



UNIVERSITÉ D'AIX-MARSEILLE
 FACULTÉ DES ARTS, LETTRES, LANGUES ET SCIENCES HUMAINES
 ÉCOLE DOCTORALE 356 « COGNITION, LANGAGE, ÉDUCATION »
 UNITÉ DE RECHERCHE E. A. 3276 « INSTITUT D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE »

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
 DIPARTIMENTO DI STUDI LETTERARI, FILOLOGICI E LINGUISTICI

**UNICITÉ DU MONDE ET FIGURES DE LA TEMPORALITÉ
 CHEZ MARSILE FICIN
 AVEC INTRODUCTION, PRÉSENTATION, ÉTABLISSEMENT
 CRITIQUE DU TEXTE, TRADUCTION, NOTES ET COMMENTAIRE
 DES *ARGUMENTA MARSILII FICINI IN REMPUBLICAM PLATONIS***

VOLUME I

**Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de
 Docteur en philosophie de l'Université d'Aix-Marseille et de
 Dottore in Scienze del patrimonio letterario, artistico e ambientale
 dell'Università degli Studi di Milano
 soutenue en séance publique le 21 décembre 2019**

par

ÉLISABETH ROCHE

**sous la direction de
 Monsieur le professeur ALONSO TORDESILLAS
 et la co-direction de
 Monsieur le professeur STEFANO MARTINELLI TEMPESTA**

Jury :

**Luca BADINI CONFALONIERI (Université de Turin)
 Fosca MARIANI (Université de Lille)
 Stefano MARTINELLI TEMPESTA (Université de Milan)
 Michele NAPOLITANO (Université de Cassino et du Latium méridional)
 Raffaele RUGGIERO (Université d'Aix-Marseille)
 Alonso TORDESILLAS (Université d'Aix-Marseille)
 Stéphane TOUSSAINT (C.N.R.S. – Centre André Chastel, U.M.R. 8150)
 Franco TRABATTONI (Université de Milan)**

2019

Remerciements

Ma gratitude va tout d'abord, et tout naturellement, à Alonso Tordesillas dont l'immense érudition, la disponibilité inconditionnelle et la généreuse bienveillance ont permis l'accomplissement de ce travail de longue haleine. Mes remerciements s'adressent tout autant à Stefano Martinelli Tempesta qui m'a fait bénéficier de sa science pour tout ce qui concerne les manuscrits, l'apparat critique, le choix des principes d'édition. Ses précieux conseils, son savoir philologique et sa lucidité m'ont gardée de plus d'un piège. Sans eux la réalisation de cette édition critique n'eût pas été possible. Je tiens également à remercier Stéphane Toussaint pour ses encouragements, son appui et l'impulsion qu'il a su donner à mes recherches.

Ma reconnaissance va aussi à Michele Corradi qui a toujours su répondre à mes attentes et dont les généreux conseils et la patience infinie m'ont soutenue tout au long de l'élaboration de ce travail. Sa perspicace relecture de la traduction du texte latin m'a été infiniment précieuse pour améliorer le texte français. Je le remercie de cette grande générosité dont il a su faire preuve et qui est la marque de l'amitié.

Je remercie enfin ma famille et mes amis, qui ont su, chacun à sa manière, soutenir ma détermination durant toute l'élaboration de la thèse jusqu'à son achèvement.

INTRODUCTION

INTRODUCTION

1. Présentation générale : argument et synopsis

L'occasion de cette étude tient à la nécessité de comprendre comment s'est construite au sein de la Renaissance italienne du *Quattrocento*, une nouvelle représentation de l'homme et comment le christianisme a pu, tout en assimilant les héritages antiques et médiévaux, produire une conceptualisation capable de penser cette représentation. Tout naturellement la lecture des œuvres de Marsile Ficin a été propice pour comprendre cette construction puisqu'il a été une des figures centrales du *Quattrocento* et le vecteur principal pour faire revivre, à travers des traductions et des commentaires, les textes platoniciens et néoplatoniciens et les accorder avec la foi chrétienne. Cette œuvre a également présenté l'avantage de montrer comment une pensée se constitue en accompagnant les changements sociaux et politiques d'une époque. La pensée de Marsile Ficin, toujours en confrontation et éprouvée par l'état transitoire de cette période charnière qu'est la Renaissance, a donc notablement contribué à la formation d'une mentalité, l'humanisme renaissant.

Ce travail de thèse se propose donc d'étudier et de mettre en lumière un des concepts, que nous considérons comme central, celui de la temporalité et d'en montrer les différentes figures ainsi que sa conséquence principale, à savoir l'unicité du monde. Chez Ficin, il apparaît que ce concept constitue à la fois le point focal mais aussi l'unité de sa pensée. Il permet, en outre d'indiquer comment cette pensée, qui se constitue sous l'effet de changements historiques et sociologiques, réussit à devenir une véritable philosophie, une, cohérente et fondée.

Contrairement aux reproches de syncrétisme et de plagiat dont a souffert l'œuvre de Ficin, nous voudrions démontrer que cette œuvre correspond à un véritable travail de conceptualisation et d'argumentation qui au lieu d'être

systématique¹, se construit et se comprend sous l'angle d'une dynamique. La temporalité, selon les trois figures de l'éternité, de l'immortalité et du devenir, remplit en ce sens la fonction d'unifier la philosophie de Ficin mais d'une façon non univoque. La circulation de la question du temps dans les textes ficiniens permet donc de proposer, à la place d'une représentation systématique, deux modèles d'analyse qui attestent cette dynamique.

Le premier concerne la question des sources et de la tradition que suit et reprend Ficin pour commenter et interpréter les textes platoniciens mais aussi pour donner autorité à sa théologie. Refusant le modèle syncrétique, qui nous apparaît souvent comme une simplification et une façon de contourner la question, nous avons préféré y substituer un modèle « rhizomatique » dont l'image présente le double avantage de se référer aux racines qui courent horizontalement sous terre, et donc à l'idée de l'origine et de la tradition qui nourrit la pensée et la fortifie, et à la vitalité des nouvelles plantes qui peuvent apparaître à partir de ces rhizomes, et donc à l'émergence d'une pensée riche et vivante. Le second modèle concerne plutôt la cosmologie de Ficin qu'il faut se représenter sous forme de spirale. Les êtres et l'ensemble de la création sont organisés chez Ficin selon une hiérarchie mais celle-ci n'est pas une simple échelle à deux dimensions. Les créatures y sont conçues comme traversées et accomplies par le divin et elles se renvoient mutuellement et universellement, chacune à leur niveau, cette appartenance au divin. Il faut donc concevoir la cosmologie ficinienne comme un environnement vivant et dynamique que le modèle de la spirale représente efficacement en ce qu'elle décrit une courbe qui tourne autour d'un point, celui de la temporalité chez Ficin, et plus particulièrement celui de l'immortalité de l'âme, et forme un enroulement dans l'espace qui correspond à la cohésion des divers degrés d'êtres, différents selon leur statut ontologique mais unis par un même rayonnement, celui de Dieu.

Une fois établies les grilles de lecture qui commandent nos analyses, nous avons identifié les principaux problèmes que pose la philosophie de Marsile Ficin. Premièrement, dans la mesure où Ficin hérite d'une double

¹ Nous pensons particulièrement à la conception de Paul Oscar Kristeller qui, dans l'introduction et la 1^{re} partie, chapitre 1 d'*Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, 1953, affirme que la pensée de Ficin est systématique et que cette systématisme tient à la place qu'occupe le concept d'espace dans la philosophie ficinienne.

conception platonicienne de l'âme, d'une part plongée dans le devenir et d'autre part placée dans le monde pour le régler et le conduire, il s'agit de savoir comment notre auteur réussit à concilier les deux. Deuxièmement, il faut déterminer comment le christianisme de Ficin s'accorde avec une pensée du devenir qui participe de l'éternité. Troisièmement, la conception d'une âme immortelle et copule du monde ayant pour conséquence de faire de l'âme un axe cosmologique, on peut se demander quelle tradition suit Ficin et quelles sont les sources de son concept. Quatrièmement et enfin, puisque nous avons choisi de proposer une édition critique et une traduction du texte des *Argumenta in Rempublicam Platonis*, il nous a semblé nécessaire de montrer qu'à l'épreuve d'un texte apparemment éloigné de la thématique du temps, notre argument tant du point de vue de la forme que de celui du contenu, trouve une confirmation dans le commentaire théologique que Ficin fait de la *République* de Platon.

À partir de ces modèles de compréhension et de leurs interrogations, nous avons donc décidé de questionner l'œuvre de Ficin en général et en particulier en suivant trois axes principaux, historiographique, philologique et philosophique.

La première partie introductive et méthodologique présente les éléments historiographiques préalables et nécessaires à l'étude d'une œuvre renaissante et *a fortiori* à celle d'un texte renaissant en explicitant la spécificité. Nous y développons la question de la renaissance du platonisme au *Quattrocento* et celle de la réception des œuvres antiques. La triple démarche de Ficin est ensuite abordée pour montrer comment traduction, interprétation et commentaire font œuvre philosophique. Cette partie est aussi l'occasion de recenser tous les témoignages connus, éditions, manuscrits et traductions, en les identifiant. Cette étape nous permet par la suite de justifier notre choix pour l'établissement du texte et la traduction des *Argumenta in Rempublicam Platonis*. Enfin, nous avons recentré cet axe sur la réception de la *République* de Platon avant et chez Marsile Ficin.

La seconde partie de notre travail propose une édition critique du texte des *Argumenta in Rempublicam Platonis* avec appareil, notes textuelles et traduction. Une introduction au texte des *Argumenta* accompagne cette édition et permet de présenter les caractères généraux du texte, sa structure,

son plan et son unité. Un résumé de chaque *Argumentum* y est développé et des éléments codicologiques y sont proposés. À la fin du texte latin et de sa traduction, nous avons, outre les notes de bas de page, ajouté des notes complémentaires.

L'analyse proprement philosophique de la temporalité et de l'unicité du monde est déployée dans la troisième partie. Cette analyse suit trois étapes. Tout d'abord la formation et la conceptualisation de la temporalité dans la cosmologie ficinienne. Ensuite, le commentaire du texte des *Argumenta in Rempublicam Platonis* permet d'envisager le temps de la *République* et le temps dans la *République* de Platon selon le commentaire de Ficin. Enfin, nous proposons d'examiner la dimension humaine du temps dans l'œuvre de notre auteur selon la démarche biographique.

2. Repères biographiques

Cette section présente une série de repères biographiques accompagnée de quelques dates importantes du point de vue historique, permettant de s'orienter tant dans la vie que dans l'œuvre de Marsile Ficin. Cette présentation se veut volontairement schématique et n'a d'autre prétention que de baliser certains événements pour accompagner le détail de notre étude. Il va de soi que nous ne pouvons faire autrement que de nous référer et de renvoyer à la biographie de Raymond Marcel¹ qui constitue une référence en la matière et sur laquelle nous aurons régulièrement l'occasion de revenir. Cette biographie critique, la plus ample et la plus détaillée qu'il soit, est pour l'heure la biographie la plus récente et la plus complète de Marsile Ficin. Elle offre en outre la possibilité de se référer à de nombreux textes latins traduits en français. Faisant la synthèse des principaux points de discussion biographique, l'étude de Raymond Marcel s'efforce d'y apporter, en effet, une réponse argumentée sans pour autant clore la discussion critique. Pour toutes ces raisons, nous nous appuyons, pour une large part, sur cette étude pour établir nos repères biographiques.

1433 : Naissance de Marsilio Ficino le 19 octobre 1433 à Figline, Valdarno, commune de la province de Florence. Marsile est le fils d'un père médecin, Diotefici d'Agnelo di Giusto et de Monna Sandra, fille d'un citoyen florentin. Il est

¹ R. Marcel, *Marsile Ficin (1433-1499)*, Paris, Les Belles Lettres, 1958.

le fils en second, après Carlo, d'une fratrie d'au moins dix enfants. Ficino est le diminutif de Diotefici.

1433-1445 : Enfance paisible de Marsile Ficin dans une région paysanne où la vie est modeste et pieuse. Ficin apprend à lire et à écrire avec ses parents.

1438-1439 : Après l'échec du Concile de Ferrare, les Grecs de Byzance arrivent à Florence où a lieu le nouveau Concile, organisé par Cosme de Médicis, qui permet de réunir les deux Églises et de promulguer le 6 juillet 1439 un décret d'union en la cathédrale Santa Maria del Fiore. Rencontre et discussions platoniciennes de Cosme de Médicis avec Gémiste Pléthon qui a écrit un opuscule intitulé *De differentiis Platonicae atque Aristotelicae philosophiae* et retour de Bessarion devenu évêque qui promeut la culture hellénique et platonicienne. Projet de fonder à ce moment-là une académie platonicienne à Florence dont l'enjeu est de développer la philosophie de Platon en réponse à l'interprétation averroïste de l'âme comme substance mortelle.

1444 : La bibliothèque de Cosme s'enrichit de l'apport des manuscrits byzantins et devient publique. Développement d'ateliers de copistes pour une plus grande diffusion des manuscrits les plus rares.

1445-1448 : Rencontre¹ probable de Cosme et de Marsile Ficin qui accompagne son père. Il reconnaît en Ficin celui qui sera capable de faire revivre Platon à Florence. Cosme devient son mécène et lui apporte l'aide financière nécessaire à son éducation. Marsile Ficin a déjà des goûts platoniciens avant cette rencontre.

1445-1452 : Possible fréquentation du collège eugénien par Ficin, un établissement fondé par Eugène IV. Il s'agit d'une sorte de séminaire préparant à l'entrée au Studio. L'enseignement littéraire, lettres et chant, est

¹ La date de cette rencontre est incertaine et Ficin lui-même ne le précise pas. Cf. M. Ficin, *Opera omnia*, I, p. 493, *In librum de Vita, ad magnanimum Laurentium Medicem, Patriae servatorem. Epistola dedicatoria* : « Ego sacerdos minimus, patres habui duos : Ficinum Medicum, Cosmum Medicem. Ex illo natus sum ex eo renarus. Ille quidem me Galeno, tum Medico, tum Plaronico commendavit, hic autem divino consecravit me Platoni. Et hic similiter atque ille Marsilium Medico destinavit. Galenus quidem corporum, Plato vero Medicus animorum. » ; « Moi le plus petit des prêtres, ai eu deux pères ; à savoir Ficin Médecin et Cosme de Médicis. De l'un, je suis né, de l'autre je suis rené. Le premier me confia à Galien, médecin et platonicien, le second me consacra au divin Platon, mais en fait tous les deux me destinèrent à la médecine, car si Galien est le médecin des corps, Platon est celui des âmes. ».

suivi par Marsile Ficin jusqu'à l'âge de dix-neuf ans. Malgré son admiration pour Cicéron, il est un élève médiocre en latin et peu avancé en grec.

1452 : Marsile Ficin fréquente le Studio et suit l'enseignement de Niccolò Tignosi, scolastique érudit pour qui Aristote est le *philosophorum omnium princeps*. Ficin affirme ses goûts platoniciens et son admiration pour les auteurs platoniciens mais a aussi une connaissance précise d'Aristote.

1453 : Fin de la suprématie des scolastiques et de l'aristotélisme avec l'arrivée d'humanistes lettrés et de philosophes tel que Cristoforo Landino au Studio. Ce dernier succède à Carlo Marsuppini qui était en charge de l'enseignement du grec et du latin au Studio.

1455-1456 : Poussé par Cosme et Cristoforo Landino, Ficin écrit son premier essai platonicien : *Institutiones platonicae* mais cet écrit est jugé peu convaincant car fondé sur des sources indirectes.

1457 : En dépit des conseils et recommandations de ses protecteurs, Marsile Ficin poursuit son étude des auteurs latins et rédige des synthèses. Son père, Diotefici, soucieux de l'avenir de son fils qui s'adonne à des spéculations philosophiques et ne répond pas aux attentes de Cosme, décide de l'envoyer faire des études de médecine à Bologne.

1459 : Retour de Marsile Ficin à Figline. Ficin retrouve la confiance de son mécène et étudie sérieusement le grec.

1463 : Marsile Ficin s'établit dans la villa de Careggi donnée par Cosme et traduit, à sa demande, le *Poimandrès* d'Hermès Trismégiste. Cet ouvrage bénéficie d'un grand succès et est traduit en toscan par Tommaso Benci.

