

## COMPTE RENDU

Marie-Dominique Couzinet

Presses Universitaires de France | « Les Études philosophiques »

2018/3 N° 183 | pages 469 à 472

ISSN 0014-2166

ISBN 9782130802242

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2018-3-page-469.htm>  
-----

Pour citer cet article :

-----  
Marie-Dominique Couzinet, « Compte rendu », *Les Études philosophiques* 2018/3  
(N° 183), p. 469-472.

DOI 10.3917/leph.183.0469  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Cecilia Muratori, Gianni Paganini (eds.), *Early Modern Philosophers and the Renaissance Legacy*, International Archives of the History of Ideas/Archives internationales d'histoire des idées 220, Springer International Publishing Switzerland, 2016, VI + 298 p.

Dans cet ouvrage, Cecilia Muratori et Gianni Paganini posent le problème délicat de la transmission (plutôt que de la réception) de la philosophie de la Renaissance au XVII<sup>e</sup> siècle. Leur postulat est que la séparation entre la Renaissance et la première modernité (*early modern period*) ne se réduit pas à des questions de périodisation ou de cadres institutionnels, mais « repose sur une idée précise de ce qu'était la modernité, ou de ce qu'elle aurait dû être. Ainsi, les historiens de la philosophie ont basé la reconstruction de la continuité entre la Renaissance et la première modernité, exclusivement sur la "modernité" des penseurs de la Renaissance, plutôt que sur l'héritage de la Renaissance dans la pensée de la première modernité ». L'ouvrage se propose d'explorer influences et réactions, avec l'ambition « d'inaugurer une nouvelle manière d'étudier l'histoire de la philosophie de cette période ». Issu d'un colloque qui s'est tenu à Munich, en septembre 2013, il se compose d'études de cas, témoignant d'un « dialogue » (Hankins) entre Renaissance et Âge classique. Après un essai introductif, il se divise en quatre sections thématiques : La longévité de la tradition (I), Philosophie naturelle (II), Conceptions changeantes de l'humain (III), Théorie morale et politique (IV), suivies d'un Épilogue. La présentation matérielle est soignée.

Dans l'introduction, les éditeurs rappellent à juste titre que la distinction nette entre les deux périodes remonte à l'historiographie éclectique du XVIII<sup>e</sup> siècle, chez Jacob Brucker (pour qui l'indice de la modernité était la *libertas philosophandi* et l'éclectisme, opposé au sectarisme), et plus radicalement encore chez Hegel, qui va jusqu'à faire de Bruno, Vanini et Ramus des auteurs médiévaux et à placer la philosophe moderne (*neuere Philosophie*) dans le prolongement de la Réforme, de Luther à Descartes, par le biais de la subjectivité et de la conscience de soi. Le silence sur Campanella, contemporain de Descartes, théoricien du pansensisme et d'« une conception de la conscience profondément étrangère à Luther comme à l'idéalisme » est significative de l'histoire d'une occultation particulièrement sensible dans la philosophie française (voir sur ce point G. Paganini, *Skepsis : le débat des modernes sur le scepticisme*, Paris, Vrin, 2008, p. 147-160).

I. La contribution de Guido Giglioni qui ouvre la première section, loin de se réduire à un cas de continuité de la tradition platonicienne, apporte un complément historique et théorique important à l'esquisse historiographique précédente. En intitulant son essai : « What is Wrong with Doing History of Renaissance Philosophy? », Giglioni formule en effet un des enjeux majeurs de l'ouvrage : penser la philosophie de la Renaissance hors du « canon de la philosophie pré-moderne » dont la philosophie cartésienne est devenue la norme. Pour ce faire, il adopte ce que François de Dainville appelait « l'angle scolaire », en confrontant le statut précaire de la philosophie de la Renaissance dans les manuels universitaires contemporains – essentiellement anglo-saxons – à son image dans des productions du même type du début du xvii<sup>e</sup> siècle : les dictionnaires philosophiques latin et grec du philosophe pré-cartésien Rudolph Goclenius. L'éclectisme philosophique de Goclenius (une tentative d'accord entre scolastique, platonisme et théologie réformée) témoigne d'une pratique philosophique caractérisée par l'« attention constante aux aspects linguistiques des problèmes philosophiques », « la créativité littéraire » et l'accumulation encyclopédique, et par la thématization philosophique de l'histoire, de la vie, du langage et de l'imagination, où Giglioni voit « la contribution la plus originale à la recherche philosophique entre le xiii<sup>e</sup> et le xvi<sup>e</sup> siècle ».

