qui plus est, l'amour divin est Dieu lui-même,<sup>123</sup> et plus précisément l'Esprit

<sup>115</sup> FICIN, *De amore*, VI, 6 / 68v.

<sup>116</sup> Cf. la note 39 *supra*. Pour le statut de la *ratio* chez Ficin, surtout dans la *Théologie platonicienne*, cf. VASOLI, *Quasi sit deus*, p. 263-280 (*La «ratio» nella filosofia di Ficino*); pour celui de la *mens* cf. Th. LEINKAUF, «*Mens*» und «*Intellectus*». *Überlegungen zum Status des menschlichen Geistes in der Philosophie des Marsilio Ficino*, dans *Marsile Ficin ou Les mystères platoniciens*, p. 179-208.

<sup>117</sup> FICIN, *De amore*, VI, 6 / 68v: «Per has [sc. imagines] animi acies ... incitatur ad universales rerum ideas»; VI, 13 / 90v: «mentis sue aciem tollit ad hominis rationem in divino lumine existentem suscipiendam».

<sup>118</sup> FICIN, *De amore*, VI, 6 / 38r; VI, 18 / 100v-101v.

<sup>119</sup> FICIN, *De amore*, VI, 17 / 95v-97r.

<sup>120</sup> FICIN, *De amore*, VI, 18 / 102r.

<sup>121</sup> Cf. DENYS L'ARÉOPAGITE, *De divinis nominibus*, IV, 7-17 / 150,15-162,5 SUCHLA. On se souviendra aussi que l'universalité cosmique de l'amour est un thème élaboré par le jeune Ficin à la lecture de DANTE, *Paradiso* XXXIII, 145, de LUCRÈCE, *De natura rerum*, I, 1-44 et de VIRGILE, *Eglogue*, X, 69.

<sup>122</sup> FICIN, *De amore*, II, 2 / 10r-v; III, 1-2 / 22v-24r; III, 3-4 / 27r-v.

<sup>123</sup> FICIN, *De amore*, VII, 17 / 124v; cf. II, 2 / 10r-v et DENYS L'ARÉOPAGITE, *De divinis nominibus*, IV, 14 / 160,12-14 SUCHLA.

saint, comme il appert du dernier chapitre du dernier discours.<sup>124</sup> C'est lui, déclare Cristoforo Marsuppino, qui a embrasé dans les convives l'«amour de l'amour», ce désir de se faire trouver, qui les a illuminés tout au long de leur quête et qui est lui-même allé au devant d'eux pour se faire découvrir. C'est lui qui était la cause, le guide et la fin de cette recherche. Ficin l'a fait d'ailleurs pressentir dès le début de son commentaire, comme dans cet hymne qu'il a mis dans la bouche du premier orateur, le «héros» du banquet, Giovanni Cavalcanti, et qui rappelle les invocations du *Veni Sancte Spiritus*: «Amour - dit Cavalcanti - précède le monde, éveille ce qui dort, illumine ce qui est obscur, ressuscite ce qui est mort, donne forme à ce qui est informe, perfectionne ce qui est imparfait». <sup>125</sup> Si c'est Dieu que cherchent les amoureux tout en l'ignorant, comme le dit Cavalcanti dans son deuxième discours,<sup>126</sup> c'est lui-même en tant qu'Esprit saint qui les y incite et qui se fait trouver par eux, comme le précise Marsuppino.<sup>127</sup>

Or, il est frappant que Ficin ne réserve pas dans sa version christianisée du néoplatonisme une place spécifique à la théologie des personnes divines.<sup>128</sup> Si, dans le *De amore*, il est bien question de la trinité et des triades qui caractérisent l'opération du Créateur aussi bien que la structure du monde créé,<sup>129</sup> et si l'amour divin y est subrepticement identifié à l'Esprit saint, il n'en reste pas moins vrai que Ficin n'y parle pas de la Trinité que la théologie chrétienne nomme «économique», celle de l'histoire du salut. Surtout la personne de Dieu le Fils est quasiment absente, et avec elle aussi sa fonction salvatrice. Cela correspond au caractère foncièrement néoplatonicien de la philosophie de Ficin<sup>130</sup> qui met l'accent sur l'absolue simplicité du premier principe,

<sup>124</sup> FICIN, *De amore*, VII, 17 / 124r-v. C'est dans le titre de ce dernier chapitre que Ficin nomme l'amour divin dont il parle, l'Esprit saint. La mention marginale page 124v confirme l'identification de la *diuina potentia* avec le Père, de la *sapientia* avec le Fils et de l'*amor diuinus* avec l'Esprit saint.

<sup>125</sup> FICIN, *De amore*, I, 3 / 6r: «amor [...] preedit mundum, torpentia suscitatur, obscura illuminatur, uiuificat mortua, format informia, perficit imperfecta». Cf. les expressions de l'hymne *Veni Sancte Spiritus*: *Lava quid est sordidum, riga quod est aridum, sana quod est saucium. Flecte quod est rigidum, fove quod est frigidum, rege quod est devium.*

<sup>126</sup> FICIN, *De amore*, II, 6 / 16r.

<sup>127</sup> FICIN, *De amore*, VII, 17 / 124r-v.

<sup>128</sup> Sur l'interprétation ficinienne des rapports entre la philosophie platonicienne et la doctrine chrétienne de la Trinité cf. M. J. B. ALLEN, *Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of the Trinity*, «Renaissance Quarterly», 37 (1984), p. 555-584; voir aussi J. LAUSTER, *Marsilio Ficino a Christian Thinker: Theological Aspects of his Platonism*, dans *Marsilio Ficino: His Theology*, p. 45-69: part. p. 54-58.