1462-1463 : Traduction des dix premiers dialogues de Platon à la demande de Cosme de Médicis.

1464 : Mort de Cosme de Médicis. Son fils Pierre lui succède.

1466 : Traduction et commentaire de trente-six dialogues et développement de l'Académie de Careggi.

1467-1468 : Traduction du *De Monarchia* de Dante.

1468-1469 : Publication du *De amore*.

1469 : Mort de Pierre de Médicis et début du règne de Laurent le Magnifique, son fils.

1469-1474 : Composition de *La théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, publiée en 1482.

1473 : Marsile Ficin est ordonné prêtre le 18 décembre. Il fait partie de l'ordre des Frères Prêcheurs.

1474 : Publication du *De Christiana religione*. Polémique avec Luigi Pulci.

1482 : Arrivée de Jérôme Savonarole à Florence.

1484 : Première édition *princeps* des *Opera omnia*.

1484 : Arrivée de Pic de la Mirandole à Florence.

1486-1487 : Ficin compose ses commentaires des *Ennéades* de Plotin.

1489 : Composition du *De triplici vita* dont la dernière partie sur l'astrologie, éveilla des soupçons sur l'orthodoxie de Marsile Ficin mais la protection de Laurent mit fin à ces soupçons.

1491 : Seconde édition *princeps* des *Opera omnia*, bénéficiant de la correction de Ficin.

1492 : Mort de Laurent de Médicis. Ficin se met à traduire Denys l'Aréopagite, considéré comme un disciple de l'apôtre Paul. Rédaction de deux essais, le *De sole* et le *De lumine*, qui réintroduit des thèmes astrologiques.

1492-1493 : En réponse au *De Ente et Uno* de Pic de la Mirandole rédaction des *Commentaria in Parmenidem* contre l'idée d'une dialectique platonicienne réduite à un simple exercice logique. Ficin en démontre la dimension théologique.

1494 : Lettre à Cavalcanti du 12 décembre 1494 dans laquelle il avoue partager les sentiments religieux de Savonarole mais regrette la virulence de ses prêches et de ses méthodes. Marsile Ficin l'accuse d'être un démon et un antéchrist.

1498 : Ficin est nommé chanoine par le Chapitre de la Cathédrale de Florence.

1499 : Mort de Marsile Ficin le 1^{er} octobre.

3. Mise en perspective des biographies de Marsile Ficin

Si les repères biographiques que nous avons proposés s'appuient la plupart du temps sur des certitudes, ils n'en font pas moins quelquefois l'objet de conjectures et de discussions dans la mesure où ils sont établis à partir de documents anciens pour lesquels la limite entre la littérature et l'histoire est mal définie. Il convient donc de dépasser cette opposition et de mettre plutôt en perspective le rôle qu'ont joué les biographies et les témoignages autobiographiques par rapport à la réception de l'œuvre de Marsile Ficin. Puisque notre argument général porte pour une part significative sur la question de la temporalité, il nous apparaît intéressant, dans cette introduction, de proposer une conception biographique dans la perspective d'une éthique du temps. Ce parti pris nous permet d'affirmer que toute biographie est philosophique en son fond et que, dans le cas présent, cet effort biographique a contribué à faire de Marsile Ficin « le Prince des platoniciens » pendant plusieurs siècles en en construisant une figure mythique exemplaire, en dépit des critiques et du désaveu que l'histoire de la pensée¹ lui a réservés.

L'idée que nous introduisons ici sera largement développée dans la Partie IV de notre étude dans laquelle une analyse plus conséquente précisera certains points biographiques importants. Nous avons choisi dans cette introduction générale de signaler cependant la double perspective biographique sans en développer le détail car il nous a semblé qu'un tel développement surchargerait la présentation et risquerait de compliquer le suivi de l'argumentation générale.

Nous proposons toutefois d'en dessiner d'emblée les principales lignes. Nous considérons que les biographies de Marsile Ficin sont ordinairement classées sous deux grandes catégories, les biographies littéraires et les

¹ Critiques et désaveu que nous développons de façon plus détaillée dans l'introduction générale de l'édition des *Argumenta in Rempublicam Platonis*. Cf. *infra*, vol I pp. 54 sqq.

biographies scientifiques. Les premières, faites par des proches de Marsile Ficin sont souvent considérées comme des reconstructions au service d'une glorification politique des Médicis et inspirées par la nostalgie du néoplatonisme florentin ; les secondes revendiquent au contraire un statut scientifique et prétendent exposer de façon critique la vie et l'œuvre de Marsile Ficin.

Nous aimerions montrer comment l'intention biographique se nourrit en réalité de la pensée même de notre auteur et s'inscrit dans la continuité de sa pensée. Pour ce faire, il nous semble intéressant d'indiquer comment le processus biographique révèle, peut-être mieux que ne pourrait le faire une chronologie rigoureuse des événements, le rapport des hommes à leur temps et la façon dont sont reçues les représentations conceptuelles et intellectuelles. Les biographies de Marsile Ficin ont toutes, bien sûr, le projet de narrer une vie mais elles sont aussi traversées par la volonté de faire de la temporalité de cette vie un modèle éthique. Ficin lui-même, dans l'introduction du *Vita Platonis diuini philosophi*, manifeste cette intention :

« J'ai essayé durant ces derniers jours de peindre l'archétype du philosophe avec les couleurs platoniciennes. Mais si j'avais apporté Platon lui-même au public, je n'aurais certainement pas présenté une certaine image de cet archétype, mais plutôt l'archétype lui-même du vrai philosophe. Par conséquent contemplons notre Platon et nous verrons, en même temps et tout à la fois, le philosophe, la philosophie et l'archétype lui-même. »¹

Selon notre auteur, la biographie doit servir en effet la connaissance d'une œuvre. Elle doit posséder une efficacité qui lui permette de devenir le lieu de l'exemplarité. C'est à travers la production littéraire et l'esthétisation du récit que la vie d'un auteur prend une dimension paradigmatique et acquiert une valeur intemporelle. Le récit biographique, qu'il soit histoire fictive ou fiction historique, se construit alors comme le lieu privilégié dans lequel une éthique du temps est possible comme forme la plus adéquate de la spiritualité. Les biographies de Ficin partagent toutes cette intention et le

¹ M. Ficin, *Opera omnia*, I, p. 763 : « Conatus sum diebus ideam philosophi Platonis coloribus pingere. Verum si Platonem ipsum in medium adduxissem, certe non quandam illius ideae picturam, sed ideam ipsam ueri philosophi digitis ostendissem. Ergo Platonem nostrum intueamur, et philosophum, et philosophiam simul atque ideam ipsam pariter uideamus. ».

détour historiographique, philologique et philosophique de notre analyse des figures de la temporalité et de l'unicité du monde chez notre auteur manifesterà, dans la suite de notre travail, cette dimension humaine de la biographie comme épreuve philosophique du temps humain, vécu et expérimenté.

PREMIÈRE PARTIE
MÉTHODOLOGIE ET
CONTEXTUALISATION HISTORIQUE

CHAPITRE PREMIER
PROBLÈMES GÉNÉRAUX
DE LA TRADUCTION DES TEXTES RENAISSANTS

Introduction

L'intention qui préside au projet de traduction d'un texte renaissant suppose de la part de celui qui l'entreprend qu'il ait un objectif bien précis. L'auteur d'une telle traduction a pour ambition, en général et dans le cas qui nous occupe, de rendre accessible un texte qui sans cela resterait pour beaucoup étrange et somme toute incompréhensible. Le traducteur se propose donc de faciliter la compréhension moderne d'un texte ancien tout en garantissant, le plus fidèlement et le plus précisément possible, l'accès au sens et à la pensée d'un auteur. Cela implique alors que le traducteur mette en évidence la place que le texte renaissant occupe dans l'ensemble d'une œuvre. Afin de mettre à jour son sens, sa fonction et sa justification conceptuelle, il faut donc tout d'abord considérer comment ce texte se situe par rapport aux autres textes du même auteur et comment il s'intègre à l'ensemble de son œuvre. Dans le cas de Marsile Ficin, les différents commentaires des textes platoniciens ainsi que ses écrits spécifiquement théologiques sont rédigés de telle sorte qu'ils entrent réciproquement en résonance et trouvent souvent par ce réseau de renvoi une cohérence et une justification réciproques. Les textes de Ficin obéissent évidemment à un ordre mais cet ordre ne se réduit pas à une classification. Il correspond plutôt à une dynamique argumentative qui lui permet de construire son interprétation du platonisme, de manifester sa volonté de concilier foi et raison et de rendre effective sa conviction religieuse en la révélant progressivement dans le travail d'érudition. Il faut également que le

traducteur prenne en compte les relations extérieures dans lesquelles le texte est impliqué, à savoir les circonstances historiques ou géographiques, les thématiques qu'il partage avec son époque, enfin le rôle qui lui est alloué en son temps. Ficini a principalement contribué à la renaissance du platonisme et a fourni un certain nombre d'outils conceptuels permettant aux hommes de son temps de penser et d'intégrer les principaux changements socio-politiques. En somme la tâche du traducteur est de s'engager dans une contextualisation des œuvres dont la critique à la fois interne et externe permet de saisir pleinement la valeur et l'intention textuelles.

Ce présupposé général engage donc tout traducteur à affirmer l'autonomie du texte sans pour autant l'isoler d'une réalité à la fois humaine et intellectuelle. Le traducteur doit maintenir au cœur de la spécificité textuelle tout un réseau de connexions qui enrichit et soutient le texte sans le réduire. Il va sans dire que cette situation est une situation courante en traduction. Cependant, dans le cas qui nous occupe, le texte renaissant oppose à l'entreprise de traduction un obstacle plus difficile à franchir. Il s'agit en effet de rendre l'originalité d'une œuvre dans une modalité de langue et de pensée qui, si elle nous est familière, n'en est pas moins étrangère pour le texte en question. Entre l'original et son équivalent, les intentions de l'auteur, ses hésitations, ses omissions ou le processus même de sa pensée, en somme ce que Jorge Luis Borges désignait comme « une infinie réserve d'ombre »¹, risquent toujours de nous échapper en raison de l'éloignement conceptuel et historique des écrits renaissants. De ce fait afin de restituer toute sa clarté au texte, le traducteur doit non seulement adapter l'œuvre en question aux catégories de compréhension contemporaines² telles que l'exigence d'objectivité, la capacité à décoder le langage ou à s'approprier de façon critique ce que l'auteur veut exprimer, mais il doit aussi retranscrire sans le dénaturer un discours en devenir, fait à la fois d'explications théurgiques et de conceptualisations philosophiques. Il doit par ailleurs trouver un champ sémantique qui est à même de rendre

¹ J. L. Borges, *Livre des préfaces*, (1975), Paris, 1980, pp. 239-240.

² Cf. J. Dancette, « Les opérations de compréhension préalables à la production de métatextes : recherche d'une typologie », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 69/3, 1991, pp. 563-575.

l'enchevêtrement des domaines qui relèvent autant de la magie, du religieux ou du théologique que de la rationalité argumentative et philosophique.

Dans le cadre de l'étude des textes ficiniens que nous proposons, cette difficulté tient particulièrement à la période durant laquelle ils ont été écrits. Marsile Ficin est un auteur que l'on peut sans ambiguïté qualifier d'humaniste renaissant. Dans le domaine du savoir et plus spécialement par sa connaissance de la philosophie néoplatonicienne et par sa volonté de réintroduire des textes platoniciens dans le champ philosophique et théologique, il est, à son époque, considéré comme l'un des plus éminents initiateurs de la Renaissance. Ses textes ont été rédigés sous l'impulsion d'un changement culturel puissant mais ils ont surtout rendu possible une dynamique idéologique qui a hissé l'homme au rang de créature la plus digne et la plus noble d'entre toutes. Dès lors que l'on traduit un texte renaissant, il convient donc de garder toujours présente à l'esprit l'idée de ce mouvement et de cette réalisation en devenir. Ces œuvres sont par ailleurs des textes philosophiques, théologiques et/ou ésotériques ayant des formes et des contenus abstraits qui en tant que tels sont toujours malaisés à circonscrire. Pour parer à ces difficultés, il faut donc s'attacher à mettre en évidence les obstacles historiques, idéologiques et philologiques que rencontre tout lecteur moderne quand il aborde les textes renaissants en général et les textes de Marsile Ficin en particulier. Il est donc indispensable de s'interroger sur la spécificité des écrits renaissants en maintenant ensemble quatre réquisits principaux : la fidélité de la traduction, sa littéralité certes mais aussi la cohérence et la capacité à signifier.

Pour ce faire, on doit commencer par établir à travers une analyse sémantique des termes employés, ce qui autorise à qualifier le texte de renaissant. En effet, les œuvres renaissantes ne sont pas des textes parmi d'autres. D'un point de vue géographique et historique ils appartiennent en premier lieu à la culture italienne du *Quattrocento*. De ce point de vue les auteurs de ces textes bénéficient de l'appui d'importants mécènes qui les chargent d'assurer, pour une part du moins, leur puissance politique en les aidant à développer la connaissance et en en assurant la transmission à travers toute l'Europe. Cette large diffusion, favorisée par le développement

de l'imprimerie¹ récemment arrivée en Italie, a contribué à l'avènement d'une Renaissance européenne. En ce sens les textes renaissants sont comparables à des foyers dans lesquels l'avidité du savoir a permis de redécouvrir l'Antiquité, de recentrer l'activité intellectuelle et religieuse en lui redonnant une harmonie qu'elle avait perdue et de faire enfin émerger de nouvelles représentations de l'homme, du monde et de Dieu. Tous ces bouleversements ont été accomplis, du moins en ce qui concerne la production des œuvres, sans rupture décisive et sans opposition violente avec le passé. S'il est une qualité propre aux textes renaissants, c'est effectivement cette capacité à accueillir en un syncrétisme assumé des formes de pensée diverses et à stimuler à partir d'elles des débats pertinents.

Si le texte renaissant se présente comme un creuset duquel est envisageable une culture nouvelle, seule une définition précise de la notion de Renaissance permet d'en déterminer la spécificité. Il convient donc de commencer par établir des critères qui permettront de répondre à un certain nombre de problématiques. La première interrogation porte donc sur la question centrale de l'unicité de la Renaissance italienne au XV^e siècle. Phénomène unique ou catégorie historique générale, la Renaissance constitue-t-elle une véritable révolution et une rupture avec le Moyen Âge ou bien elle est-elle l'héritière d'une tradition qu'elle a été capable de revivifier et dans laquelle elle s'inscrit en continuité ? Questions importantes et décisives donc puisque d'elles dépend une réflexion qui porte non seulement sur le lien qui unit le Moyen Âge à la Renaissance mais aussi sur la singularité de la Renaissance italienne et son rapport à d'éventuelles autres renaissances, telle que la renaissance carolingienne dont Étienne Gilson analyse le processus dans son ouvrage sur le Moyen Âge². Au-delà de la question historique générale, il s'agit également de savoir si les textes renaissants peuvent être examinés sous l'éclairage de leur propre spécificité, s'ils doivent l'être à travers leur opposition ou au contraire leur ressemblance avec les écrits du Moyen Âge. Une fois la spécificité textuelle établie, il

¹ Cf. P. O. Krsiteller, « The first Printed Edition of Plato's Works and the Date of its Publication (1484) », *Studies in Renaissance Thoughts and Letters*, III, Rome, 1993, p. 138 : si l'imprimerie a été inventée en Allemagne en 1450, elle se développe en Italie à partir de 1465 et fait son apparition à Florence en 1471. Cf. également E. L. Eisenstein, *Le rivoluzioni del libro. L'invenzione della stampa e la nascita dell'età moderna*, Bologna, 1995.