Stephen Clucas montre la persistance de la thématique de l'amour platonicien (Ficin, Léon l'Hébreu) chez Robert Burton comme représentant du milieu universitaire et clérical de culture générale humaniste du début du xvii<sup>e</sup> siècle, dont il montre les usages dans la mélancolie religieuse et amoureuse. Les jeux rhétoriques de Burton, la « mosaïque » des sources secondaires (Piccolomini, Vallès, Liburnius) témoignent des pratiques énoncées par Giglioni. Lodi Nauta interroge la continuité de la critique du langage scolastique par les humanistes et les philosophes de la première modernité. La critique de la philosophie aristotélicienne inaugurée dans toute sa radicalité par Valla et poursuivie par Vives opérait une véritable « réduction ontologique », au nom du latin classique. Les autres auteurs (Sanchez, Hobbes et Leibniz) reprennent la critique de l'ontologie aristotélicienne, mais rejettent le style philosophique : la latinité n'est plus la norme de l'expression et de la pensée, et la rhétorique est exclue du champ de la philosophie. L'examen de Ramus aurait pu préciser ce processus complexe d'éloignement à l'égard d'une langue et d'un style philosophiques. L'analyse fine de Sarah Hutton montre comment Henry More trace sa voie singulière entre Cardan et Descartes, en formulant une pneumatologie rationnelle qui défend l'immortalité de l'âme : il suit Cardan sur l'existence des esprits, mais critique son aristotélisme averroïste et astrologique qui le mettent au rang des athées, avec Pomponazzi et Vanini, et utilise la physique de Descartes pour le réfuter et conforter ses propres théories, notamment sa reprise des théories antiques et renaissantes du véhicule de l'âme.

II. Silvia Manzo propose la « reconstruction historique » d'un débat sur les changements quantitatifs de la matière qui se ramifie de Cardan à Bacon, jusqu'à Glisson et Hale. L'absence de référence explicite à Cardan chez ces auteurs conduit le lecteur à s'interroger sur la nature précise du legs et de ses modalités. Telesio est en revanche un interlocuteur important pour Bacon. Dan Garber observe son changement de statut au milieu du xvii<sup>e</sup> siècle chez Charles Sorel qui en fait un « novateur », pionnier de l'anti-aristotélisme, mais ne considère plus sa philosophie comme une option valable. La position de Sorel annonce celle de l'historiographie philosophique du xix<sup>e</sup> siècle (voir les travaux de Catherine König-Pralong). Les rapports entre la Lune et la Terre ont fait l'objet d'un vif débat à la Renaissance.

Natacha Fabbri s'attache à tous les aspects de l'argumentation et montre que la représentation de la Lune comme une Terre apparaît dans l'art et la littérature de la Renaissance, avant de devenir un argument anti-aristotélicien chez Patrizi et Bruno, puis chez Galilée et Kepler, bien avant les observations au télescope, auxquelles ils l'adapteront (voir les travaux de Fernand Hallyn). Le phénomène de la double illumination et l'identité Lune-Terre n'étaient donc ni des prérequis, ni des conséquences du système copernicien.

