



Ficin

[1433-1499]

Philosophe, médecin, mage-astrologue et prêtre, Marsile Ficin est l'un des penseurs les plus importants de la Renaissance. Avec Cristoforo Landino, Ange Politien et Pic de la Mirandole, il fut l'une des personnalités principales du cercle culturel des Médicis. La vie de Ficin coïncida avec un moment de transformation du rôle de l'intellectuel au sein de la société florentine. À la différence des humanistes des années précédentes, politiquement très engagés, Ficin resta toujours à l'écart des affaires publiques. Son entreprise culturelle majeure est liée à la première traduction en latin du *corpus Platonicum*, des Ennéades de Plotin et d'autres œuvres amenées en Italie après

la chute de Byzance (dont les écrits attribués au mythique Hermès Trismégiste), qu'il publia avec des commentaires destinés à avoir une influence significative et durable sur la culture européenne. L'importance de la rencontre avec ces sources anciennes pour la pensée occidentale a été parfois comparée à la redécouverte d'Aristote au XIII^e siècle. Cette rencontre fut largement façonnée par Ficin. Il noua passé et présent dans une même tradition et en donna les instruments herméneutiques pour interpréter les ouvrages traduits et ses propres écrits à la lumière d'un véritable système philosophique. Outre un vif effort de récupération des vestiges d'un

passé mythique où le savoir et la religion (*perennis philosophia/prisca theologia*) ne faisaient qu'un, l'approche ficinienne était caractérisée par l'inséparabilité entre mission intellectuelle et édification d'une forme de vie adéquate. Pour permettre à l'esprit humain de réaliser l'union rationnelle et mystique avec le principe de toute chose, il était nécessaire de soigner le corps afin qu'il ne retienne pas l'âme dans son effort d'élévation vers le divin. Le savoir théorique et la science médicale, l'astrologie et la pratique magique étaient à ses yeux les instruments pour connaître la grande image du macrocosme et la réaliser à l'échelle de l'homme, le seul être capable d'un constant effort d'autopoièse.

Ficin et ses influences

Malgré l'absence de toute source documentaire, Ficin lui-même, dans une lettre au chanoine allemand Martin Prenninger (Ficin 1576 : 901), mentionne avec précision l'heure et la date de sa naissance (le 19 octobre 1433 – correspondant au 28 octobre du calendrier actuel – autour de 13 h 50) pour en déduire les influences astrales à la base de son tempérament mélancolique (Pompeo Faracovi : 2000). L'impact des corps célestes sur la vie humaine fut toujours au centre de ses intérêts, comme témoignent les nombreux textes médico-philosophiques dédiés au rapport entre la « vie des cieux » et celle

des hommes, dont l'attitude pour la spéculation était souvent associée à une complexion mélancolique à soigner scrupuleusement. Fils du médecin personnel de Cosme de Médicis, Ficin se consacra dès son enfance aux *studia humanitatis* qu'il aurait enseigné à son tour. Au début des années 1450, il poursuivit sa formation dans les disciplines canoniques de l'arithmétique, de la géométrie, de la musique et de l'astronomie aux *Studia* de Pise et de Florence, pour se concentrer ensuite sur l'étude de la philosophie, de la théologie et de la médecine (qui l'amènèrent jusqu'à Bologne, bastion historique de l'averroïsme). À son époque, une partie essentielle du cursus philosophique était caractérisée par l'étude des œuvres d'Aristote – dont l'exégèse était renouvelée considérablement par les nouveaux instruments de la philologie humaniste – et des commentaires incontournables d'Averroès et de Thomas d'Aquin. Si le premier, beaucoup apprécié initialement, devint ensuite l'une des cibles polémiques des écrits de maturité, le second resta pour toujours une référence fondamentale. L'approche ficinienne d'Aristote fut marquée dès le début par l'influence de la tradition platonicienne, très vive chez les humanistes successifs à Pétrarque (1304-1374). Malgré le peu d'œuvres de Platon disponibles en latin avant l'arrivée en Italie de l'érudit byzantin Manuel Chrysoloras (1355-1415), l'*auctoritas* des savants anciens