² Cf. É. Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, Paris, 1922, pp. 180 sqq.

convient de porter nos regards sur le rapport que les auteurs du XV^e siècle ont entretenu avec leur temps. L'idée de Renaissance et de renouveau est-elle en effet pertinente pour les humanistes du *Quattrocento* ? En ont-ils une conscience claire ou est-elle une construction élaborée *a posteriori* par les historiographes modernes ? Si les humanistes renaissants ont une représentation claire et distincte du phénomène dans lequel non seulement ils sont pris mais qu'ils rendent également possible, on peut se demander s'ils considéraient la Renaissance comme une ambition à réaliser. Enfin il est nécessaire d'examiner la nature des liens qu'entretiennent Renaissance et humanisme dans un contexte profondément marqué par des enjeux religieux d'une part et politiques d'autre part. Comment la Renaissance, en dépit de son effort d'émancipation à l'égard de la croyance religieuse, réussit-elle à conserver sa cohérence chrétienne et à redonner au christianisme une dynamique nouvelle ? La dimension religieuse étant évidemment prégnante au *Quattrocento*, il s'agit de se demander comment on doit concevoir l'action politique des renaissants autant du point de vue du gouvernant que de celui du citoyen. Finalement il convient d'établir la façon selon laquelle la Renaissance en Italie a permis au politique d'acquérir une signification qui lui soit propre et une autonomie dans laquelle le pouvoir politique commence à se laïciser alors que l'environnement intellectuel et culturel est largement dominé par les pouvoirs religieux et les débats théologiques.

Dès lors l'examen de la notion de Renaissance a des conséquences sur la compréhension des œuvres mais également sur la fonction et le sens à donner au texte renaissant, tant du point de vue théorique que pratique. Notre compréhension de ces textes doit par ailleurs prendre en compte le contexte particulier dans lequel se développent l'imprimerie et l'élargissement de son utilisation. La diffusion des œuvres devenue plus importante à cette époque a permis en effet aux écrits renaissants de répondre à diverses sollicitations, théoriques, pratiques, morales et politiques. Ces œuvres ont su tour à tour exprimer l'enthousiasme et l'avidité du savoir, apporter des réponses à une religiosité en crise, enfin recentrer l'homme en lui assurant une dignité et en l'encourageant dans ses entreprises techniques et artistiques. Les œuvres de Marsile Ficin sont évidemment représentatives des rôles qu'ont pu jouer les productions intellectuelles et artistiques du *Quattrocento*. Néanmoins l'examen de ces textes met en évidence ce qui, à notre avis, constitue un trait commun de l'élaboration intellectuelle renaissante : le caractère à fois

nouveau et paradoxal de la dignité humaine. Fondée sur des réquisits religieux, théurgiques et quelque fois ésotériques, cette dignité est aussi ce à partir de quoi est affirmée la plus grande rationalité ; or c'est précisément ce statut ambigu de l'homme qui a fait de lui un être intermédiaire, lien indispensable entre des niveaux de réalité différents et garant incontournable de la cohérence du monde. Participant à la fois du monde terrestre et du monde céleste, les hommes sont en effet à même de produire des œuvres, d'agir et de prendre des décisions en tant qu'agents libres sans toutefois remettre en question leur allégeance au divin.

Au-delà de l'engagement humain et historique qui caractérise cette période, nous voudrions par ailleurs donner une image du sort que l'histoire de la pensée a réservé à la production intellectuelle renaissante. À travers l'examen particulier de l'œuvre ficinienne se dessine une ligne irrégulière, faite tour à tour de prospérité, de déclin et finalement de reconnaissance. Dans cette perspective, nous souhaiterions alors mettre en évidence le caractère éminemment philosophique de la pensée de notre auteur en affirmant la cohérence et l'unité d'une production intellectuelle qui échappe à la contrainte de la systématité.

Une dernière remarque enfin s'impose : vouloir caractériser la tonalité renaissante d'une œuvre implique que nous trouvions une modalité d'analyse qui soit assez plastique et flexible pour pouvoir rendre tout le dynamisme et l'originalité de la Renaissance en général et des œuvres de Marsile Ficin en particulier. Nous voudrions ainsi limiter d'une part notre usage des oppositions strictes qui toujours réduisent la réalité et la vident de sa vitalité et d'autre part nous souhaiterions éviter l'écueil d'une utilisation excessive du terme « syncrétisme » qui nous semble être souvent une facilité et un raccourci devant ce qui fait le propre de la pensée humaniste et ficinienne. Il nous est apparu important de conserver toute la richesse et la diversité de cette pensée parce que le génie de Marsile Ficin a précisément réussi à faire cohabiter sans incohérence majeure des vérités différentes et singulières, bien plus il a permis l'émergence d'une véritable philosophie chrétienne autonome. Ainsi ce qui importe pour nous n'est pas tant de montrer un paysage conceptuel univoque où tout finit par s'harmoniser mais de maintenir les tensions, les efforts et les résistances du texte renaissant et ficinien. Tout se passe donc comme si la philosophie renaissante mettait en

scène une pensée travaillée du dedans par des résurgences qui, tout en l'éprouvant, lui assurent une vitalité. C'est précisément ce mouvement même de la réflexion ficinienne que nous voudrions ici restituer par l'analyse sémantique, historiographique et textuelle.

1. Objectifs modernes et matériau renaissant

1. 1. Mise en évidence du problème

Il convient donc de donner une image resserrée de la problématique que doit affronter l'historiographe moderne quand il entreprend de traduire et de commenter le matériau intellectuel et philosophique renaissant. La difficulté principale tient en effet dans la façon d'appréhender des œuvres qui à la fois entretiennent une proximité culturelle et intellectuelle avec notre culture et notre façon de penser parce que précisément nous en héritons et qui, pourtant, diffèrent du point de vue des valeurs, des catégories de pensée et de l'emprise qu'elles ont sur une réalité qui n'est plus la nôtre. À cette difficulté s'ajoute un autre obstacle, celui du sens que l'on doit donner à la notion de Renaissance selon que l'on se place du point de vue des historiographes ou de celui des hommes renaissants eux-mêmes. La Renaissance en tant que catégorie historique demeure une construction faite *a posteriori* et donc caractérisée par une certaine extériorité. Si cette catégorie rend possible une conceptualisation du *Quattrocento*, elle échoue cependant à rendre tout le mouvement dont la Renaissance se nourrit. Période de mutations, soumise à des tensions et portée par des aspirations nouvelles, la Renaissance apparaît plus comme une maturation¹ du Moyen Âge qu'une révolution.

En raison de ce double problème, il n'est pas toujours aisé de représenter de façon univoque ce mouvement renaissant et la question principale réside dans la manière d'établir une connaissance de la Renaissance et de ses productions intellectuelles sans en figer le dynamisme. Devant cette difficulté, il convient de donner non pas une solution définitive qui serait contradictoire avec la vitalité même de la Renaissance italienne mais plutôt

¹ W. Durant, *Histoire de la civilisation*, volume 14 : *Prélude. La Renaissance florentine*, Lausanne, 1963, p. 90 : « Ce fut un accomplissement plutôt qu'une révolution, et la maturité médiévale y joua un rôle beaucoup plus grand que la redécouverte de manuscrits et d'arts classiques. ».

une série de précautions. En premier lieu, nous nous devons de caractériser notre démarche et la méthode que nous suivrons pour approcher la réalité renaissante. D'emblée il apparaît important de suivre une voie double : prendre comme horizon de notre étude la façon suivant laquelle l'analyse historique de cette période se conjugue avec la connaissance proprement philosophique des textes renaissants. On considère généralement que l'histoire est d'essence diachronique et que la philosophie est fondamentalement synchronique. Toutefois l'histoire de la pensée permet de mener ensemble les deux approches et de faire de l'histoire une discipline philosophique et critique et parallèlement de mener une réflexion philosophique soucieuse des conditions historiques dans lesquelles advient la pensée. Mais il s'agit aussi, en second lieu et pour prolonger cette double approche, de ne pas réduire le dynamisme renaissant à des oppositions et des contradictions univoques et tranchées mais au contraire d'avoir le souci de manifester toujours la richesse des débats, des héritages et des intentions. Concernant, par exemple, le platonisme renaissant en général et en particulier celui de Marsile Ficin, il serait caricatural de l'opposer strictement à la scolastique et à la philosophie aristotélicienne. Bien que le débat entre Platon et Aristote ait donné lieu à de nombreuses polémiques, il n'en demeure pas moins que les humanistes renaissants platoniciens sont des hommes formés à l'école scolastique qui connaissent principalement Aristote à travers les commentaires de Thomas d'Aquin. Ils réfléchissent et écrivent en utilisant ces catégories de pensée. Dans le cas de Ficin, en plus de l'utilisation générale et fréquente du vocabulaire aristotélicien dans les commentaires des dialogues de Platon¹, nous trouvons, dans *La théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, des passages entiers de la *Somme contre les Gentils* de Thomas d'Aquin qui ont été repris et pratiquement plagiés². Troisièmement, il nous faut déterminer le champ sémantique dans lequel s'inscrit le terme de Renaissance en prenant le parti de tenir ensemble trois conditions : reconnaître une spécificité à la Renaissance italienne par opposition à d'autres renaissances mais aussi par rapport au Moyen Âge ; considérer que la caractérisation historique du mot renaissance n'a pas de réalité en soi pour les hommes du *Quattrocento* mais a par ailleurs une valeur

¹ Cf. *infra*, vol. II pp. 511 sqq. le commentaire des *Argumenta in Rempublicam Platonis* que nous donnons dans la troisième partie de notre travail.

² Cf. G. Anichini, *L'umanesimo e il problema della salvezza in Marsilio Ficino*, Milano, 1937, pp. 141-147.

métaphorique qui trouve dans le déplacement du terme de *rinascita* et la substitution par celui de *Rinascimento* une analogie opératoire qui permet de transposer les catégories du renouvellement et de l'émergence au registre philosophique et intellectuel que seule la proximité sémantique du baptême et de la rédemption rend possible ; enfin, garder présent à l'esprit que le mot humanisme supplante souvent celui de renaissance pour les hommes de cette époque. Ce qui indique l'importance accordée à une nouvelle figure de l'homme et donc à des valeurs et à de nouvelles mentalités.

1. 1. 1. L'idée de renaissance

Il ressort de l'exposé précédent du problème la nécessité de procéder à un travail de définition et d'analyse conceptuelle du terme de renaissance, lequel travail nous permettra de dessiner le paysage renaissant et d'en caractériser le mieux possible les qualités. Puisque notre analyse s'inscrit dans la démarche historiographique et que nous considérons l'historiographie comme une discipline dont l'essence est, pour une part, philosophique, il nous incombe donc et de définir le sens des mots employés et d'examiner leur étymologie afin d'en déterminer une définition précise qui nous permette de développer à partir de ces définitions, une réflexion philosophique sur les choix conceptuels faits par les historiens. C'est d'ailleurs un tel souci qui se trouve déjà chez Lorenzo Valla lorsqu'il inaugure au XV^e siècle une nouvelle conscience historique et une pratique historiographique qui trouvera par la suite, dans la démarche philologique même de Valla¹, ses principes fondamentaux. Si les mots ont pour fonction de donner une représentation de la réalité, ils sont toutefois les véhicules privilégiés de la signification que les hommes attribuent au réel et sont par conséquent d'essence historique. Dans le cadre qui nous occupe ici et puisque notre présupposé réside dans l'affirmation que la Renaissance est spécifiquement italienne nous commencerons donc par définir les termes italiens employés et nous les rattacherons à leur étymologie latine pour finalement déterminer les significations françaises que nous donnons à la Renaissance au *Quattrocento*.

En italien, deux termes correspondent au terme français de Renaissance. Le premier qui a un sens plus littéral et plus concret est celui de *rinascita* ;

¹ L. Valla, *De elegantia linguae latinae libri sex*, Rome, 1471.

le second, *rinascimento*, désigne et caractérise une période historique ainsi que ses productions intellectuelles, artistiques et techniques. Le *Dizionario della lingua italiana*¹ de Giacomo Devoto et Gian Carlo Oli donne les définitions suivantes des deux vocables :

« **rinascita**. Il nuovo o ulteriore manifestarsi di una forma di vita o di attività : *la r. di una pianta*. In senso storico-culturale, talvolta in luogo di *Rinascimento*, ma anche con riferimento ad altri periodi caratterizzati dal rifiorire di una determinata civiltà : *la r. carolingia*. »

« **rinascimento**. **1.** Ritorno alla vita spec. in riferimento alla civiltà e alle arti ; per antonomasia : *il Rinascimento*, il periodo, tradizionalmente fissato tra la metà del sec. XV e la metà del sec. XVI e caratterizzato, soprattutto in Italia, da una straordinaria fioritura artistica e letteraria, nonché da un più libero sviluppo del pensiero, frutto di una visione della vita e del mondo resa indipendente dal substrato metafisico e religioso, che si concretizza in un nuovo programma di vita reso possibile della nuova coscienza assunta dall'uomo nella potenza dei mezzi a sua disposizione e in quella sua propria (in questo senso, spesso contrapposto a *Medioevo*) : *la letteratura, l'arte del R. ; il primo, il tardo R. ; l'uomo nel R. ; la concezione dello Stato nel R.*

2. In funzione attributiva, per determinare forme e prodotti dell'arte o dell'artigianato che esprimano o richiamino la civiltà e il gusto dei secc. XV-XVI, *stile R. ; mobili R. ; merletto Rinascimento*. »

Littéralement le mot *rinascita* contient l'idée de la naissance. Naître, c'est à la fois provenir et prendre son origine mais aussi surgir et se développer. La naissance est à la fois le surgissement de la vie sous une forme nouvelle mais ce surgissement s'origine et s'accomplit à partir d'une réalité qui lui préexiste. L'expression donnée par le dictionnaire italien, *rinascita di una pianta*, pour illustrer cette première signification, confirme effectivement la nature de ce processus. La plante renaît à condition qu'il y ait avant elle une autre plante ou les restes élémentaires et vitaux de cette plante et c'est à partir de ceux-ci qu'un nouveau végétal peut se développer. Le mot *rinascita* désigne donc un processus dynamique d'épanouissement qui est renforcé par le préfixe *ri-* qui ici ne signifie pas une rupture, un changement radical ou un retour en arrière mais plutôt un renforcement, un

¹ G. Devoto et G. Oli, *Dizionario della lingua italiana*, Firenze, 1971, p. 197.

réinvestissement et un accomplissement. Il renvoie donc à l'idée que cet accomplissement est la réalisation de ce qui existe déjà en puissance. L'exemple de la plante, donné par le dictionnaire italien, est d'ailleurs totalement adéquat avec le terme *rinascita* employé en un sens historiographique puisque le *Quattrocento* a souvent utilisé l'image de la floraison pour représenter son développement culturel et social.

Nous retenons donc trois éléments importants établis par la définition de *rinascita* : l'ancrage dans une origine qui n'est pas niée mais au contraire qui rend possible un développement ; l'existence potentielle antérieure d'une réalité qui sous certaines conditions ou circonstances s'accomplit ; la dimension dynamique et vitaliste de cet accomplissement. C'est en ce sens que le terme est employé en lieu et place de *Rinascimento* et cette substitution permet d'un point de vue sémantique de marquer historiquement la dimension dynamique et spécifique de la Renaissance italienne du XV^e siècle par rapport à d'autres périodes historiques de renouveau ou de changement. Alors que le terme de *Rinascimento* s'applique à une représentation par antonomase du *Quattrocento* et du *Cinquecento* dont les historiographes usent *a posteriori* pour figurer ces deux siècles de grandes productions intellectuelles, artistiques, techniques et de changements socio-culturelles et politiques, la notion de *rinascita* présente l'avantage de mieux illustrer ce que furent ces siècles de renouveau et leur dynamisme propre. À la fois proche du phénomène de la floraison et de celui de la résurrection, cette renaissance correspond à un nouvel âge de lumière, un âge d'or¹ par lequel les hommes peuvent prendre en main leur propre destin dans la mesure où la redécouverte de l'Antiquité et la pratique d'une science des textes à laquelle elle est associée donnent aux hommes du *Quattrocento* la pleine conscience d'être les acteurs d'une période culturelle nouvelle qui diffère des temps antérieurs et qui se fonde pourtant sur des valeurs anciennes. En effet, les premiers renaissants² n'ont jamais désigné leur époque par le terme de *Rinascimento* mais plutôt par ceux de *studia humanitatis* et de restauration, en favorisant plutôt la dimension opératoire et dynamique de leur activité que la représentation figée d'une période de temps. La Renaissance est donc

¹ L'expression « âge d'or », est d'ailleurs employée par M. Ficini dans une lettre à Paolo Middleburgen pour qualifier l'époque et le règne florissant de son mécène Laurent de Médicis ; Cf. *Epistolae Marsilii Ficini Florentini*, 1495, Lucca, 2011, p. 386.