III. Selon Emmanuel Faye, la rupture anthropologique ne se situe pas entre Montaigne et Descartes, mais à l'intérieur de la Renaissance, entre Sebond et Montaigne, lorsque la perfection de l'homme n'est plus pensée en référence à la *scala naturae*. Emanuela Scribano retrace pour sa part « la crainte d'un retour de l'animisme de Campanella » chez Louis de La Forge (1665), amorcée par la polémique Cureau-Chanet. La Forge attaque la pierre angulaire du camp adverse : « la connaissance attribuée à l'être vivant pour expliquer ses mouvements », et au nom de son loyalisme envers Descartes, tombe dans une forme d'occasionalisme. Cecilia Muratori analyse le débat entre bonheur animal et bonheur humain dans le *Theophrastus redivivus* (1659), comme un exemple notable de l'investissement des sources renaissances au XVII<sup>e</sup> siècle : Cardan et Vanini sont soumis à une lecture sélective qui radicalise certains thèmes et les subvertit, conduisant à l'égalité radicale entre les êtres vivants et à l'incapacité de l'homme à atteindre le bonheur animal. Elle insiste sur les subtils déplacements et les changements complexes de contextes qui président à l'utilisation des sources, tout en affirmant la continuité du style et des thèmes.

IV. Annalisa Ceron lit la dernière édition des *Essays* de Bacon, *Counsels, Civil and Moral* (1625), comme un « un manuel de conseils sur la manière de conduire sa vie privée et publique », oscillant entre Machiavel, Cicéron et le tacitisme (la notion de « new Tacitean humanism » appellerait une réflexion critique), avant de resserrer le propos sur l'amitié. Gianni Paganini montre que « penser en termes de continuité » avec la Renaissance permet d'« éviter de sérieuses mésinterprétations, comme celle d'encadrer [la] morale [de Hobbes] dans une théorie plus ou moins aristotélicienne de la vertu » : sa critique de la théorie aristotélicienne de la vertu comme *mediocritas* vient du *De voluptate* de Valla, le principal représentant de la tradition néo-épicurienne. Sara Miglietti part de Fitzmaurice et Pocock pour faire de la *grandezza* (grandeur), thématisée par l'humanisme florentin et par Machiavel, le concept essentiel de la modernité politique et proposer une étude de réception de Machiavel et Bodin, *via* Botero, dans le débat sur la grandeur politique en Angleterre, chez Bacon, Robert Johnson, Walter Raleigh et Robert Burton. John Christian Laursen prolonge la réflexion jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, sur les conséquences morales et politiques de l'érudition chez John Upton, traducteur d'Épictète et commentateur de Ben Jonson, Shakespeare et Edmund Spenser. Upton associe critique érudite et liberté politique entendue comme « un républicanisme pour les élites » dans la lignée de Shaftesbury, avant de se replier sur une liberté exclusivement critique (*critical liberty*).

V. L'ouvrage se conclut sur le récit par la regrettée Germana Ernst de sa « redécouverte de Campanella ». Elle évoque sa découverte de la première ébauche autographe en italien de l'*Ateismo trionfato*, ainsi que celle de nombreux inédits et de textes considérés comme perdus ou dont on ignorait l'existence qu'elle a depuis publiés, et retrace, en trois rubriques, le parcours sensible de son itinéraire campanellien : œuvres autobiographiques, philosophie naturelle, éthique et politique.

Outre le caractère exemplaire de la recherche de G. Ernst, l'ouvrage apporte plusieurs suggestions méthodologiques importantes : parler en termes de continuité exige une attention extrême à l'argumentation et aux inflexions, déplacements, combinaisons et transformations dans l'usage des sources (Hutton, Muratori, Fabbri), mais aussi aux déformations, aux non-dits et aux termes employés par soi-même (Faye) ou par les auteurs (Garber) ; parler en termes de philosophie appelle une attention à la philosophie dans son sens technique (Gigliani, Paganini), comme à l'élargissement de l'interrogation philosophique et de ses instruments à la Renaissance (Gigliani). Si l'occultation historique, philosophique, historiographique et institutionnelle de Campanella est bien présente (Muratori-Campanini, Scribano, Ernst), l'ouvrage ne parvient pas toujours à faire la part entre l'héritage et la volonté de le neutraliser pour divers motifs (Cardan), et ne tient pas compte du rôle d'écran déformant joué par certains auteurs comme Botero. Mais l'attention accordée à la continuité montre aussi que la Renaissance a produit d'importantes ruptures de nature anthropologique, logique, physique et métaphysique qui ne sont pas de simples effets de lecture, et qui mûrissent très diversement chez les auteurs, esquisant une chronologie de la transmission extrêmement complexe. L'ouvrage a le mérite de tenter de faire bouger les lignes pour une redéfinition plus historique de la modernité philosophique.