et de Pères de l'Église comme Ambroise et Augustin qui avaient défini Platon « prince des philosophes » en exaltant la compatibilité de sa philosophie avec le christianisme, avait un poids énorme. Sensible à cette tradition, Ficin consacra sa vie à une tentative de refonder la pensée chrétienne sur des bases platoniques par opposition à l'aristotélisme qui, depuis le XIII^e siècle, ne faisait qu'un avec la théologie. C'est pour cette raison que, sans jamais renier l'importance du Stagirite, Ficin le considéra comme introductif à l'étude de Platon et, influencé par le néoplatonisme, insista sur l'uniformité entre les deux philosophies. Pendant les années 1450, la formation du jeune philosophe allait de pair avec une soif spirituelle qui le rapprocha du cercle religieux et culturel du théologien Lorenzo Pisano, continuateur de la tradition médiévale de l'augustinisme platonisant et partisan d'une théologie centrée sur le concept d'*amor Dei*. L'influence de ces courants, parfois en contraste avec la doctrine officielle de l'Église, eu un rôle fondamental dans la formation de Ficin, attiré de plus en plus par la spéculation philosophique. Au-delà de la tradition académique, prépondérante dans l'enseignement universitaire, il s'intéressa aussi au stoïcisme et à l'épicurisme à travers la médiation de Cicéron et de Diogène Laërce, mais aussi grâce à une lecture directe de Sénèque et de Lucrèce. Ce dernier occupa une place tout à

fait particulière dans la pensée ficinienne. S'il se révéla une source essentielle pour des thématiques importantes telles que l'amour et le plaisir – au point que l'un des ses premiers écrits (*De voluptate* 1457) fut une réflexion en marge du *De rerum natura* – par la suite, la prise de conscience de l'incompatibilité du système atomiste avec la doctrine chrétienne persuada le philosophe de détruire ses travaux lucrétiens. La seconde moitié du Quattrocento fut caractérisée par de grands frémissements culturels et par l'exigence d'un renouvellement spirituel profond qui amena des personnalités comme Ficin, Pic ou Botticelli à de véritables crises existentielles. Ficin par exemple, toujours soucieux de la nécessité de combler l'écart entre foi et savoir qu'il percevait particulièrement aigu à son époque, choisit de devenir prêtre en 1473. Aux yeux du philosophe, si l'averroïsme creusait un fossé entre science et religion (notamment par sa théorie de l'intelligence séparée et de la mortalité de l'âme humaine), une autre tradition sapientielle favorisait au maximum la coexistence entre les deux : l'hermétisme, ensemble de doctrines datant de l'antiquité classique, mais traditionnellement attribuées au mythique roi égyptien Hermès Trismégiste, synthèse idéale de royauté, savoir et sacerdoce. Initialement, Ficin connut la tradition hermétique dans ses principales sources latines (notamment l'*Asclepius*, traité qui

fusionnait des éléments exotériques, néo-platoniques, stoïques et chrétiens). Ce corpus syncrétique, uni à la spiritualité néo-platonisante de certains pères de l'Église, était à la base de l'élaboration de la *pia philosophia* de Ficin, décrivant une sagesse inséparable de la Révélation, prétendument enracinée dans une tradition ancestrale unissant à la fois Zoroastre, Trismégiste, Moïse, Platon et Ficin lui-même. Le philosophe – en même temps prophète, mage et guide de la communauté humaine – devait saisir les lois constantes dans le devenir incessant des choses et comprendre enfin que tout était interconnecté ne faisant en réalité qu'un. Ceci était le fondement de la magie, conçue par Ficin comme une véritable *praxis* philosophique qui, en vertu de sa capacité d'agir sur les connexions naturelles entre les êtres, rendait l'homme « ministre » de la nature. Ce rôle, comme on le verra, provenait du fait que l'être humain occupait une place centrale dans le cosmos ficinien, chose qui lui permettait d'agir dans le monde de la matière tout en s'élevant spirituellement et rationnellement à la divinité. Après les dialogues de Platon, entrecoupés par la traduction en latin du *Corpus hermeticum* (complété en 1463), le philosophe acheva d'autres projets ambitieux comme la traduction commentée des *Ennéades* de Plotin, des *Oracula Chaldaica* (qu'il attribuait à Zoroastre), des hymnes orphiques, de la *Théogonie*

d'Hésiode et d'autres poèmes homériques, pseudo-pythagoriques et pseudo-orphiques. Outre à son travail de récupération et d'interprétation des vestiges multiformes d'une même *philosophia perennis*, Ficin fut l'auteur de nombreuses œuvres autonomes comme le *De amore* (1469, une lecture du *Banquet*), *De religione christiana et fidei pietate* (1476), *De triplici vita* (1489, traité médico-astrologique sur la vie humaine en relation avec les innombrables éléments du cosmos) ou la *Theologia platonica* (1482, vaste traité sur l'âme humaine et véritable somme de sa pensée).