² Ch. Bec et F. Livi, *La littérature italienne*, Paris, 1994, p. 32.

conçue comme la maturation et l'avènement d'une longue tradition qui a nourri et rendu possible le renouveau théorique et pratique inhérent au XV^e siècle.

Eugenio Garin, dans *Rinascite e rivoluzioni*¹, précise en ce sens que l'idée de Renaissance ne correspond pas à un état déterminé mais qu'il faut plutôt concevoir cette idée comme un projet en train d'être réalisé par des hommes qui ont pour guide de leur action un certain idéal de l'humanité. La Renaissance est ainsi un mouvement global qui ne se réduit pas à sa dimension philosophique et littéraire mais qui investit tous les domaines de la vie humaine. On comprend alors comment les hommes acquièrent une valeur et un rôle central dans lesquels leurs actions sont primordiales puisque d'elles dépendent une nouvelle façon d'envisager la religion, l'éthique, le savoir, la technique, le politique et l'art. Il s'agit pour l'homme d'agir bien et de bien agir et cela n'est possible que si l'on considère désormais que la nature humaine porte en elle une certaine image du divin². Par conséquent le terme à privilégier est bien celui de *rinascita* plutôt que celui de *Rinascimento*.

Le terme de *Rinascimento* apparaît d'ailleurs tardivement au XVI^e siècle et, semble-t-il, pour la première fois³ dans les *Proemio delle Vite*⁴ de Giorgio Vasari auquel ce dernier associe le verbe *risuscitare*, employé dès la *Vie de Giotto* :

¹ E. Garin, *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Avvertenza, Bari, 1975, p. XXI.

² Cette parenté humaine avec le divin réside principalement dans une certaine conception de l'âme conçue à la fois comme reflet avec le divin et comme substance immortelle. C'est dans cette mesure que la philosophie platonicienne est déterminante puisqu'elle offre l'avantage d'argumenter en faveur d'une conceptualisation de l'immortalité et du caractère divin de l'âme tout en étant cohérente avec les conceptions chrétiennes, ce que notre étude des *Argumenta in Rempubicam Platonis* met en évidence dans la suite de notre travail. Cf. *infra*, vol. II pp. 511 sqq.

³ La primauté d'utilisation du terme *rinascita* attribuée à Giorgio Vasari est discutée par E. Garin, *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Bari, 1975, pp. 39-47. Les termes du débat sont repris dans un article de M. Burioni, « Vasari's Rinascita : History, Anthropology or Art Criticism ? », in A. Lee, Déporté, H. Schnitker éditions, *Renaissance ? Perceptions of Continuity and Discontinuity in Europe, c. 1300-c. 1550*, Leiden. Boston, 2010, pp. 115-127.

⁴ G. Vasari, *Les Vies des meilleurs peintres, sculpteurs et architectes*, Paris, Arles, 2005.

« [...] risuscitò la moderna e buona arte della pittura. »¹

En effet, le verbe « renaître » comporte l'idée chrétienne de résurrection d'une réalité qui a préexisté, l'Antiquité, le pythagorisme, le platonisme et le néoplatonisme, et qui est révélée. Il décrit un mouvement et une nouvelle aspiration par laquelle la Renaissance conjugue tout à la fois un retour au passé et l'émergence d'un renouveau. Ce retour ou ce réinvestissement n'est pas univoque mais dialectique puisqu'il combine des conceptions apparemment antinomiques, platonisme et aristotélisme, et produit un humanisme qui se présente comme une synthèse des deux pensées. Cette proximité de sens entre renaître, ressusciter et révéler apparente alors la Renaissance à une conversion et une rénovation qui n'est pas sans lien avec le sacrement du baptême² et qui pour cette raison produit l'idée d'une certaine unité humaine fondée religieusement.

L'emploi que fait Vasari du terme *rinascita* en tant que terme général permettant de déterminer un concept de renaissance qui corresponde à un moment culturel spécifique et qui depuis est devenu un *topos*, a d'abord été utilisé dans le cadre des biographies d'artistes pour montrer comment l'activité artistique est une combinaison de la vie contemplative et de la vie active³. Pourtant la signification de *rinascita* appliquée aux beaux-arts montre comment une telle activité artistique correspond à l'idée d'une maturation dans les arts et également dans tous les registres de l'activité humaine. Il s'agit en effet de trouver les moyens de sortir d'une période antérieure dans laquelle l'art et l'existence humaine ne pouvaient se développer pleinement et concevoir un processus dans lequel les artistes aspirent désormais à une rénovation qui mette un terme aux « ténèbres » du Moyen Âge et qui restructure les différents domaines culturels, politiques et religieux. Bien qu'entre l'analyse et le récit de Giorgio Vasari et les aspirations de Rienzo Cola, Pétrarque, Giotto ou Nicolas de Cues par exemple, il y ait deux siècles d'écart et que Vasari soit « solo l'anello di una

¹ *Ibid.* pp. 101-118.

² Cf. F. Gaffiot, *Dictionnaire latin-français*, Paris, 1934, p. 1342, donne effectivement un troisième sens au verbe *renascor* ; renaître : « être régénéré [par le baptême] : Vulg. *Joh.* 3, 3.

³ Cf. M. Burioni, « Vasari's Rinascita : History, Anthropology or Art Criticism ? », in A. Lee, Déporté, H. Schnitker éditions, *Renaissance ? Perceptions of Continuity and Discontinuity in Europe, c. 1300-c. 1550*, Leiden. Boston, 2010, pp. 117-122.

lunga catena »¹, il n'en demeure pas moins que les *Vies* de Vasari ont le mérite de mettre en évidence les trois caractéristiques principales de la *rinascita*, à savoir la *renovatio*, la *reformatio* et la *restitutio*. Et en effet, l'étymologie latine met en relation le vocable « renaissance » avec une série de termes qui renvoient tour à tour aux différents aspects que contiennent l'idée de *rinascita*. La notion de renouvellement mais aussi celle de réforme et de restauration s'entrecroisent dans la série des trois termes latins de *renovatio*, de *reformatio* et de *restitutio* qui expriment au mieux l'idéal auxquels tendent les hommes du *Quattrocento*. L'image du Phénix qui, avec l'idée de résurrection, et surtout de la résurrection du Christ, regroupe métaphoriquement les trois autres sens latins, illustre cet idéal. La figure du Phénix est d'ailleurs très souvent employée par Ficcin dans sa *Correspondance*² pour parler en termes élogieux de son mécène, Laurent de Médicis, comme de l'homme le plus représentatif de cet esprit renaissant et humaniste. Le *Dictionnaire historique de la langue française*³ confirme le lien religieux qui existe entre le verbe « renaître » et le fait de revenir et de retrouver sa nature propre. « Renaître » signifie dans son sens premier « connaître une nouvelle disposition d'âme, un changement spirituel » qui ont une valeur religieuse chrétienne. Au XII^e siècle, précise Alain Rey, ce terme renvoie à la croyance religieuse de la résurrection et exprime l'idée de « sortir du péché et retrouver l'état de grâce par le sacrement du baptême et la pénitence. », illustrées toutes deux par la représentation mythologique du Phénix qui renaît de ses cendres. L'emploi général et courant du terme a produit un glissement de sens vers une signification laïcisée du verbe « renaître », à savoir « connaître une nouvelle vie ou une nouvelle vigueur ». Le terme « renaissance » qui en dérive atteste ce déplacement de signification. Originellement le vocable de « renaissance » appartient à la terminologie théologique en tant qu'il représente une régénération spirituelle de l'âme et acquiert par la suite un sens laïque en désignant, pour une plante par exemple, l'action de repousser. Nous voyons donc que le terme français de renaissance s'apparente clairement à la signification du mot italien

¹ E. Garin, *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Avvertenza, Bari, 1975, p. 42.

² Cf. par exemple la lettre à Niccolo Michelozzi, « *Laudes Laurentii Medices mire* », in *Opera omnia*, I, *Correspondance* livre I, p. 622.

³ A Rey, (sous la direction de), *Dictionnaire historique de la langue française*, (1992), Paris, 1992, pp. 3171-3172.

rinascita pour lequel nous avons montré notre préférence et démontrer les raisons pour lesquelles nous y voyons une juste représentation de la réalité humaine et intellectuelle du *Quattrocento*. La Renaissance italienne est effectivement un fleurissement en ce qu'elle est à la fois une régénérescence, un épanouissement et une promesse de fruits à venir. Elle se veut éminemment religieuse et chrétienne mais dans le sens d'un retour aux principes et aux valeurs fondamentales de la chrétienté. Elle est donc réforme et restauration pour produire un sens qui par la suite sera en contradiction avec la foi chrétienne. Tout ce contenu sémantique se retrouve évidemment dans la spécialisation historique du mot, en français et en italien, Renaissance et *Rinascimento*. Cependant, cette connotation historique tardive, si elle exprime l'idée d'un retour aux canons artistiques et philosophiques de l'Antiquité, est une élaboration *a posteriori* des historiographes. La conceptualisation historique de la Renaissance est finalement, comme l'a montré Jean-Claude Margolin¹, un vocable réservé pour désigner les productions artistiques, littéraires et philosophiques mais impuissant à donner une représentation complète du dynamisme historique de cette période et du désir intense de renouveau des hommes des XIV^e, XV^e et XVI^e siècles. La définition minimale et générale proposée par Jean Delumeau² « la promotion de l'Occident à l'époque où la civilisation a, de façon décisive, distancé les civilisations parallèles », est une définition univoque qui ne restitue pas la complexité même de la Renaissance. Aussi Jean-Claude Margolin propose-t-il de caractériser la Renaissance,

« ...comme un océan de contradictions, un concept parfois grinçant d'aspirations divergentes, une difficile cohabitation de la volonté de puissance et d'une science encore balbutiante, du désir de beauté et d'un appétit malsain de l'horrible, un mélange de simplicité et de complication, de pureté et de sensualité, de charité et de haine. »³

Cette complexité est effectivement l'expression d'une évolution spirituelle et matérielle qui se confronte à un certain nombre de paradoxes qui tous manifestent une mentalité nouvelle dans laquelle cohabitent des

¹ Cf. J.-Cl. Margolin, *Anthologie des humanistes européens de la Renaissance*, Paris, 2007, pp. 10-14.

² J. Delumeau, *Civilisation de la Renaissance*, Paris, 1967, p. 8.

³ J.-Cl. Margolin, *Anthologie des humanistes européens de la Renaissance*, Paris, 2007, p. 10.

aspirations différentes voire opposées, telles que la peur de la damnation, le besoin d'une piété plus personnelle, un attrait pour une culture laïque et indépendante, et, finalement, le désir d'accorder la vie et la beauté avec la religion. En somme, il s'agit pour ces hommes, qui à la fois font émerger une nouvelle mentalité et sont portés par un esprit nouveau du temps, de faire en sorte que les aspirations scientifiques et l'érudition, l'humanisation du religieux et la centralité de l'activité pratique, morale, sociale et politique de l'homme ne conduisent pas à une déchristianisation.

Cette période de l'histoire culturelle italienne trouve en réalité dans le terme d'humanisme une figuration plus fidèle et exacte de ce changement de mentalité que celle que donne à penser la notion de *Rinascimento*. Si les aspirations et les actions des hommes sont diverses, variées voire contradictoires sous certains aspects, il nous est possible de considérer que ce « bouillonnement » culturel trouve dans le terme d'humanisme, que les renaissants acceptent et adoptent pour caractériser leur démarche, une unité et une cohérence qui échappe à la systématisation. C'est en ce sens que Raphaël Egby¹ écrit que l'étude de l'humanisme italien suppose d'étudier les différents champs de la philosophie, de l'art et de la science pour retrouver par-delà cette diversité florissante, une spécificité, une originalité et un destin. Cette appropriation du terme humanisme dès le XIV^e siècle, comme pensée d'une nouvelle figure de l'homme, de son rôle et de son efficace, trouve dans l'examen du champ sémantique des œuvres de Marsile Ficin une confirmation. En effet, le *Lessico greco-latino*, XXVIII, 12² de Ficin, établi par Rosario Pintaudi, ne propose aucune équivalence latine du terme « humanisme » parce que le terme grec y est absent. Seul est proposé le mot *φιλόανθρωπος* qui signifie spécifiquement, « qui aime les hommes ; bon, bienveillant, affable » et désigne une qualité civile. À l'origine ce vocable ne correspond donc pas à un mouvement de pensée qui caractériserait une époque. La première conclusion que nous pouvons établir à partir de ce lexique ficinien tient dans le fait que l'humanisme est une pensée spécifiquement italienne et renaissante et non la traduction d'un vocable antérieur. L'humanisme émerge de la rencontre de conceptions différentes, platonisme et néoplatonisme, ésotérisme et hermétisme, christianisme et

¹ R. Egby (a cura di), *Umanisti italiani – Pensiero e destino*, Torino, p. CIII.

² M. Ficin, *Lessico greco-latino. Laur. Ashb. 1439*, a cura di R. Pintaudi, 1977.

scolastique sous l'impulsion d'une véritable volonté philologique, pour aboutir à une synthèse dans laquelle une nouvelle représentation de l'homme et de son rapport au monde se constitue. L'homme est désormais conçu comme un centre spirituel qui tout à la fois unifie et rayonne. Il possède cette valeur absolue qu'est la dignité et parce qu'il est doté d'une unité à la fois culturelle, sociale et intellectuelle, il a une emprise et un pouvoir sur le réel qui font de lui un démiurge¹. Comme l'a souligné Stéphane Toussaint dans son ouvrage sur l'humanisme², Ficin a su circonscrire cette conception florentine de l'humanisme en récapitulant :

« ... les trois sens de l'*humanitas* pour les générations futures : savoir, douceur, unité. Ses *Lettres*, particulièrement les livres I-III, et sa *Théologie platonicienne*, précisément le livre VIII, chapitre 1, saisissent l'humanité dans sa totalité culturelle, psychologique et philosophique. »

C'est pour cette raison que les occurrences du terme « humanisme » et de ses corollaires se trouvent plutôt dans les commentaires et la *Correspondance* de Marsile Ficin. L'index³ des *Opera omnia* présente en effet un certain nombre d'entrées se rapportant au champ sémantique de *humanitas* et de tous les termes qui y sont dérivés. Quant à la *Correspondance* de Ficin, notre auteur revient souvent sur le thème de l'homme et de l'humanité en vue d'en donner une idée et une représentation universelle : la lettre de Ficin adressée à Tommaso Minerbetti⁴ traite de la cruauté par opposition à la douceur qui caractérise l'humanité ; une autre lettre adressée à Laurent de Médicis, donne une idée du potentiel humain et de la confiance que l'on doit placer en l'homme :

« Aussi, mon cher Laurent, sème, sème de bon cœur, dis-je, heureux cultivateur, comme tu as commencé depuis longtemps, cette aride terre

¹ Cf. A. Heller, *Renaissance Man, London, Henley and Boston*, 1978, pp. 1-25 qui développe l'idée selon laquelle il faut concevoir l'homme de la Renaissance selon un concept dynamique qui coïncide avec un certain idéal de l'humanité dans lequel l'homme se fait soi-même, interprète et ramène toute réalité à sa propre mesure. Pour A. Heller cette conception de l'homme préfigure l'individualisme fondé sur des valeurs chrétiennes.

² St. Toussaint, *Humanismes. Antihumanismes. De Ficin à Heidegger*, tome I, Paris, 2008, pp. 47-61.

³ M. Ficin, *Opera omnia*, I, pp. 183, 635, 797 et 805.