Marie-Dominique COUZINET

Deslandes (1689-1757)<sup>44</sup> ne jugea pas nécessaire de faire une place dans son *Histoire critique de la philosophie, où l'on traite de son origine, de ses progrès, et des diverses Révolutions qui lui sont arrivées jusqu'à notre tems* (Amsterdam, 1737) à l'humaniste florentin, qu'il ne mentionne qu'en passant, dans la liste de ceux qui défendirent l'idée que Platon « avoit apperçu d'avance les Mysteres du Christianisme »<sup>45</sup>. Mais peut-être Boureau-Deslandes n'avait-il lu des écrits de Ficin que ceux publiés avec sa traduction latine de Platon, car le seul qu'il cite est le *Compendium in Timæum*, auquel il renvoie en marge de ses réflexions sur la doctrine platonicienne de l'« Ame de l'Univers »<sup>46</sup>.

En revanche, dans sa monumentale *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta* (Leipzig 1742-1744, 2<sup>e</sup> éd. 1766-1767), Johann Jakob Brucker (1696-1770)<sup>47</sup> s'étend sur Ficin plus que sur les trois autres « restaurateurs de la philosophie platonicienne » qu'il distingue : Pléthon, Bessarion et Jean Pic de la Mirandole<sup>48</sup>. Comme Nicéron (qu'il a également lu), mais

<sup>44</sup> Voir R. Geissler, *Boureau-Deslandes, ein Materialist der Frühauklärung*, Berlin, 1967 ; J. Macary, *Masque et lumières au XVIII<sup>e</sup>*, André-François Deslandes « citoyen et philosophe » (1689-1757), Archives internationales d'histoire des idées, 78, La Haye, 1975 ; étude de G. Piaia dans : G. Santinello (éd.), *Storia delle storie generali della filosofia*, II : *Dall'età cartesiane a Brucker*, p. 200-236.

<sup>45</sup> Voir *Histoire critique de la philosophie*, éd. Londres, 1742, II, p. 223 : « Ici je dois observer que quelques expressions sublimes & lumineuses, répandues dans les Ouvrages de Platon, ont donné lieu de croire qu'il avoit apperçu d'avance les Mysteres du Christianisme. Telle a été du moins la prétention d'Augustin Steuchus d'Evugubio, du Cardinal Bessarion, de Marsile Ficin, de Guillaume Postel, de Jean Pic de la Mirandole, de Mutius Pansa, de Pierre Calanna, & en dernier lieu de Mr. & Mad. Dacier, & du Pere Mourgues Jésuite ». Boureau-Deslandes renvoie en marge à « Fabricius, Bibl. Græc. ».

<sup>46</sup> Voir *id.*, p. 238 (en marge) : « Mars. Ficin in Tim. Plat. c. 8. 9. & 10. ».

<sup>47</sup> Cf. M. Longo, « Storia "critica" della filosofia e primo illuminismo : Jakob Brucker », dans : G. Santinello (éd.), *Storia delle storie generali della filosofia*, II : *Dall'età cartesiane a Brucker*, p. 527-635 ; E. N. Tigerstedt, *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretatio of Plato*, p. 57-61.

<sup>48</sup> *Historia critica philosophiae*, IV, Leipzig, 1766, Period. III, pars I, lib. III, cap. II : « De restauratoribus philosophiae platonicae », § III, p. 48-55 ; texte reproduit ci-dessous, Annexe III, p. 60-68.