La pensée philosophique de Ficin et sa conception de l'être humain

La philosophie de Ficin se nourrit d'un ensemble très vaste de traditions qu'il s'efforce d'unir dans un système cohérent. En consonance avec le platonisme chrétien d'auteurs comme Augustin, Pseudo-Denys l'Aréopagite et Jean Chrysostome, Ficin conçoit l'univers comme un processus constant d'émanation engendré par un acte de volonté de l'Un. Ce principe – défini autrement l'Être, Dieu ou le Bien – est la source unitaire de tout être, identique à soi-même et constituant la limite « externe » de la création. Chaque chose doit ainsi être conçue comme « en Dieu », venant de lui et destinée à y retourner. Conformément à la théorie néoplatonicienne de

l'émanation, l'univers doit être pensé comme une échelle qui partant de l'Être en soi (externe à la création) amène jusqu'à la matière informe, chaos indistinct et privation d'être et de forme. Plusieurs images sont adoptées par Ficin pour exposer sa métaphysique. L'une des plus célèbres est celle du rayon de lumière qui, provenant d'une source punctiforme, parcourt l'univers pour se disperser enfin dans les ténèbres. Une autre analogie complémentaire au rayon lumineux est celle du verre qui le laisse passer, utilisée pour expliquer les différences ontologiques dans un univers scalaire. Si les êtres les plus proches de Dieu sont comparables à des cristaux très purs qui laissent passer presque intégralement la lumière divine, dans les corps matériels cette pureté se trouve altérée par une substance moins parfaite et corrompue par des défauts. Au niveau le plus bas, l'épaisseur de la matière fait obstacle à la lumière immatérielle se démontrant ainsi inapte à laisser transparaître la perfection divine. L'univers ficinien doit donc être pensé comme une création toujours en acte figurée par un rayon de lumière qui informe les ténèbres. Chaque point du cosmos, chaque créature, reflète à sa façon l'image divine. L'univers entier – d'après une métaphore très célèbre, proposée parmi d'autres par Nicolas de Cues – peut aussi être comparé à un immense miroir brisé dont les morceaux – chacun à sa

manière et selon sa « transparence » – reflètent un brin de la grande image qui les a engendrés et qui les vivifie. Cette pluralité de figures, que l'on trouve dans des œuvres différentes aussi bien qu'au cours de la même tractation, correspond à la nécessité pour Ficin de rendre compte des différents aspects du divin qui ne peuvent être traités que de façon discursive (ou même analogique) en se concentrant à la fois sur la plénitude ontologique de Dieu, sur son unité en opposition au caractère fragmentaire des êtres, sur son activité comme principe par rapport à la passivité du substrat, etc. À la base de la pensée ficinienne il y a donc un dualisme ontologique entraînant d'importantes conséquences éthiques et anthropologiques. Entre Dieu – Être en-soi et au plus haut degré et principe formel – et la matière, il y a un écart incommensurable. Le substrat matériel est qualifié à la fois d'*apeiron* (infini, indistinct), de chaos, de mal et de passivité/privation de forme (Howlet 2016 : 74). Avant même la création, Ficin présuppose ainsi la dichotomie (logique et ontologique) entre Dieu – source d'être et de forme – et la matière première : « De même qu'au degré le plus élevé des êtres il y a Dieu, acte pur, qui n'a besoin de rien, créateur de toutes les formes, de même, au degré le plus bas il doit y avoir quelque chose qui est puissance pure, qui a besoin de tout et qui, informe par soi-même, est apte à recevoir toutes

les formes. Ainsi au-dessous de l'artisan universel et de la nature il y a une matière universelle, réceptacle indifférent à n'importe quelle forme. On appelle matière première celle qui est soumise également aux formes des éléments et à celles des autres corps, qui reçoit de la puissance naturelle tantôt une forme, tantôt telle autre et qui par nature ne possède aucune forme propre. Elle ne serait pas, en effet, la dernière, si elle possédait quelque perfection et une puissance d'agir naturelle provenant d'une forme qui lui serait propre et elle ne serait pas apte à recevoir une autre forme opposée à sa forme propre » (Ficin 1964 : I,177). Ce concept exercera une fascination profonde sur Giordano Bruno qui renversera radicalement cette polarité commune à de nombreux auteurs de la Renaissance. La libre action de Dieu sur le substrat matériel originaire et informe déclenche la création qui, dans son ensemble, peut être répartie en cinq niveaux hiérarchiques ou mondes. Après Dieu, le deuxième monde est celui de la *Mens*, Ange ou *Logos*, parfois associé au monde des Idées platoniciennes. Émanation directe du divin, la *Mens* angélique, pure essence et intellect, est immobile et infinie, mais contrairement à l'Un, plurielle. Le niveau directement inférieur est celui de l'âme, suivi à son tour par la qualité – principe d'animation des vivants – et, au dernier stade, par la matière. Si ce schéma s'inspire évidemment à celui