⁴ M. Ficin, *Opera omnia*, I, *Correspondance* livre I, p. 635, « *De humanitate* ».

humaine, et elle abondera à la fin non seulement de céréales, mais encore de lait et de miel. Car, quoique le mot « homme » provienne de « humus », toutefois la semaison de l'homme se distingue de celle de l'humus. Celui qui projette les semences sur un sol pauvre les sacrifie en vain. Mais celui qui sème en un homme pauvre, il le fait, c'est certain, utilement. »¹

Si Ficin écrit pour encourager son mécène à aider de sa générosité les intellectuels et artistes de son temps, il n'en demeure pas moins que l'argument de notre auteur, en déplaçant l'étymologie du mot « homme »², manifeste que désormais l'homme devient un nœud à partir duquel s'offre un certain nombre de possibilités. Eugenio Garin, dans *L'umanesimo italiano*³, a montré sous différents angles cette nouvelle confiance placée en l'homme et qui caractérise l'humanisme renaissant. Qu'il s'agisse de la collaboration entre philosophes et philologues⁴ qui rend possible l'accès aux textes sources et à des discussions critiques des commentaires d'Aristote et de Platon, de l'idéal de connaissance de soi chez Pétrarque⁵ qui supprime la connaissance des choses naturelles et inaugure la remise en question de la scolastique et de la philosophie péripatéticienne, de la préférence accordée à la vie terrestre et civile par rapport à l'ancienne métaphysique chez Coluccio Salutati⁶ parce que l'homme est un centre dont la volonté est principale, l'humanisme se définit par une conception de l'homme complet qui réussit à harmoniser la vie active avec la vie contemplative en faisant de la vie

¹ M. Ficin, *Opera omnia*, I, *Correspondance* livre I, p. 641, « *Liberalitatis laus Laurentii, elemosyne laus* » : « Sere igitur, mi Laurenti, sere, inquam, felix agricola, ut iam pridem cepisti, bono animo aridam hanc humanam terram, que tibi tandem non frugibus solum, uerum etiam lacte affluet atque melle. Quamuis enim homo dicatur ab humo, diuersa tamen in serendo ratio est hominis atque humi. Qui in humum inopem semina proicit, iacturam facit seminum. At qui hominem inopem, certe serit utilitater. ».

² Cette étymologie rattache en effet le mot « homme » à celui de « humus », terre ou terreau et a donné les vocables appartenant à la famille de l'humilité, c'est-à-dire « se tenir au niveau le plus bas, celui du sol ». La correction que Ficin en fait suppose donc que l'homme est une puissance, reflet et incarnation du divin en sa spiritualité et n'est pas une créature vile que l'on doit dévaloriser. Cette dignité humaine est une conviction tellement forte dans la pensée de Ficin qu'il considère, à travers la métaphore de la pauvreté et de la richesse, qu'aucun homme n'est pauvre spirituellement.

³ E. Garin, *L'umanesimo italiano*, Roma-Bari, 1993.

⁴ *Ibid.* pp. 13-14.

⁵ *Ibid.* pp. 28-31.

⁶ *Ibid.* pp. 41-51.

terrestre une propédeutique de la vie céleste. Chez Ficin, cet idéal est omniprésent dans son œuvre et dans sa correspondance.

Ficin exhorte souvent ses correspondants à s'adonner à la vie contemplative¹. Le commentaire du dialogue de la *République* de Platon² atteste de ce souci de préparer les hommes dans la vie active et de les amener à la vie contemplative en accomplissant leur destination céleste. Par conséquent la vie civile au lieu d'être évacuée et dévalorisée est considérée comme le moyen le plus à même à conduire vers la vie céleste car elle est l'occasion pour les hommes de faire un choix libre et volontaire de vie qui soit digne de la nature divine de l'âme humaine.

Nous avons donc établi pour traiter de cette idée de renaissance que le terme *rinascita* en italien convient le mieux à l'idée d'un renouvellement, d'une restauration et de l'émergence d'une forme nouvelle de pensée qui à la fois prend ses racines dans la chrétienté mais ouvre aussi un champ de possibilités de l'action civile et pratique de l'homme qui tend à se laïciser. En ce sens, la signification que les hommes du *Quattrocento* ont donnée à l'humanisme correspond pleinement à cette conception et traduit leur aspiration profonde. Nous retiendrons donc pour caractériser l'idée de renaissance les termes conjoints de *rinascita* et d'*humanitas*.

1. 1. 2. Le débat historiographique

Si nous avons tenu à préciser cette idée de renaissance dans ce qu'elle signifie originairement, c'est que nous avons la conviction profonde qu'il est nécessaire, pour servir notre intention, de donner une représentation juste des textes renaissants de Ficin et de la pensée qui s'y exprime, d'approcher, au plus près, la façon d'envisager cette idée par les renaissants eux-mêmes³. Il

¹ M. Ficin, *Opera omnia*, I, *Correspondance* livre I.

² M. Ficin, *Argumenta in Rempubicam Platonis*, I et X.

³ Nous renvoyons à l'article d'A. Coroleu, « On the Awareness of the Renaissance », in *Il latino nell'età dell'Umanesimo*, Firenze, 2004, pp. 3-15, en ce qui concerne la question double de l'implication et de la prise de conscience des humanistes par rapport aux changements inhérents à la Renaissance. Alejandro Coroleu rappelle que l'idée historiographique de Renaissance n'apparaît qu'au XIX^e siècle avec Michelet et est définie en tant que phénomène européen global et essentiel. C'est plutôt à partir de la seconde moitié du XIV^e siècle que commence à s'installer l'idée d'un renouveau qui suit et met fin à l'époque médiévale. Dès Plutarque, la conscience d'un avènement des

n'en demeure pas moins, et nous en avons pleinement conscience dans cette partie historiographique de notre travail, que ces façons d'envisager le développement culturel du *Quattrocento*, impliquées qu'elles sont dans le processus même de la Renaissance, ont besoin également d'un éclairage distancé et objectif que seule une analyse critique et historiographique peut rendre possible. Il nous faut donc à présent examiner ce que dit le terme *Rinascimento* et l'emploi tardif que les historiens en ont fait pour distinguer au sein de cette conceptualisation les différentes conceptions qui font débat.

Du point de vue historiographique, la Renaissance correspond ordinairement à une période bien déterminée de l'histoire. On la situe ordinairement entre la fin du Moyen Âge et l'époque moderne et on considère qu'elle a débuté en Italie à partir du XIV^e siècle. Elle est identifiée à un renouveau des lettres, des arts et des sciences mais aussi à une réélaboration des catégories sociales, religieuses et politiques. Cette conception commune tient la Renaissance pour une période d'ouverture intellectuelle et de rationalité qui succède à l'obscurité du Moyen Âge. Cette représentation de la Renaissance, comme nous l'avons vu précédemment, est en général celle adoptée par les humanistes eux-mêmes mais elle demeure insuffisante du point de vue de l'historiographie et de l'étude de l'histoire de la pensée parce qu'elle donne à voir un portrait simplifié et univoque de la Renaissance qu'une approche précise, rigoureuse et critique doit nuancer et enrichir.

Les interrogations sur lesquelles l'historiographie se développe concernant la Renaissance se concentrent principalement sur la possibilité et sur la façon de caractériser en propre cette période historique. Il s'agit, en effet, pour déterminer avec précision ce à quoi renvoie la Renaissance, de se demander principalement si nous pouvons lui accorder une spécificité. De cette problématique découlent trois points importants du point de vue historiographique : premièrement il faut établir quel lien existe entre le Moyen Âge et la Renaissance ; deuxièmement se demander en quoi consiste

lumières de la Renaissance après l'obscurité du Moyen Âge, se renforce. Plutarque, et Flavio Biondo qui en prolongera la conception, avait commencé, effectivement, à distinguer la Rome antique de l'empire romain chrétien par des critères religieux mais aussi culturels et linguistiques et avait fait de l'expression « être obscur », un terme de périodisation historique qui justifiait par contraste une réaction vive contre le Moyen Âge.

une éventuelle spécificité de la Renaissance aux XIV^e et XV^e siècles en Italie ; troisièmement tenter d'évaluer si les conséquences de ce phénomène historique en tant que tel, peuvent être jugées profondes et durables.

Eugenio Garin a élaboré, dans son œuvre historiographique, une définition de la Renaissance, qui nous semble à la fois répondre aux exigences scientifiques et concorder avec la réalité conceptuelle des textes renaissants et plus particulièrement ceux de Marsile Ficin. La façon d'envisager la Renaissance par Garin est d'autant plus pertinente, de notre point de vue, qu'elle s'est faite en opposition aux autres courants de pensée historiographes. Il nous apparaît donc que cette définition que nous voudrions adopter, et que nous allons développer, est intéressante à plus d'un titre puisqu'elle présente l'avantage de se construire au sein d'une démarche critique et dynamique qui met en scène les débats et les enjeux d'une telle caractérisation. Elle nous intéresse également parce qu'elle adopte finalement aussi, dans ses principes, la nature même de la Renaissance, sa complexité et son équivocité, sa dynamique et sa non-systématicité.

L'élaboration de la conception historiographique d'Eugenio Garin concernant la Renaissance et qui appartient à la même école de pensée que celle de Cesare Vasoli et Giovanni Gentile, s'étend sur près de soixante ans et a forcément connu une évolution. Pourtant le point de départ décisif de sa réflexion porte sur la question essentielle de l'enchaînement historique de la période du Moyen Âge avec celle de la Renaissance. De fait il est question pour Eugenio Garin de déterminer fondamentalement si le passage de l'une à l'autre marque une continuité, une rupture ou une révolution. Cette réflexion s'inaugure par une démarche d'opposition à deux courants de pensée mais cette double opposition prend des modalités différentes. Si l'opposition à la conception de Jacob Burckhardt¹ est radicale, celle qui concerne le désaccord avec les courants de pensée de Ernst Cassirer à qui l'on peut rattacher les conceptions de Paul Oskar Kristeller et de John Herman Randall², est au contraire une opposition admirative. Eugenio Garin

¹ J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien : ein Versuch*, Basel, 1860.

² Cf. E. Cassirer, P. O. Kristeller, J. H. Randall Jr, *The Renaissance Philosophy of Man, Selections in translation*, Chicago & London, 1948 qui est un bon exemple de cette démarche critique que Kristeller, Cassirer et Randall partagent, puisqu'ils présentent, à cette occasion, des textes traduits de Pétrarque, Ficin, Valla, Pic de la Mirandole, Pomponazzi et Vives accompagnés d'une introduction et selon une perspective critique

reconnait l'importance accordée, dans ces conceptions historiographiques, à la démarche critique bien qu'il lui reproche de mettre l'accent principalement sur la dimension scolastique et de minorer le néoplatonisme de la pensée humaniste. Cependant ne pouvant rentrer dans le détail et les nuances de ces débats, nous prenons le parti ici de mettre plutôt en évidence les résultats auxquels ces discussions ont abouti et d'utiliser ses résultats pour servir la compréhension des textes renaissants et la valeur des œuvres de Marsile Ficin. C'est pour cette raison que nous insisterons préférablement sur le débat entre Eugenio Garin et Jacob Burckhardt.

Cesare Vasoli a su retracer dans son article « Garin, Burckhardt e la concezione storiografica del Rinascimento. 1938-1953 »¹, l'enjeu de ce désaccord entre Garin et Burckhardt. La thèse de Burckhardt, exposée dans *Die Kultur der Renaissance in Italien : ein Versuch*, soutient qu'entre le Moyen Âge et la Renaissance, l'opposition est totale et tranchée et que les deux périodes s'opposent de façon frontale puisque la Renaissance pour Burckhardt consiste en un réveil de la conscience humaine qui est radicalement étranger à la mentalité médiévale. Garin voit dans cette caractérisation une insuffisance et une réduction. En effet dans cette opposition à la fois tranchée et relative, Burckhardt réduit la Renaissance à un simple négatif du Moyen Âge. Or cette simplification, en fin de compte, a pour conséquence de ne donner aucune véritable identité à la Renaissance. Dans *Il Rinascimento italiano*², Eugenio Garin expose alors sa propre conception de la Renaissance et précise les termes de son désaccord avec la conception de Burckhardt. Cette opposition frontale entre les deux périodes historiques, du point de vue de Garin, si elle dévalorise le Moyen Âge en en faisant une époque barbare, obscure et faite de ténèbres, paradoxalement ne permet pas de rendre une juste vision positive et autonome de la Renaissance. En en faisant le négatif du Moyen Âge, la Renaissance est conçue à la fois relativement à quelque chose d'imparfait et cependant sans lien organique avec une réalité précédente qui aurait contribué à sa maturation et son

et historiographique. Ils expliquent en outre comment la démarche philologique de Ficin qu'ils reconnaissent à sa juste valeur a permis un retour aux textes d'Aristote et une volonté de revenir aux originaux.

¹ C. Vasoli, « Garin, Burckhardt e la concezione storiografica del Rinascimento. 1938-1953 », in *Eugenio Garin, dal Rinascimento all'Illuminismo*. Roma-Firenze, 2011, pp. 1-36.

² E. Garin, *Il Rinascimento italiano*, Milano, 1941, pp. 75-81.

avènement. Dans cette façon de concevoir, la Renaissance n'acquiert aucune véritable positivité dans le renouveau moral et pratique, la libération des consciences et le développement des connaissances qu'on y observe communément. C'est en ce sens que Cesare Vasoli écrit à propos de Garin les lignes suivantes :

« Non accettava la tesi burckhardtiana che la 'rinascita' fosse un improvviso risveglio della coscienza umana, dopo un letargo di secoli, e perciò privo di quei *points d'attache* con il passato che Gebhart aveva ricercato nell'attesa della rinascita religiosa. »¹

Cependant les éléments du débat prennent un tour encore plus complexe que ceux exposés précédemment. En effet, Garin refuse également l'idée selon laquelle la Renaissance aurait été en germe dans le mouvement humaniste du XII^e siècle et aurait été alimentée par le renouveau littéraire et intellectuel de cette période. L'argument principal, qui d'ailleurs oppose Eugenio Garin à Étienne Gilson, réside dans le refus de limiter la *rinascita* à une exhumation des textes anciens. Contrairement à Gilson², qui voit dans le retour aux œuvres antiques le principal caractère de la Renaissance et l'existence d'une certaine modernité en sommeil dans cette aspiration littéraire, Eugenio Garin soutient la double idée que la Renaissance italienne est un phénomène unique qui possède une ampleur plus grande que celle qui appartient au domaine littéraire et intellectuel. Elle a, de son point de vue, des implications politiques, sociales, religieuses, artistiques, techniques et pratiques qui ne succèdent pas à une théorisation mais sont plutôt les éléments premiers et constitutifs de la Renaissance que la littérature, la philosophie et la théologie se sont efforcées de penser et de conceptualiser.

¹ C. Vasoli C. Vasoli, « Garin, Burckhardt e la concezione storiografica del Rinascimento. 1938-1953 », in *Eugenio Garin, dal Rinascimento all'Illuminismo*, Roma-Firenze, 2011, p. 3.

² É. Gilson, *Héloïse et Abélard. Études sur le Moyen Âge et l'humanisme*, Paris, 1938. Gilson voit par exemple dans ces deux auteurs des personnalités d'une grande modernité. Cf. également l'article de Renzo Raghianti, « Gilson e Garin : i tempi di un confronto », in *Eugenio Garin, dal Rinascimento all'Illuminismo*, Roma-Firenze, 2011, pp. 459-480. Dans cette article, Raghianti expose les reproches de Garin à l'égard de Gilson qui, pensons-nous, tiennent principalement à l'utilisation de la démarche comparative que Garin trouve insuffisante et impuissante. Pour Garin cette méthode est réductrice et abstraite. La comparaison uniformise des réalités concrètes et singulières en se fondant sur des ressemblances et n'introduit aucune possibilité de discriminer.

Ce qui est donc premier, ce sont les circonstances concrètes et les réponses pratiques que les hommes ont apporté à certaines situations qui par la suite ont été intellectualisées pour former une mentalité capable de donner cohérence et unité à l'existence humaine. C'est en ce sens que Garin propose, contre la démarche scientifique d'Étienne Gilson, une véritable philosophie de l'histoire de la philosophie. Dans *La filosofia come sapere storico*¹, Garin montre comment l'historiographie doit envisager l'étude de la pensée de telle sorte que la philosophie devienne histoire et l'histoire philosophique. L'examen des grands mouvements de pensée, tel que le cartésianisme par exemple, exige que l'on prenne en compte tous les éléments qui constituent l'effort de conceptualisation et d'argumentation dans ce qu'il a de systématique ou d'unitaire sans en exclure jamais les aspects les plus concrets, les conditions sociales, politiques et pratiques mais aussi individuelles dans lesquelles ces penseurs ont accompli leur œuvre. C'est en ce sens que l'on doit comprendre le reproche d'Eugenio Garin² à l'égard d'Étienne Gilson jugeant que le platonisme de Marsile Ficin n'est qu'un platonisme vague qui réinvestit des catégories néoplatoniciennes médiévales dont l'importance en tant qu'acteur de l'humanisme est mineure eu égard à Thomas d'Aquin et Albert le Grand. Dans le jugement de Gilson, on voit donc comment la méthode comparative est premièrement une simplification de la réalité puisqu'en ne prenant finalement en compte que les ressemblances elle ne voit en Ficin qu'un platonicien parmi d'autres et donc sans originalité propre. Deuxièmement cette méthode réduit l'histoire de la philosophie à une abstraction à partir de laquelle est dessinée une linéarité de la pensée qui passe sous silence les dimensions historiques les plus concrètes et donc les plus complexes.