plus ouvertement, Brucker démarque la *De vita, moribus et scriptis Marsilii Ficini commentatio* de son ami Schelhorn<sup>49</sup> ; et comme Niceron, mais plus décidément, il aggrave la censure schelhornienne de Ficin. À la différence de Niceron, toutefois, Brucker ne semble pas s'être contenté de feuilleter les *opera omnia* de Ficin, mais avoir pris soin de lire attentivement sinon l'intégralité, du moins quelques-uns de ses écrits. S'il accorde de bon gré que Ficin, détaché de toute ambition et cupidité, malgré sa propension à la flatterie, et tout entier adonné à l'étude, a finalement mené une vie digne d'un philosophe, il s'offusque vivement de certains de ses « délires » philosophiques, mélanges de superstition et d'impiété, empruntés au platonisme alexandrin :

« Il manquait d'un jugement exact, qui lui eût aisément permis, s'il en avait été pourvu, de se défier du superstitieux platonisme alexandrin — la pire des inepties philosophiques — et de pénétrer à meilleur escient dans les honteuses rêveries et les folles spéculations de cette école. Mais ayant été insuffisamment muni de telles protections, il débite, au-delà de ce qu'on saurait dire, de rares balivernes, et non seulement élève les philosophâtres de cette farine au-dessus de tous les philosophes, mais en fait presque des dieux. On peut citer pour exemples de cette folie ses préfaces à Platon, Plotin et Jamblique, où il délire réellement. Et il ne se distingua pas non plus par la parure d'un génie très raffiné ni par une clarté très distinguée, car sa prose présente une certaine confusion et est dénuée d'élégance, Claude Du Verdier ayant observé à juste titre que "son style manque de force dans l'expression des sentiments, de grâce, de beauté, d'élégance, de subtilité, d'énergie, de dignité"<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> Voir *Historia critica philosophiae*, IV, Leipzig, 1766, p. 49 (ci-dessous p. 61) : « SCHELHORNVS [...] quem honoris et amicitiae causa nominamus ».

<sup>50</sup> Voir Cl. Du Verdier (1564-1649), *In auctores penè omnes, antiquos potissimum, censio*, Lyon, 1586, p. 133 ; passage cité par Th. P. Blount dans sa *Censura celebriorum authorum* (cf. ci-après, Annexe I, p. 53-54). Verdier utilise manifestement la critique de Nannius.

Cette disposition d'âme fit qu'il accueillit avec une prodigieuse faveur l'Enthousiasme alexandrin, et crut aveuglément aux songeries des néo-platoniciens. Cette chute d'un esprit se répandant en sottises et cette crédulité qui ne sied pas à un philosophe, il les manifesta à travers une détestable superstition qui lui fit accorder une étonnante importance aux apparitions, songes, présages, et prétendre d'une façon indigne d'un philosophe que les plus grands changements dans les affaires publiques sont signifiés par je ne sais quels épouvantails de l'imagination, ou furent prédits par la position des astres et par des apparitions. Car qui attend d'un philosophe au jugement droit et sain qu'il écrive : "Le riant éther a recueilli l'âme de Laurent de Médicis se détachant [de son corps] tandis qu'un assez gros météorite tombait sur la chapelle laurentienne et que de merveilleux feux follets s'allumaient dans les champs de Careggi. Et deux jours avant sa mort Jupiter, ayant frappé de sa dextre armée de la foudre les dômes sacrés, avait terrifié la ville [de Florence] qui devait bientôt devenir orpheline d'un si grand père"<sup>51</sup> ? Nous faisons grâce d'autres propos pour ne pas outrepasser les limites fixées, et nous renvoyons le lecteur à son livre *De vita coelitus conservanda*<sup>52</sup>, où il a rapporté avec beaucoup de zèle de semblables inepties. Cette superstition, qu'il étale tout particulièrement dans cet ouvrage, a fait qu'il s'acquit de tous côtés une mauvaise réputation et qu'il eut besoin de ses amis, notamment d'Ermolao Barbaro, pour excuser ses écrits. Bien plus, ce fut surtout pour cette raison aussi qu'il fut suspecté du crime de magie, dont s'est évertué à le disculper par une docte apologie le très savant Schelhorn, tout en concédant de son propre mouvement que

<sup>51</sup> Cf. In Plotini Epitomæ, « Marsilius Ficinus Magnanimo Petro Medici », dans *Opera*, Bâle, 1576, II, p. 1538.