proposé par Plotin, les différences contribuent notamment à mettre en relief la place particulière occupée par l'homme dans la pensée de Ficin. Conformément à une tradition invétérée, le philosophe florentin relie la spécificité de l'être humain à la qualité de son âme, mais, si chez Aristote elle était à tel point inséparable de l'élément corporel que des exégètes comme Alexandre d'Aphrodisie ou Averroès en avaient déduit la périsabilité, le dualisme platonicien lui assurait au contraire une existence indépendante du corps. Cet aspect est au centre de la polémique anti-averroïste de la *Théologie platonicienne*. Malgré l'incompatibilité d'une doctrine comme celle de la métempsychose dans un horizon chrétien, Ficin souligne au maximum le caractère immatériel et divin de l'âme humaine qui, en plus de vivifier l'élément corporel, ouvre l'homme à la contemplation. Dans la hiérarchie des êtres, l'homme occupe une position unique, exactement au centre de la création. Sa nature bascule toujours entre la matérialité de son corps et la transcendence de son âme, chose qui lui donne, seul parmi les êtres, la faculté de s'autodéterminer. Vivre selon le corps signifie s'abandonner aux sensations et précipiter dans les tourbillons d'une existence matérielle ; vivre selon l'âme signifie au contraire réaliser pleinement l'essence humaine et retourner à la source de tout être, en parcourant 'en sens inverse' l'échelle qui amène de la

création à Dieu. Si la première est la voie de la volupté – incarnée par les sens inférieurs et par la concupiscence (*Venus pandemos*) – la deuxième (figurée par la *Venus céleste*) est celle de la vérité, qui pousse l'homme à se défaire des fausses apparences et à adresser son amour au seul Être véritable. Seulement ainsi l'homme peut compléter le *circuitus spiritualis*, réalisant l'image du divin qui est en lui et devenant ainsi l'émule de la création. Cette possibilité est assurée par la relation qui existe entre réalité et connaissance, impliquant une correspondance stricte entre la hiérarchie de l'être et celle du savoir qui, au plus haut degré, permet à l'homme de reproduire gnoséologiquement le geste créateur de Dieu. Les stimuli hétéroclites du monde matériel parviennent à l'homme à travers les sens externes et font l'objet d'un processus d'abstraction et de dématérialisation assuré par les facultés de la fantaisie, de l'imagination et de l'intellect (qui subsume les individualités contingentes selon leur genre et leur espèce). À travers sa raison, l'homme peut enfin contempler les essences universelles – plus vraies et réelles des apparences mondaines – en s'approchant des intelligences angéliques. Toutefois, si ces dernières, intellects purs et incorporels, sont exclusivement dévouées à la contemplation, la corporéité constitue pour l'homme un obstacle qui peut être dépassé seulement dans la vie éternelle. Du

sens inférieur à l'âme immortelle, l'être humain est un véritable microcosme à l'image de l'univers créé. Si l'activité spéculative est un acte d'élévation volontaire qui reproduit le libre geste de la création divine, l'union mystique avec l'Un dépasse les forces humaines et n'est possible qu'en vertu de la grâce divine. Au fond, de l'émanation qui engendre l'univers au retour des créatures dans son sein, tout n'est qu'une manifestation de l'amour divin, trait d'union du cosmos entier. La plus haute expression de cet amour est constituée par l'incarnation du Christ, point de convergence suprême entre matériel et spirituel et moyen qui permet à l'homme de se faire à son tour divin (Ficin appelle ce processus « *indiamento* »). Outre à la connaissance – qui consiste à comprendre le caractère unitaire du réel – Ficin réserve une place tout à fait privilégiée à la magie, conçue comme une véritable philosophie en acte. La magie, selon Ficin, est le fruit d'une connaissance profonde du réel qui permet à celui qui la possède d'émuler la nature. Le philosophe et le mage sont ainsi les deux expressions les plus hautes de l'*homo artifex* capable de devenir l'image vivante du Dieu créateur.

Alberto Fabris

Références

- FICIN Marsile, 2000, *Les Trois Livres de la vie*, Paris, Fayard.
- FICIN Marsile, 1964-1970, *Commentaire sur le Banquet de Platon, De l'amour*, Paris, Les Belles Lettres.
- FICIN Marsile, 2007, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes. Livres I-XVIII*, Paris, Les Belles Lettres.
- FICIN Marsile, 2008, *Métaphysique de la lumière*, Chambéry, L'Act mem.
- HOWLET Sophia, 2016, *Marsilio Ficino and his World*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.

Bibliographie complémentaire

- ALLEN Michael J.B., REES Valery (dir.), 2002, *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, Leyde/Boston/Cologne, Brill.
- ANSALDI Saverio, 2013, *L'Imagination fantastique. Images, ombres et miroirs à la Renaissance*, Paris, Les Belles Lettres.
- CASSIRER Ernst, 1983, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- KRISTELLER Paul Oskar, 1950, *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago, The University of Chicago Press.
- KRISTELLER Paul Oskar, 1943, *The philosophy of Marsilio Ficino*, New York, Columbia University Press.