Par opposition à cette démarche, il nous faut donc insister sur les réquisits nécessaires à l'élaboration d'une approche riche et nuancée de la Renaissance italienne et, avec Eugenio Garin, sur la nécessité de considérer la Renaissance non pas comme un épisode historique parmi d'autres qui lui seraient comparables. Elle ne consiste pas dans une simple catégorie historiographique mais correspond à un moment unique en un lieu déterminé durant lequel les hommes ont cherché à lutter contre la barbarie et ont désiré

¹ E. Garin, *La filosofia come sapere storico*, Roma-Bari, 1959, pp. 45-60.

² E. Garin, « Marsilio Ficino e la *Contra Gentiles* », *Giornale critico della filosofia italiana*, XXXVIII, 1959, p. 158.

développer une plus grande civilisation. L'importance de la foi religieuse et du rôle que cette dernière joue aux XIV^e et XV^e siècles traduit cette volonté d'accéder à un monde spirituel qui permette de donner un sens rénové à la vie. C'est ainsi, nous dit Garin, qu'il faut entendre à la fois l'enthousiasme renaissant et humaniste à l'égard de l'Antiquité et la recherche de voies et de terres nouvelles car ils ont en commun un profond désir de trouver un monde nouveau. Si les humanistes se passionnent pour les textes anciens, si la recherche philologique et la création de bibliothèques, l'érudition et la rénovation des enseignements augmentent et s'intensifient, c'est qu'ils partagent avec les préoccupations plus concrètes de l'économie et de la politique, le même désir de découvrir un monde nouveau.

C'est pour cette raison que la Renaissance se caractérise aussi par une crise existentielle et possède à côté des aspects pratiques et intellectuels, une dimension psychologique. Eugenio Garin explique comment la conscience du drame de la vie et de la mort chez l'homme¹ a alimenté la foi religieuse et l'espérance en une vie après la mort dont la vie contemplative est une préfiguration et non le lieu de vaines spéculations philosophiques. Paradoxalement, mais surtout parce que l'activité intellectuelle n'est jamais coupée des préoccupations de la vie terrestre, cette crise existentielle a consolidé la valeur de la vie en accordant une véritable valeur à l'action pratique et a consolidé la place centrale de l'homme. Par conséquent l'appel à la vie céleste n'est pas une négation de la vie terrestre mais plutôt une expression synthétique de ce qu'est la nature humaine. On comprend dès lors pourquoi la Renaissance n'est en aucune façon un rejet du christianisme mais au contraire un désir d'y puiser les ressources nécessaires pour repenser l'homme. C'est en ce sens que la restauration et la restitution de la pensée antique se font alors dans un cadre spirituel maintenu par les renaissants. La spiritualité développée par Marsile Ficin dans son œuvre offre un bon exemple de cette reconquête du christianisme par assimilation de la culture antique. La représentation de la nature divine de l'homme, si elle était déjà présente chez Augustin ou Anselme, devient chez Ficin un élément central de sa pensée et de son interprétation théologique des textes antiques. L'homme, synthèse du ciel et de la terre, porte en son âme immortelle, la

¹ Cf. E. Garin, *Filosofi italiani del Quattrocento*, Firenze, 1942, pp. 6-7.

marque du divin. C'est pour cette raison, affirme Cesare Vasoli¹, que Garin interprète la récupération par les humanistes renaissants de l'adage socratique. L'invitation au « Connais-toi toi-même » devient pour l'humanisme le principe d'une connaissance de l'infinité et de la nature divine humaine. La caractérisation de la pensée de Marsile Ficin comme pensée syncrétique atteste de cette capacité à conjuguer une grande érudition et une volonté de mettre au même niveau des écrits différents tels que ceux de Proclus, Jamblique, Augustin, Plotin, Platon et les Saintes Écritures. Ce qui dès lors pourrait passer pour un défaut ou un manque de finesse est en réalité, souligne Garin, la marque du dynamisme de la pensée renaissante et de sa capacité à réinvestir une culture ample, diverse et riche dans laquelle l'homme trouve le moyen de se libérer.

Au terme de ce panorama général des enjeux historiographiques concernant la Renaissance et dont nous ne pouvons donner ici que les lignes principales, nous voudrions reprendre les éléments principaux que nous considérons comme décisifs dans la représentation de la Renaissance. Tout d'abord, la Renaissance est un moment unique et spécifique. Il a lieu en Italie dès la fin du XIV^e siècle et n'est pas une catégorie historiographique abstraite. Il correspond à une réalité et à des changements concrets, dans l'action, la politique, l'art de la guerre, l'architecture, etc.². La Renaissance, ensuite, est un phénomène complexe, autonome mais enraciné dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Les renaissants ont conscience qu'un changement de mentalité et de valeurs s'opèrent car devenu nécessaire mais ils ne vivent pas cette période comme une rupture et une révolution. La Renaissance ouvre une nouvelle ère précisément parce qu'elle a su réinvestir, digérer et assimiler la tradition. Ce renouvellement exprime enfin une crise profonde existentielle et psychologique que la foi religieuse, par sa capacité à se rénover conceptuellement, a réussi à satisfaire. Finalement la Renaissance est effectivement un phénomène italien, chrétien et unique.

¹ C. Vasoli, « Garin, Burckhardt e la concezione storiografica del Rinascimento. 1938-1953 », *Eugenio Garin, dal Rinascimento all'Illuminismo*, Roma-Firenze, 2011, pp. 13-14.

² Cf. E. Garin (sous la direction de), *L'homme de la Renaissance*, Paris, 1990.

1. 2. Des textes de la Renaissance à la renaissance des textes dans l'œuvre de Marsile Ficin

1. 2. 1. La spécificité des textes renaissants

Nous avons établi, avec Eugenio Garin, que la Renaissance se caractérise à la fois par des changements importants et généralisés qui lui donnent une particularité et par son souci de continuité d'assimilation et de maturation des origines et de la tradition. Cette nouvelle mentalité procède selon une certaine vitalité et un certain dynamisme qui en fait toute sa richesse et sa fécondité. L'esprit de la Renaissance permet désormais aux hommes de faire cohabiter des réalités contraires et diverses qui ouvrent un champ nouveau où toutes les dimensions de l'activité humaine sont transformées, non en des catégories définitives et statiques, mais en des formes dynamiques, plastiques et créatives.

Il s'agit donc maintenant d'examiner dans un premier temps, à partir de ce qui vient d'être établi, les raisons de ce mécanisme et de mettre en évidence ce qui en est le ressort principal avant de montrer dans un deuxième temps comment, à la lumière de ce mécanisme, les textes renaissants se définissent.

Le point focal à partir duquel il convient, selon nous, de penser l'avènement de la Renaissance se situe, pensons-nous, dans la crise existentielle¹ qui a affecté les hommes de cette période. Cette crise exprime principalement un sentiment d'inadéquation entre un héritage insuffisant à satisfaire les aspirations des hommes et l'absence de catégories de pensée en

¹ Cf. R. Marcel, *Marsile Ficin (1433-1499)*, Paris, 1958, pp. 348-352, qui dans sa biographie discute du tempérament mélancolique, hérité de sa mère et de la crise morale et des inquiétudes qui ont affecté Marsile Ficin durant la rédaction de ses écrits théologiques. Une lettre à Bandini de 1474 y fait allusion et confirme la réalité de cette crise de conscience (cf. *Opera omnia*, I, p. 660). Quoi qu'il en soit le thème de la mélancolie est un thème omniprésent dans l'œuvre de Ficin qui prend très au sérieux ce tempérament des « studieux » à qui il propose dans le *De vita triplici*, un régime spécifique. La composante biographique et autobiographique atteste également de l'intérêt croissant pour le sujet humain et Nicola Gardini, dans *Rinascimento*, Torino, 2010, pp. 169 sqq., écrit, en ce sens, qu'à la Renaissance la différence entre biographie et autobiographie n'est pas pertinente et qu'il s'agit surtout de circonscrire la réalité du sujet humain en se fondant sur la valeur individuelle et non politique de l'homme et d'en reconnaître l'autonomie.

mesure de recevoir les différents pouvoirs dont les hommes sont désormais investis tant du point de vue de l'action en général que de la libéralisation de la connaissance¹. À la fois conscients des changements historiques qu'ils vivaient² mais également soumis à l'émergence de nouvelles formes d'existence sur lesquelles ils désiraient avoir une réelle emprise, les renaissants ont su produire une pensée adéquate correspondant à la multiplicité et à la complexité de leur temps. Cette pensée a rempli la fonction de foyer et a donné une unité à l'ensemble des contradictions dont la Renaissance s'est nourrie. Elle a trouvé, dans une conception rénovée de l'homme³, les moyens de se penser et de s'établir solidement et durablement. Désormais l'homme est conçu comme un être ayant un pouvoir d'auto-détermination moral, pratique et politique. Il devient un véritable démiurge autour duquel gravite une dynamique dont émergent des formes nouvelles de compréhension, de représentations et de productions qui puisent, dans l'Antiquité, des origines et un fondement. Comme l'explique Nicola Gardini⁴, la Renaissance est une « constellation » qui parmi les formes émergentes trouve, dans l'utilisation de l'Antiquité, à des fins littéraires et philosophiques, les moyens de garantir et justifier l'autorité politique, les productions techniques et artistiques. Ce retour aux sources a pour effet une réorganisation du savoir et du système éducatif qui voient naître de nouvelles disciplines telles que la philologie, l'archéologie, la critique littéraire, les doctrines politiques et l'historiographie. Eugenio Garin a su peindre dans *L'homme de la Renaissance*⁵, la figure renaissante du philosophe. À partir

¹ Il s'agit d'une libéralisation du savoir sous l'effet du développement de l'imprimerie à partir de 1465 en Italie et par la transformation de l'enseignement et des formes de savoir.

² Cf. E. B. Fryde, *Humanism and Renaissance Historiography*, London, 1983, pp. 3 sqq. Les XIV^e et XV^e siècles ont vu apparaître, en effet, un certain intérêt d'ordre historiographique, nourri par les exemples de l'Antiquité classique, qui a donné lieu à une inspiration nouvelle et une véritable conscience des changements historiques. Cette conscience existe de fait dans la proximité qu'il y a entre histoire et biographie dans laquelle les renaissants trouvent la ressource de l'exemplarité, du témoignage et de la fiction comme outil de pensée. Cf. M. Ficini, *La vita Platonis*, dont nous traitons la thématique temporelle dans la troisième partie de notre travail. Cf. *infra*, vol II pp. 626 sqq.

³ Cf. G. Saïtta, *La filosofia di Marsilio Ficino*, Messina, 1923, p. 285, qui considère Marsile Ficini comme l'inventeur d'une science de l'homme comme fondement du savoir.

⁴ N. Gardini, *Rinascimento*, Torino, 2010, pp. 7-20.

⁵ E. Garin, *L'homme de la Renaissance*, Paris, 1990, pp. 179-217.

du *Quattrocento* le philosophe se caractérise par la diversité de ses centres d'intérêts, par un certain caractère, enfin par sa volonté d'accorder les vérités de la foi avec une démarche argumentative et rationnelle. Garin décrit, en effet, comment le philosophe renaissant est à la fois un théologien, un magicien, un astrologue et un homme de science qui s'intéresse autant à la morale et au politique qu'aux questions métaphysiques. Marsile Ficin, formé à la médecine et théologien, en recherchant des vérités cachées et des connaissances mystérieuses que seule la Révélation peut dévoiler, ne se refuse toutefois pas à procéder à des raisonnements, à faire un travail philologique sur les textes anciens, à commenter et à interpréter les philosophes antiques selon une méthode traditionnelle et des conceptions classiques. De plus cette activité intellectuelle se double d'une volonté de conseiller, consoler et guider que sa *Correspondance* développe auprès d'amis et de mécènes. Cette capacité à investir tous les champs de l'activité humaine donne du philosophe une image psychologique particulière¹. Le philosophe est un mélancolique², qui, à l'instar de Ficin, est né sous le signe de Saturne. Maître de vie et maître à penser, le philosophe est habité par la fureur divine et l'inspiration poétique qui lui donnent un statut particulier. Le philosophe est cet homme qui, suivant le modèle de Socrate, s'intéresse à l'existence des hommes et désire avoir une efficace sur leur vie. En réalité cette diversité de centres d'intérêts et cette nouvelle fonction du philosophe expriment un changement dans la conception du « philosopher ». Il s'agit pour le philosophe renaissant de rompre avec la fonction médiévale du penseur en tant que promoteur d'une école ou d'une orthodoxie. Toutefois le philosophe renaissant reste tributaire de son héritage intellectuel. Il est fondamentalement un théologien qui doit composer avec les croyances religieuses et accorder foi et raison. C'est en ce sens que l'on doit comprendre son attachement à la tradition et aux anciens. Le philosophe renaissant désire renouveler la pensée mais ne rejette pas son patrimoine

¹ R. Klinbansky, E. Panovsky and F. Saxl, *Saturn and Melancholy. Studies in the history of natural philosophy, religion and art*, London, Nelson, 1964, pp. 54-274 : « He (Ficino) was who really gave shape to the idea of the melancholy man of genius and revealed it to the rest of Europe ... ».

² Cf. R. Burton, *The Anatomy of Melancholy*, volume 1, Oxford, 1990. Burton cite très souvent Marsile Ficin, le mélancolique, car il est, de son point de vue, le modèle du philosophe et de l'intellectuel au XVII^e siècle et l'oppose aux philosophâtres, professeurs des universités médiévales en tant que sage et médecin des hommes.

conceptuel. L'émancipation du penseur à la Renaissance s'assortit donc d'une dépendance aux origines. La naissance de l'individualisme, de la valeur de l'individu et de son pouvoir, a pour conséquence une autonomie reconnue de l'homme et une production littéraire et philosophique qui garantissent cette autonomie mais qui ne constituent ni une rupture ni une négation de la tradition. Les textes renaissants conjuguent au contraire passé, présent et futur et expriment les deux sentiments caractéristiques du philosophe renaissant, la nostalgie et l'enthousiasme.