<sup>52</sup> Brucker trébuche sur le titre de ce troisième des *De vita libri tres*, en réalité *De vita coelitus comparanda*.



c'est à juste titre qu'on l'accuse de superstition de vieille femme. Et l'on ne saurait non plus en juger autrement si l'on considère les fondements mêmes que Ficin a utilisés dans ce livre [*De vita*] et sur lesquels il a édifié ses questions médicales, à savoir : *Le monde est animé ; il existe certains appâts grâce auxquels les mortels peuvent attirer les bienfaits des étoiles et du monde animé et se les approprier ; entre l'âme du monde et son corps se trouve un esprit, et celui-ci est nécessairement requis comme moyen par lequel l'âme divine peut être présente au corps plus grossier et lui dispenser en profondeur la vie. Cet esprit du monde doit être rendu favorable à celui qui désire être en bonne santé, etc.* En vérité, ces idées ne sont pas nouvelles et n'ont point été inventées par Ficin, mais elles furent jadis enseignées par les platoniciens alexandrins, dans le boubier desquels il a puisé, en perdant tout à fait l'esprit dans leur camp. Qu'elles soient très éloignées de tout jugement et de toute philosophie exacts, sans doute aujourd'hui, au milieu de tant de lumière philosophique, aucune personne ayant une tête saine ne le nierait. Ficin tendit néanmoins la main à Politien et Pic dans leur combat contre l'astrologie, mais, soupçonnons-nous, en ayant été davantage convaincu par la crainte que par des raisons. Il faut en outre rapporter à ces défauts du tempérament de Ficin sa honteuse adulation et sa propension à capter la grâce des puissants en rampant à terre. Nous ne donnerons pas d'exemples de cette chose fort laide, ceux qui le désirent les liront chez Schelhorn ; mais quiconque aura su fixer son prix à la philosophie concédera que ces mœurs ne conviennent absolument pas à un philosophe. Et il ne faut point faire venir d'ailleurs que de cette complexion de l'âme la disposition d'ailleurs dont Ficin a très souvent fait preuve, avec, pour se concilier la faveur et la bienveillance des hommes, une certaine impiété qui ne rougit pas de transformer en allégorie profane les prédictions des oracles sacrés, encore que ce fût aussi

son inepte amour de Platon qui le poussa parfois à délirer de la sorte : Schelhorn en a donné un exemple tiré de sa préface à Plotin, texte qui se présente toutefois différemment dans l'édition de Bâle et paraît avoir été corrigé en raison de son impiété. Ajoutons à ces défauts de tempérament imputables à l'adversité un esprit étroit divaguant de folle manière dans son admiration de Platon et des platoniciens. Schelhorn a réuni plusieurs exemples de ce genre, parmi lesquels il en est un magnifique, où Ficin affirme — dirais-je très ineptement ou très étourdiment ? — que Socrate a présigné le Christ. Pour notre part, nous en ajouterons un omis par notre savant : il s'agit du passage de la dédicace de sa traduction des dialogues de Platon, où, sur le point de recommander la philosophie platonicienne, Ficin écrit : "*Gardez-vous, je vous prie, d'attaquer cruellement et d'accabler cette antique et salutaire doctrine, jadis hélas trop longtemps opprimée, mais qui, grâce à la divine providence, s'avance depuis peu à la lumière, de peur que d'aventure un homme mortel ne veuille inutilement que périsse celle que Dieu tout-puissant veut partout vivante. Car la droite du Seigneur a fait la vertu, la droite de Dieu l'a exaltée*"<sup>53</sup>, elle ne mourra pas, mais vivra"<sup>54</sup>, et contera les œuvres du Seigneur"<sup>55</sup>.<sup>56</sup> Mais le lecteur jugera lui-même plus correctement de tout cela s'il lit avec soin ses livres, dont [Henry] Wharton<sup>57</sup>, Giulio Negri<sup>58</sup>, Schelhorn, Nicéron et d'autres ont fait la recension. »<sup>59</sup>

<sup>53</sup> Cf. Ps CXVII, 16.