<sup>129</sup> FICIN, *De amore*, II, 1-2.

<sup>130</sup> Pour le caractère néoplatonicien, et plus spécialement plotinien, de la philosophie de Ficin cf. KRISTELLER, *Die Philosophie des Marsilio Ficino*; W. BEIERWALTES, *Neuplatonisches Denken als Substanz der Renaissance*, dans *Magia naturalis und die Entstehung der modernen Naturwissenschaften (Studia Leibnitiana, Sonderheft 7)*, Wiesbaden 1978, p. 1-18; IDEM, *Plotin und Ficino: Der Selbstbezug des Denkens*, dans *Studien zum 15. Jahrhundert*, Hrsg. J. HELMRATH, H. MÜLLER, H. WOLF, Festschrift Erich Meuthen, München 1994, vol. II, p. 643-666; IDEM, *Marsilio Ficanos Deutung des Platonischen Parmenides*, «Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft», 26 (2002), p. 201-219; C. ZINTZEN, *Plotin und Ficino*, dans *Psyche - Seele - anima*, Festschrift für Karin Alt zum 7 Mai 1998, Hrsg. J. HOLZHAUSEN, Stuttgart - Leipzig 1998, p. 417-435.

mais cela tient aussi au fait que Ficcin considère la philosophie de Platon comme une préfiguration de la révélation chrétienne qui n'a pu atteindre la plénitude de cette dernière.<sup>131</sup> Cependant, à regarder la théorie ficcinienne de l'amour de plus près, on s'aperçoit que c'est la personne aimée qui assume en quelque sorte le rôle médiateur du Christ. C'est elle qui, pour l'amoureux, devient l'image de Dieu, non certes directement, mais comme un reflet de sa splendeur qui a pénétré à travers autant de couches de la création jusqu'à animer de son acte vivifiant le corps humain.<sup>132</sup> En effet, c'est par l'intermédiaire de la personne aimée que l'amant récupère sa propre nature, celle d'une âme, et qu'il se met sur la voie de l'origine dont il s'est éloigné.<sup>133</sup>

Cette conception de la personne aimée comme médiatrice du retour de l'âme vers Dieu était déjà celle de Dante.<sup>134</sup> Pourtant, chez lui elle a été insérée dans un cadre assez élaboré de la théologie chrétienne, y compris celle des personnes divines, du rôle rédempteur du Christ et de la place paradigmatique de la Vierge.<sup>135</sup> Or, chez Ficcin ce cadre plus spécifiquement chrétien disparaît. Néanmoins, il en reste quelque chose, qui fait la différence entre sa philosophie de l'amour et le néoplatonisme antique dont elle est par ailleurs si profondément tributaire. C'est la prééminence de l'idée de l'homme en tant qu'image de la beauté divine, image qui se produit à différents niveaux de la réalité - comme forme intelligible, comme notion rationnelle, comme produit de l'imagination, comme figure du corps - mais qui, à tous ces niveaux, reste l'image de la face divine.<sup>136</sup> Dans ce sens c'est l'homme beau qui devient l'*imago Dei invisibilis* et qui de la sorte occupe la place vacante du Christ. C'est sans doute là le trait le plus marquant qui fait apparaître la philosophie ficcinienne de l'amour comme une création de la Renaissance.<sup>137</sup>

<sup>131</sup> Sur ce dernier point voir les pages de M. J. B. Allen citées dans la note 128 *supra*.

<sup>132</sup> FICIN, *De amore*, V, 4 / 46r-47v.

<sup>133</sup> FICIN, *De amore*, VI, 19 / 102r-v.

<sup>134</sup> Cf. DI GIOVANNI, *La filosofia dell'amore*, p. 447-497; G. FAVATI, *La concezione filosofica e poetica dell'amore in Dante*, s. v. *amore*, dans *Enciclopedia Dantesca*, Roma 1984<sup>2</sup>, vol. I, p. 230-236.

<sup>135</sup> Pour les traits spécifiques de la théologie de Dante cf. Ch. RYAN, *The Theology of Dante*, dans *The Cambridge Companion to Dante*, Cambridge 1993, p. 136-152.

<sup>136</sup> FICIN, *De amore*, VI, 4 / 46v-47v: «dei uultus, diuinus uultus».

<sup>137</sup> Je regrette de n'avoir pu citer tous les ouvrages de l'abondante bibliographie ficcinienne relative au *De amore* de Ficcin et dont on trouve un répertoire inégalé dans P. O. KRISTELLER, *Marsilio Ficino and His Work after Five Hundred Years*, Firenze 1987, p. 36-66, et dans la continuation de celui-ci par T. KATINIS, *Bibliografia Ficciniana. Studi ed Edizioni delle opere di Marsilio Ficino dal 1986*, «Accademia», 2 (2000), p. 101-136, et par T. KATINIS, S. TOUSSAINT, *Bibliographie ficcinienne - mise à jour*, «Accademia», 3 (2001), p. 9-21; T. KATINIS, S. TOUSSAINT, «Accademia», 4 (2002), p. 7-18; T. KATINIS, S. TOUSSAINT, «Accademia», 5 (2003), p. 9-16. Notamment, je n'ai malheureusement pu consulter l'ouvrage récent de M.-Ch. LEITGEB, *Liebe und Magie: die Geburt des Eros und Ficanos De amore*, Maria Erzendorf 2004, et en traduction italienne par N. GRAGNANI, *Eros e magia. La nascita di Eros e il De amore di Ficino*, «Cahiers Accademia», 5 (2006).