C'est pour cette raison que la question de l'âme, de sa définition, de sa substantialité et de son immortalité, a été le centre de cette production inédite du XV^e siècle. Cette question a suscité, en effet, nombre de discussions et de polémiques dans lesquels péripatéticiens, scolastiques et platoniciens se sont opposés. L'élaboration d'une conception de l'âme humaine qui puisse à la fois s'accorder avec les valeurs chrétiennes et permettre une nouvelle représentation de l'homme, a été l'élément central de la philosophie renaissante et plus particulièrement du platonisme florentin. Si cette problématique culmine dans la culture humaniste du *Quattrocento*, c'est qu'elle est la résultante de deux composantes. Elle se présente d'abord comme le moyen de s'opposer aux thématiques de la tradition scolastique et donc rend possible un renouveau de la philosophie. Elle est, en ce sens, pour les penseurs humanistes, l'instrument privilégié pour penser l'âme en dehors de sa représentation réductrice et problématique d'une substance composée d'états successifs et dépendants d'un intellect divin. À la fois obsolète, scandaleuse et insuffisante la conception gnoséologique de l'âme issue du commentaire du *De Anima* d'Aristote par Averroès ne correspond plus à la façon d'envisager les actions et les pensées de l'homme comme celles d'un sujet humain. Il s'agit donc d'abandonner radicalement une certaine façon de concevoir qui est devenue impropre dans l'élaboration d'un certain nombre de certitudes. La critique de Colluccio di Salutati, par exemple, nous éclaire sur la nature de cette opposition en montrant comment l'origine des débats s'enracine en fait dans les discussions de la scolastique tardive. Elle se réfère à la déclaration de Guillaume d'Occam qui face à la difficulté de trouver une logique capable de réfuter les thèses averroïstes proposa de ne se fier qu'à l'évidence de l'intuition. Guillaume d'Occam déclare en ce sens qu'il est, en effet, inutile de s'appuyer sur un débat abstrait pour s'opposer à la séparation des intellects telle que l'affirmait Averroès à propos du traité

d'Aristote. Le principe selon lequel les hypothèses les plus simples sont les plus vraisemblables permet à Occam d'affirmer qu'il suffit de se laisser persuader par sa propre expérience intérieure. Il va en effet de soi qu'en nous, nous expérimentons à la fois la connaissance et la volonté et qu'en ce sens la rhétorique scolastique ne fait qu'alourdir et obscurcir cette évidence. L'expérience intérieure atteste ainsi de l'intimité et de l'individualité concrètes de la vie spirituelle et correspond à la soif métaphysique de l'homme. C'est parce que les hommes sont dotés d'une faculté qui les porte naturellement vers les choses divines, qu'il leur est possible de connaître de façon intuitive et rationnelle ce qui est au-delà de la simple perception sensible ou de l'exercice formel du raisonnement. C'est en ce sens que l'expérience intérieure est impuissante à trouver des solutions au sein de la logique stérile et subtile des scolastiques. Cependant si l'argument d'Occam met un terme à toute tentative de polémique, pour Salutati¹ cependant, cette critique efficace est encore incapable de prouver la nature spirituelle de l'homme. Si l'affirmation d'Occam met fin aux discussions d'école, elle a au demeurant l'inconvénient de rendre inexistante la question de l'âme. Or il s'agit non d'évacuer le problème mais au contraire de trouver des réponses qui puissent à la fois satisfaire l'aspiration spirituelle des hommes et leur exigence de rationalité². Marsile Ficin reprendra au livre XIV et XV de la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes* les termes du débat thomiste en montrant avec force comment une telle controverse entraîne des conséquences morales et rend impossible une certaine conception de l'homme considéré comme une personne.

« Averroès, ayant lu souvent dans *Aristote* que l'intellect ne comporte certainement aucun mélange de nature corporelle et mortelle, interpréta cette affirmation de manière à en tirer trois conclusions... Nous concédons à Averroès la première et la deuxième conclusion [*scil.* immatérialité et unité de l'âme], mais, si nous sommes fidèles aux anciens *Péripatéticiens*, nous ne pouvons en aucune façon admettre la

¹ Cf. C. Salutati, *Epistolario*, III, a cura di F. Novati, Roma, 1896, pp. 318-322.

² Cf. F. E. Cranz, « Perspectives de la Renaissance sur le *De anima* », in *Platon et Aristote à la Renaissance*, Paris, 1958, pp. 359-376.

troisième. En la posant, Averroès refuse à la substance de l'intellect la possibilité d'être la forme qui parfait le corps et l'acte qui le vivifie. »¹

Après avoir développé et exposé les conséquences contradictoires du commentaire d'Averroès, à savoir la matérialité et la mortalité de l'âme, Ficin procède à sa réfutation et à l'exposé des arguments en faveur de l'immortalité de l'âme dont le principal réside dans la nature rationnelle et spirituelle de l'intelligence. L'homme est un être qui possède en lui un principe actif qui lui permet de comprendre et de faire des choix, de juger et d'agir en connaissance de cause. L'enjeu du débat, outre la question théologique de l'immortalité de l'âme et de la destination spirituelle de l'homme, illustre parfaitement cette aspiration à faire de l'homme l'auteur de ses actes et de ses pensées. Cependant ce désir ne peut être satisfait que si la tradition, la cohérence sociale et l'unité des actions sont respectées. La polémique concernant les thèses averroïstes est proprement emblématique de l'ambiguïté de la Renaissance. Non seulement elle est un enjeu décisif de cette nouvelle configuration de l'homme en ce qu'elle permet de le penser et de le concevoir en accord avec les catégories religieuses mais parce qu'elle utilise ces catégories classiques pour construire une nouvelle mentalité. Partagée entre la libre activité intellectuelle, les nécessités de l'action pratique, morale et politique et le déterminisme historique, la production littéraire et philosophique accompagne et conforte cet état d'esprit.

De fait, pour bien saisir la nature de cette aspiration nouvelle qui s'exprime dans les textes renaissants, il faut insister sur le mouvement de retour aux sources et prendre la mesure des interférences que l'érudition du Moyen Âge et le savoir scolastique opère sur la production intellectuelle de l'humanisme renaissant. Tout en étant un retour dans le passé et une recherche des origines, cet intérêt pour l'Antiquité doit être envisagé sous l'angle d'un accès indirect. Les renaissants sont, en dépit de leur volonté de renouvellement, des intellectuels formés à l'école scolastique, héritiers d'un langage, d'une façon de raisonner et de catégories de pensée déterminées.

¹ M. Ficin, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, livre XV, chapitre I et II, Paris, 2007, p. 10 : « Averrois cum apud Aristotelem saepe legeret intellectum proculdubio nihil habere naturae corporalis mortalisque admixtum, sic accepit ut inde tria concluderet.... Primum et secundum damus Averroï, tertium, si Peripateticos ueteres sequimur, nullo modo concedimus. Negat substantiam intellectus esse posse formam perfectricem corporis actum uiuificum. ».

L'exemple, que nous trouvons dans les textes de Coluccio Salutati, illustre le caractère protéiforme de la production intellectuelle renaissante, partagée entre passé et présent et met en évidence les liens que l'humanisme florentin a tissés avec le platonisme médiéval dans la question de l'immortalité de l'âme. Les textes de Coluccio Salutati montrent à quel point le platonisme médiéval a, en effet, influencé et orienté la méditation humaniste. Ayant contribué au développement et à la connaissance du grec et des textes grecs à Florence, l'étude des œuvres platoniciennes s'y est développée et a rendu accessible la pensée platonicienne que le Moyen Âge avait minoré.

Dans la version latine du *Phédon* qui s'appuie sur une copie datant de 1393 réalisée par Andrea Giusti di Volterra et à laquelle il préférera le texte de 1401 de Giovanni da Ravenna, *Ut Thimeum Phedonemque Platonis commentumque Calcidii quod rescribi faceret commodaret*, Coluccio Salutati propose une classification des sciences morales qui se réfère clairement à Platon¹. Cette classification se trouvant elle-même dans le commentaire du *Timée* que Guglielmo di Conches élaborait à partir d'un exemplaire français manifeste avec évidence le lien constant entre l'humanisme renaissant et l'humanisme de Chartres² et atteste du lien dialectique que le Moyen Âge et la Renaissance ont entretenu. Les informations dont Salutati dispose alors sont en général indirectes et proviennent de Macrobie, Boèce et des Pères de l'Eglise. Elles bénéficient donc d'une certaine maturation et de l'autorité de la tradition mais elles ont été aussi passées au crible de l'interprétation. C'est dans ces conditions que Salutati cite en août 1374 un dialogue qu'il lit à partir d'un manuscrit datant du XII^e siècle et qui se rapporte au problème particulier de l'immortalité de

¹ Cf. L. Robin, *La pensée hellénique. Des origines à Épicure*, Paris, 1967, pp. 361-367. Robin montre que cette classification qui est en fait une hiérarchisation, correspond à la distinction entre les sciences qui sont tournées vers la vérité éternelle et immuable, telle la dialectique, et celles qui ont pour objet les choses qui existent dans le devenir, telle la physique. Cf. Platon, *Phédon*, 67 b et 58 e sqq.

² Au Moyen Âge, l'école de Chartres fut le centre intellectuel le plus important d'Europe pendant la première moitié du XII^e siècle. Devenue célèbre par l'enseignement de Fulbert, évêque de Chartres, elle prit toute son importance de son premier grand maître en philosophie, Bernard de Chartres, mort entre 1124 et 1130. Nous savons de Jean Salisburien, dans son *Metalogicon*, qu'il était un grammairien, c'est-à-dire un professeur de littérature latine classique, qu'il considérait comme indispensable la lecture des auteurs de l'Antiquité. Bernard de Chartres était tenu pour un philosophe d'inspiration platonicienne.

l'âme. Cet écrit, le *Liber Alcidi*¹, retranscrit une discussion à propos du caractère impérissable de l'âme. Les termes mêmes et le ton employé montrent que l'inspiration provient du platonisme médiéval mais les thèmes principaux qui y sont développés, sont communs au premier humanisme florentin puisqu'ils concernent la conception platonicienne de l'homme. La discussion s'élabore en effet à travers deux tendances intimement liées : l'absence des discussions scolastiques sur l'intellect et l'appel à la méditation classique sur la question de la mort. C'est d'ailleurs en ce sens que Salutati² insère une citation hermétique issue du *Liber Alcidi* dans une lettre vouée à célébrer Pétrarque. La fonction consolatrice de l'hermétisme et de la vision révélatrice apparaît ainsi comme un thème courant de la littérature et ouvre la voie à une nouvelle méditation. La discussion sur l'homme s'envisage désormais à travers la question primordiale de son immortalité : si l'homme revendique une place privilégiée dans la création, c'est qu'en lui réside un certain désir, l'aspiration spirituelle vers l'immortalité. Or cette tendance ne peut résider dans la nature corporelle de l'homme puisqu'en vertu de la détermination générale des corps, le corps humain est mortel et périssable. La nouvelle méditation sur l'homme et sa valeur prend en réalité la forme d'une double polémique, à la fois contre les atomistes et contre les aristotéliens parce qu'ils nient l'immortalité de la nature humaine et développent une argumentation en faveur de sa périssabilité. Le matérialisme de Démocrite et d'Épicure ne conduit finalement qu'à l'affirmation de la destruction et de la disparition de l'homme dans l'unité de la nature. Mais il n'en va pas autrement des péripatéticiens. Leurs traités de logique concluent également à une dévalorisation de l'homme car ils se réduisent à une pratique formelle, indifférente au questionnement

¹ P. Lucentini, (a cura di), *Liber Alcidi de immortalitate animae*, Napoli, 1984.

² C. Salutati, *Epistolario*, I, pp. 186-187 : « Nihil igitur in vita proprium, nihil sequestratum a brutis animalibus corpus hominis vindicabit, nisi formam, quam artifex providentia, ut suae imaginis aliquid expressum et simile sibi firmissimo dilectionis nexu conciliaret, accuratius finxit. Tota igitur fere hominis excellentia in anima... Est itaque in homine divinus et perpetuus fulgor quem animum nuncupamus... » ; « Ainsi le corps humain ne revendiquera rien qui lui soit propre en termes de vie, rien qui le distingue des bêtes brutes, exception faite de la forme que la Providence, habile artisan, a façonnée afin de s'attacher, par le très solide lien de l'amour, quelque part faite à son image qui ressort et lui ressemble. Par conséquent presque toute l'excellence de l'homme se trouve dans l'âme. C'est pourquoi il y a en l'homme une lumière divine et perpétuelle que nous appelons l'esprit... ».

métaphysique. Il faut donc qu'émerge une nouvelle conscience capable de célébrer la valeur de l'homme et de donner les moyens spirituels pour que ce dernier puisse atteindre l'éternité. La présence de ces thèmes est telle qu'elle en vient finalement à occuper le domaine pratique et à s'insérer dans les questions de la moralité. La longue citation du *Liber Alcidi* que fait Salutati dans le *De fato, fortuna et casu*, montre à quel point les doctrines platoniciennes et néo-platoniciennes ont pénétré l'environnement culturel florentin. Dans sa correspondance, Salutati développe une méditation sur la mort dans laquelle il trouve l'occasion d'exalter l'immortalité au point d'en faire une véritable démonstration. L'angoisse que l'on perçoit à la fin de la lettre manifeste le refus et la difficulté de se représenter la disparition définitive de la conscience dans le néant. C'est ainsi qu'il faut comprendre cette volonté de recentrer l'homme sur lui-même. Elle participe d'une certaine angoisse existentielle mais elle s'interdit de désespérer car elle reste soutenue par les dogmes religieux qui garantissent un sens à l'existence. La découverte d'une dimension qui lui est propre, l'immortalité de l'âme, s'avère donc être la solution pour se soustraire à cette souffrance et retrouver une joie certaine.

Très rapidement la crise spirituelle que représente cette nouvelle méditation de l'homme et la conception philosophique qui en découle, devient prédominante dans la culture humaniste florentine. Les divers écrits dont l'orientation morale s'origine dans le platonisme prennent désormais la forme de lieux communs. Et en effet la production de textes philosophiques au *Quattrocento* s'apparente souvent à l'écriture rhétorique et prend la forme de l'argumentation formelle. Encore tributaire des procédés scolastiques, la rhétorique humaniste prend un sens différent de celui que l'on entend habituellement. Au lieu d'être un instrument au service d'effets stylistiques, les lieux communs deviennent les moyens privilégiés de « bien concevoir ». Les *κοινὰ τόποι* ne sont plus considérés comme des développements oratoires mais permettent de développer des définitions et d'approfondir des étymologies. L'important est d'organiser une démonstration selon une certaine rationalité et cohérence afin d'enseigner une vérité et de transmettre une doctrine. Dans la *Consolatoria in morte di Piccarda de' Medici*

composée¹ en 1433 par Carlo Marsuppini, les arguments sont ainsi exposés en un ordre consacré dans lequel Platon est le point de départ et le platonisme le contexte dans lequel se déploient les arguments. L'argumentation se déploie alors à partir de la polémique antimatérialiste classique et procède à un exposé de tous les motifs platoniciens de l'éthique. Certes cette utilisation du platonisme demeure formelle dans son intention puisque les chrétiens disposaient déjà dans les Saintes Ecritures de textes attestant de l'immortalité de l'âme. Cependant la démonstration et l'argumentation philosophiques viennent conforter la Révélation et offrent à la foi un appui rationnel. Tout en affirmant que la certitude morale et religieuse est première, le raisonnement philosophique est un moyen pour Marsuppini, d'aider les non croyants à voir plus clair en eux. L'enjeu est donc de mettre en place des arguments persuasifs qui deviennent autant d'exemples rhétoriques et constituent des modèles d'imitation scolastique. L'élaboration de la pensée humaniste s'appuie ainsi sur des thèmes consacrés tels que la dignité de l'homme, l'énumération des écrivains profanes et des Pères de l'Eglise, ou encore l'examen classique des diverses définitions de l'âme chez Aristote et ses commentateurs mais aussi chez Platon et les platoniciens.

Si la valeur propre de ces écrits est contestable en raison des répétitions et du caractère peu original de leur contenu, l'influence que ces écrits ont exercée montre qu'ils étaient destinés à divulguer une information complète sur la question. Les humanistes disposaient par conséquent de recueils critiques des thèses sur la nature de l'âme, son origine et sur la différence entre intellect et intelligence, outils indispensables au développement de la question centrale de l'immortalité de l'âme. Désormais, tout en maintenant les dogmes de la foi la religion est, dans les textes renaissants, mise en perspective, éprouvée par le raisonnement philosophique et confortée par l'autorité de textes antérieurs et reconnus.

Finalement si nous devons à présent donner une caractérisation des textes renaissants nous reprendrions l'image du foyer dans lequel se concentrent des apports divers, variés voire opposés. Ce caractère protéiforme des œuvres de la Renaissance rend difficile leur compréhension pour nos mentalités contemporaines si l'on ne prend pas en compte la

¹ P. G. Ricci, « Una consolatoria inedita di Carlo Marsuppini », *La Rinascita*, III, 1940, pp. 384-389.

dimension d'élaboration et les processus de transformation que ces textes, à la fois, supposent, rendent possible et alimentent. Les renaissants, pour reprendre la métaphore classique de Pétrarque¹, sont comparables à des abeilles qui à partir du pollen des fleurs font du miel. Les textes renaissants attestent, formalisent et établissent une identité nouvelle qui leur est propre en réélaborant les conceptions et styles anciens pour qu'ils s'accordent et consolident la foi. Pour atteindre ce but toutes les voies sont envisageables, les plus ésotériques comme les plus rationnelles et selon un processus analogue à celui de la mastication et de la digestion, les textes renaissants aboutissent à la création d'une nouvelle figure de l'homme comme centre et lien du monde.