<sup>54</sup> Cf. Eccl. XVIII, 21, 28 ; XXXIII, 15.

<sup>55</sup> Cf. Eccl. XVIII, 2.

<sup>56</sup> Voir *Opera*, II, p. 1130.

<sup>57</sup> Voir sa notice, purement historique et bibliographique, « Marsilius Ficinus » dans son *Appendix ad Historiam literariam* (Londres, 1688) édité dans la *Scriptorium ecclesiasticorum historia literaria* de W. Cave, éd. Bâle 1745, II, p. 201-202.

<sup>58</sup> Voir de ce jésuite (1648-1740) la posthume *Storia degli scrittori fiorentini* (Ferrare, 1722), qui ne présente que des notices succinctes des auteurs florentins.

<sup>59</sup> Voir ci-après Annexe III, p. 64-66.

Et après avoir expliqué que c'est en réalité davantage sur son énorme et assidu travail de traduction, plutôt que sur ses talents, médiocres, de traducteur, que s'est faite la renommée de Ficin, Brucker revient sur le thème de la fascination délétère qu'exerça le néoplatonisme alexandrin sur l'interprète de Platon.

« Pour nous, qui avons si souvent comparé Ficin avec Platon lui-même et Plotin, il nous est apparu que la raison [pour laquelle Ficin a mal traduit Platon] venait avant tout de ce que, connaissant davantage le nouveau platonisme que l'ancien, il força Platon en personne à parler comme les platoniciens alexandrins. S'ajoute un empêchement majeur, à savoir l'inepte préjugé que les écrits de Platon et de Plotin enferment la vraie et divine philosophie, et qu'ils s'accordent assez amicalement avec les enseignements de la Révélation. Entravé par cette erreur, Ficin traduisit l'un et l'autre non comme il le devait mais comme il le voulait, et il leur prêta assez fréquemment des sens qui leur étaient étrangers. On pourrait en produire bien des exemples si le lieu le permettait, mais qui connaît la philosophie platonicienne les trouvera facilement. Cependant Ficin ne comprit pas même partout de façon suffisamment précise les doctrines des néoplatoniciens, et il en méconnut beaucoup que, pour ne pas paraître avoir inutilement méconnut toute sa vie en roulant cette pierre, il tortura au moyen d'allégories et força en des sens étrangers. Nous ne disons rien de son obscurité affectée, notamment en ce qui concerne Plotin, qui lui fit envelopper de nouvelles ténèbres un philosophe en soi difficile et obscur en raison de ses pensées cachées, et dont, de façon malheureuse, il imita assez souvent dans sa prose latine la manière métaphysique d'écriture, brève, concise, abstraite. Il faut en dire autant de sa traduction d'extraits de Jamblique, de Proclus, de Porphyre, de Synésius, de Psellos, d'Alcinous, de Speusippe, de Mercure Trismégiste, qu'il eût

Peut-être les  
peu remarquables

mieux fait de donner dans leur intégralité ; car il a assez fréquemment tiré ses morceaux en des sens étrangers à la signification authentique des écrivains. Il a fourni un travail semblable pour Denys l'Aréopagite, à savoir avec des salades dignes de ses lèvres. Nous faisons les autres commentaires par lesquels il s'est appliqué à expliquer la philosophie platonicienne. »<sup>60</sup>

Enfin, si, à propos de la mort de Ficin, Brucker cite à tort parmi les épitaphes qui lui furent dédiées l'épigramme de Politien : « Tu veux que je nomme d'un seul mot les bonnes mœurs, le génie, les Muses et la plus haute sagesse ? Marseille ! »<sup>61</sup>, c'est pour conclure aussitôt :

« Nous pensons que de cette brève relation de la vie de Ficin il ressort clairement pour toute personne un peu attentive qu'il ne manqua pas de connaissances et qu'il a mérité les éloges que lui décerna la critique des savants en raison de son érudition. Mais il est également indéniable que cet homme qui consacra toute sa vie à la philosophie a atteint un rang très bas parmi les philosophes. C'est ce que tout à la fois la condition de son âme, que nous avons décrite plus haut, sa manière de philosopher, corrompue par les préjugés et la superstition, et le genre même de philosophie auquel il s'adonna rendent manifeste à ceux qui évaluent correctement la chose. Or s'il faut reconnaître qu'il en est ainsi, le fait que Vivès ait rangé Ficin parmi les philosophâtres ne doit point paraître aussi étonnant qu'il a semblé à G. I. Vossius<sup>62</sup>. Ficin a en effet reçu peu de ces dons de

<sup>60</sup> *Id.*, p. 67-68.

<sup>61</sup> « Mores, ingenium, Musas, sophiamque supremam, Vis vno dicam nomine ? Marsilius. » (*Opera Angelii Politiani*, III, Lyon, 1537, p. 296). Cité par J. G. Schelhorn, *De vita, moribus et scriptis Marsilii Ficini*, § 30, p. 118.

<sup>62</sup> Brucker renvoie à « De scient. math., xxxv, § 47 », qui est le passage cité par Th. P. Blount (voir ci-dessous, Annexe I, p. 53). Voir aussi dans l'édition des *Opera de Vossius* (t. III, Amsterdam 1697) donnée par F. Junius, le *De artium et scientiarum naturali*

l'âme et de l'intelligence qui sont ordinairement requis pour être un vrai philosophe. Et l'on ne peut pas même dire qu'il ait ressuscité cette véritable philosophie platonicienne qui avait retenti dans l'ancienne Académie. Car tout entier pris par les billevesées des néo-platoniciens, il a inventé, réinventé et transformé Platon, comme nous l'avons vu.»<sup>63</sup>

Brucker donna un abrégé scolaire de son *Historia critica philosophiae* sous le titre d'*Institutiones historiae philosophicae usi academicae juvenutis adornatae* (Leipzig, 1747)<sup>64</sup>. Jugeant que cet abrégé n'était point « à portée de tomber entre les mains de tout le monde »<sup>65</sup>, le pasteur et secrétaire perpétuel de l'Académie de Berlin Johann Heinrich Samuel Formey (1711-1797)<sup>66</sup> s'employa à en rédiger un nouveau, en français, l'*Histoire abrégée de la philosophie* (Amsterdam, 1760). Bien que s'inspirant fortement de Brucker, Formey y adoucit considérablement la critique que son devancier avait fait de Ficin. Au livre III, « Contenant l'Histoire de la Philosophie depuis le rétablissement des Lettres jusqu'à présent », chapitre I, « De la Philosophie Sectaire », article 1, « Des premières tentatives faites pour le rétablissement de l'ancienne philosophie », il écrit :

*ac institutione libri quinque*, Amsterdam, 1696, « De philosophorum sectis », cap. XVII, § 7, p. 304 :

« *Latinorum, qui circa ea tempora vixerint, nullus operum magis laudabilem Platonem, & ejus*

*Philosophiam, impenitit, quam Marsilius Ficinus.*

« Veritit Platonem, veritit item Plotinum, quem etiam insigni illustravit commentario. Sed & Jamblichum de mysteriis Aegyptiorum. Pseudo-Dionysium Areopagitam, aliorumque Platoniorum scripta Latine reddidit. Verum de hujus viri, virtutibus & scriptis jam multi multa dixerunt. »

<sup>63</sup> Voir ci-après Annexe III, p. 69.

<sup>64</sup> Ouvrage réédité à Leipzig en 1756 et en 1790.

<sup>65</sup> *Histoire abrégée de la philosophie*, Amsterdam, 1760, Introduction, p. 18.

<sup>66</sup> Voir J. Voisine, « J. Formey (1711-1797), vulgarisateur de l'œuvre de Rousseau en Allemagne », *Mélanges Daniel Mornet*, Paris, 1951, p. 141-153 ; E. Marca, « Un encyclopédiste oublié : Formey », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1953, p. 296-305 ; *Dictionnaire de biographie française*, XIV, Paris, 1979, col. 489-491 (art. de Roman d'Amat).