1. 2. 2. La fortune des textes de Marsile Ficin et l'obstacle du déclin

Cette capacité à faire la synthèse de différentes cultures, d'accorder des conceptions diverses voire opposées, de faire revivre et de renouveler l'ancien pour faire advenir du nouveau a été largement critiquée sous prétexte qu'elle se réduisait, en fin de compte, à un syncrétisme facile et confortable. Les textes renaissants philosophiques auraient consisté à rassembler des auteurs, à christianiser la philosophie antique et à se proclamer platonicien ou aristotélicien sous le prétexte que certaines ressemblances s'y dessinaient. En somme, les textes renaissants parce que leur nature est de réunir en un tout cohérent une pluralité diverse et variée ne procéderaient finalement qu'à un regroupement où la créativité et l'imitation seraient confondues. Les textes renaissants écrits par Marsile Ficin n'échappent pas à cette critique. Au contraire ils ont souvent été caractérisés négativement sous prétexte qu'ils manquaient d'originalité et de pertinence et le XVIII^e siècle a souvent remis en question la valeur de cette œuvre. Le rationalisme, l'anthropocentrisme, l'esprit positiviste et la redécouverte du monde hellénistique ont alimenté cette critique qui finalement a ôté toute crédibilité à la pensée de Ficin et l'a considérée comme une œuvre mineure. Les appréciations d'Amédée Polet qui rapporte, dans son ouvrage sur le philologue Petrus Nannius, que dès le XVI^e siècle, les traductions de Marsile Ficin étaient déjà remises en question d'un point de vue scientifique et

¹ Pétrarque, *Lettres familières*, tome I, livres I, 8 – *Rerum Familiarium*, Libri I, 8, introduction de U. Dotti, traduit par F. La Brasca, Paris, 2002.

méthodologique, ont été d'une grande sévérité. Petrus Nannius écrit en effet les lignes suivantes :

« Au siècle passé, d'aucuns ont pratiqué le mot à mot, aux dépens de l'idée. [...] Tel est assurément le cas de Marsilio Ficino, dont les traductions nous font deviner la pensée de Platon, mais de telle façon que si Platon lui-même lisait son interprète, il ne reconnaîtrait pas ses ouvrages. »¹

Le théologien luthérien Johann Franz Buddeus (1667-1729) dans sa notice du *Compendium Historiae philosophicae observationibus illustratum* (Halle, 1712), en rappelant le jugement négatif que Pierre-Daniel Huet (1630-1721) dans son *De interpretatione libri duo* (Paris, 1661) porte sur les traductions ficiniennes, contribua largement à la dévalorisation de l'œuvre de Marsile Ficin. Dans l'ouvrage de Pierre-Daniel Huet, Ficin est présenté comme un interprète peu rigoureux qui s'est donné toute liberté d'adapter les œuvres qu'il traduisait, incapable de suivre fidèlement les textes originaux et de s'attacher précisément aux sens des mots que les auteurs platoniciens avaient employés. Puisque les traductions de Marsile Ficin ne sont pas des traductions littérales et rigoureuses et qu'elles procèdent d'une interprétation fantaisiste, elles échouent par conséquent à rendre fidèlement et clairement la pensée de Platon et des platoniciens. Les traductions de Ficin sont donc considérées comme étant de mauvaise qualité et susceptibles de tromper celui qui veut connaître la pensée platonicienne. Cependant les critiques ne s'arrêtent pas aux traductions et comme une confirmation de leur insuffisance, elles s'étendent également aux commentaires ficiniens. Marsile Ficin a été incapable de traduire correctement le *corpus* platonicien parce qu'il mésinterprète la philosophie de Platon. Cette fois ce sont les arguments de Marsile Ficin qui sont l'objet de réprobation en vertu de leur manque de clarté et de pertinence. Ce point de vue est développé par André Dacier (1651-1722) dans la préface à ses propres traductions :

« Les Arguments de Marsile Ficin ne vont point au fait, d'ailleurs ils sont trop abstraits, et font sans comparaison plus de peine à entendre que les Dialogues mêmes. [...] Or un Argument doit être un guide fidèle qui soit toujours avec le lecteur, qui le conduise partout, et qui le remette

¹ A. Polet, *Une gloire de l'humanisme belge, Petrus Nannius, 1500-1557*, Louvain, 1936, pp. 146-147.

toujours dans la voie. [...] C'est à quoi Marsile Ficin n'a seulement pas pensé. »¹

André Dacier affirme ainsi que le devoir de tout traducteur est de guider les lecteurs dans la compréhension d'un texte. Pour ce faire, il est utile, de son point de vue, de suivre un procédé précis qui consiste à donner un titre à chaque dialogue dans lequel sont présentés l'argument principal et la méthode suivie. Il préconise également d'insérer des éclaircissements afin d'expliquer certaines difficultés ou de mettre en évidence ce qui ne l'est pas. Marsile Ficin, n'ayant pas procédé selon cette méthode pédagogique, échoue donc à rendre la pensée de Platon. Il ne nous donne pas accès à une pensée claire et assurée du platonisme. Pour tout dire, l'interprétation de Ficin réduit l'argumentation à un effet de style et à un artifice de présentation.

Forts de ces reproches, les critiques seront, dès lors, en mesure de démontrer que les défauts de l'œuvre ficinienne tiennent surtout à son manque d'objectivité et d'esprit scientifique. C'est ce que soutient Johann Georg Schelhorn dans le tome I de ses *Amoenitates literariae*. Après avoir retracé la vie de Marsile Ficin et analysé son tempérament et son caractère, Johan Georg Schelhorn examine ses qualités de traducteur et de commentateur. Il met ainsi en évidence l'obscurité de ses écrits et les conséquences « philosophico-théologiques » de son amour immodéré pour Platon ; Marsile Ficin a procédé à des assimilations abusives et inacceptables entre la philosophie de Platon et la Révélation. Dans sa pensée, règne plus de superstition qu'une véritable conciliation entre théologie chrétienne et platonisme. Il en va de même pour Johann Jakob Brucker qui, dans *Historiae Criticae philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, après avoir reconnu l'ampleur remarquable du travail de traduction de Marsile Ficin, lui reproche sa fascination quasi mystique pour Platon, ce qui l'aurait conduit, d'après lui, à des « délires philosophiques », empreints de superstition et d'impiété. En somme, au nom du rationalisme anthropologique qui caractérise le XVIII^e siècle, Brucker conclut que Ficin ne peut être considéré comme un « véritable philosophe ».

¹ Platon, *Les Œuvres de Platon traduites en français, avec des remarques et la vie de ce philosophe, avec l'exposition de sa philosophie*, traduit par A. Dacier, Paris, 1699.

« Il manquait d'un jugement exact, qui lui eût aisément permis, s'il en avait été pourvu, de se défier du superstitieux platonisme alexandrin. [...] Mais ayant été insuffisamment muni de telles protections, il débite, au-delà de ce qu'on saurait dire, de rares balivernes. [...] On peut citer pour exemple de cette folie ses préfaces à Platon, Plotin et Jamblique où il délire réellement. »

Au sein d'une critique plus générale de la Renaissance italienne, les XIX^e et le XX^e siècles n'ont pas plus épargné notre auteur. Friedrich Immanuel Niethammer, chargé d'élaborer un nouveau plan d'études pour le *Gymnasium*, publia pour exposer et justifier sa conception de l'enseignement secondaire, un ouvrage intitulé *la Lutte du philanthropinisme et de l'humanisme*¹. L'humanisme, dans lequel Niethammer se range lui-même, considère dans l'homme le côté spirituel et vraiment humain, il vise à l'éducation de la raison ; le « philanthropinisme » au contraire méconnaît la vraie nature humaine et se contente de faire acquérir un certain savoir-faire tout matériel et extérieur, au lieu de cultiver en l'homme, l'homme lui-même. L'humanisme devient ainsi un idéal d'éducation classique dans lequel l'étude des lettres gréco-latines y est prépondérante et dans lequel la Grèce antique y devient un modèle pour l'humanité. Pour cela, d'après Niethammer, il faut trouver, dans la langue grecque elle-même, les conditions de possibilité de ce renouveau. La philosophie doit permettre un retour aux sources. Or ce retour n'est envisageable que si l'on possède une connaissance intérieure de l'objet, qu'on est capable de formuler avec exactitude l'idée par le mot, que les mots sont organisés en discours par des langues toutes historiquement fondées dans la parole antique. La philologie doit par conséquent permettre ce retour linguistique vers la Grèce. Marsile Ficin en tant que traducteur et commentateur ne répond pas aux exigences philologiques énoncées par Niethammer. Il échoue donc à donner un accès authentique à l'Antiquité, figeant l'image de la Grèce dans une représentation christianisante qui occulte son essence même. L'humanisme de Marsile Ficin, pâle copie de l'esprit hellénique, ne permettant pas d'atteindre en un seul geste l'Antiquité, serait plutôt un obstacle qu'un *medium* privilégié pour atteindre la pensée grecque. Ainsi la tentative de ressusciter les Anciens au XV^e siècle fut, du point de vue de Niethammer,

¹ F. I. Niethammer, *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus*, Jéna, 1808.

une simple imitation. Le désir de Ficin de faire revivre et même de réincarner le *spiritus* de Platon et de Plotin par un procédé qui tient presque de la transmigration des âmes est donc à condamner et doit être considéré comme une dépravation définitive et sans appel de la pensée antique.

Toutefois devant cette dévalorisation des textes de Ficin, le témoignage des contemporains de Marsile Ficin, la confiance que ses mécènes, Cosme et Laurent de Médicis, ont placé en lui donnant la tâche de faire revivre Platon et son Académie, les biographies de Giovanni Corsi et de Piero Caponsacchi, écrites peu de temps après sa mort ainsi que les biographies modernes et le développement des études sur Ficin¹, sont les indices que le jugement de certains historiographes² et philosophes est suspect et abusif. Tel est le cas d'Émile Bréhier qui affirme dans son *Histoire de la philosophie*, après avoir fait allusion au platonisme de Ficin et montré son peu d'intérêt par rapport au platonisme de Nicolas de Cues³, que ce dernier n'avait été qu'un

« penseur peu original, mais habile traducteur et commentateur dont les livres (édités plusieurs fois à Paris au XVI^e siècle) restent, pour toute la Renaissance, la source de la connaissance de Platon et de Plotin. »⁴

Dans l'affirmation de Bréhier, nous percevons en réalité toute l'ambiguïté de ce jugement qui, outre le fait qu'il ne prend pas le temps de développer le bien fondé d'un tel point de vue, soutient ensemble le peu d'originalité de Ficin et son extraordinaire fortune. On peut en effet se demander comment un auteur aussi peu intéressant et secondaire a pu être lu au point d'être la référence incontournable pour la Renaissance et pour l'Europe intellectuelle⁵ en matière de philosophie platonicienne et

¹ P. O. Kristeller, « L'état présent des études sur Marsile Ficin », in *Platon et Aristote à la Renaissance*, Paris, 1976, pp. 59-77.

² E. Garin a longtemps pensé que Ficin n'était qu'un courtisan avant de reconnaître la valeur de son œuvre philosophique.

³ É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, I, Paris, 1931 et 1938, p. 268 : « Le platonisme de Nicolas de Cues, par bien des points, dépasse de beaucoup celui que nous allons maintenant exposer : ... Il a fait plus qu'entrevoir qu'il y a une méthode dans le platonisme. Au contraire, les platoniciens, depuis Marsile Ficin, veulent surtout accentuer le fonds religieux ou poétique immanent aux doctrines du maître ; ... ».

⁴ *Ibid.* p. 662.

⁵ W. Durant note dans son *Histoire de la civilisation*, volume 14 : *Prélude. La Renaissance florentine*, Lausanne, 1963, p. 375, que parmi les livres qui composaient la

néoplatonicienne. Non seulement les textes de Ficin ont rendu possible une large connaissance des textes platoniciens en offrant une traduction latine des textes grecs et en cela ils ont contribué au retour à l'original mais ils ont aussi, par le moyen des commentaires et des interprétations, accompagné l'assimilation et la compréhension de textes qui *a priori* ne correspondaient pas aux valeurs et représentations morales et religieuses des chrétiens. En somme la pensée de Ficin est doublement originale. Elle restitue les textes d'origine et s'assortit d'une herméneutique nouvelle dans laquelle l'effort philosophique accompagne la compréhension des textes. Cet effort philosophique est proprement celui que soutient le platonisme et nous devons reconnaître que la démarche de Ficin quant à la pensée de Platon n'est pas seulement formelle mais elle fait vivre et met en pratique le platonisme. Notre commentaire des *Argumenta in Rempublicam Platonis* montrera dans la suite de notre étude comment les textes de Ficin ne se réduisent ni à une idéologie chrétienne, ni à un mode d'emploi dont il faut appliquer les principes à la lettre mais constituent une mise en œuvre philosophique capable d'éclairer et d'orienter la pratique des hommes, de leur donner l'autonomie suffisante pour penser et se penser comme des êtres dignes de l'humanité. André-Jean Festugière a su rendre justice au génie de Marsile Ficin et à ses talents de traducteur. Il écrit, en effet, que la connaissance des dialogues de Platon s'est surtout faite par le biais des traductions de Ficin et après avoir présenté une bibliographie attestant de la vaste diffusion des *Opera omnia*, il reconnaît que :

« Certes, Ficin interprète Platon d'une façon qui n'est pas toujours orthodoxe : mais dans ses commentaires seulement. Car je me suis rendu compte que sa traduction est en général exacte, qu'il suit avec fidélité la pensée du philosophe grec, bref que les hommes du XVI^e siècle, qui le plus souvent n'atteignaient Platon que par Marsile Ficin,

bibliothèque de Léonard de Vinci se trouvaient les *Opera omnia* de Ficin. Outre le succès incontestable de ses œuvres que Ficin a connu de son vivant, la diffusion des *Opera omnia* à partir du XVI^e siècle a été très importante et le nombre de rééditions l'atteste. Le chapitre II de la Partie I de notre travail en fera état. Au XVII^e siècle, par exemple, à l'Université de Louvain qui a été un foyer de l'augustinisme théologique, Marsile Ficin et Pic de la Mirandole sont traduits en français et nourrissent par la connaissance de Platon et la possibilité de l'accorder désormais à Aristote qu'ils apportent, un augustinisme humaniste. Cf. J. Dagens, « Le XVII^e siècle, siècle de Saint Augustin », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 1953, n°3/5, pp. 31-38.

connaissaient bien l'original et non quelque moulage par trop défectueux. »¹

Le XVIII^e siècle montre également que certains apologistes du christianisme sont revenus aux traductions de Marsile Ficin en vue de lutter contre la philosophie des Lumières. Loin de mésestimer ces œuvres, ils ont su reconnaître l'importance de notre auteur en vertu du fait qu'il constituait un accès de premier plan aux œuvres de Platon et pouvait avoir fourni un certain nombre de catégories conceptuelles à la philosophie classique. C'est Jean Nicolas Hubert Hayer² qui parlant de Descartes et de sa définition de la pensée, n'hésite pas à se référer à l'*Epitome in Theatetum* et au *Commentarium in Conuiuium Platonis* pour en montrer la parenté, précisant dans une note que l'autorité de Ficin est aussi réelle que celle de Francis Bacon. En réalité, Ficin n'a jamais cessé d'être lu depuis le XVII^e siècle par les platoniciens et notamment ceux de l'école de Cambridge³ dont l'influence s'exerça sur des philosophes anglais reconnus. George Berkeley, par exemple, témoigne de sa connaissance de Ficin, plus précisément de sa conception de l'âme et de l'esprit du monde et de celle de la lumière.

« Ceci paraît n'avoir point été entièrement ignoré par des philosophes plus anciens. Marsile Ficin, ce fameux sectateur de Platon, dans son *Commentaire sur le premier livre de la Seconde Ennéade de Plotin*, et d'autres pareillement avant lui, regardent le Mercure comme la Mère, et le Souffre comme le père des Métaux. Platon lui-même, dans son *Timée*, définit l'Or, un fluide dense, mêlé d'une lumière brillante et jaune. Ce qui répond très bien au composé de la lumière et du Mercure. »⁴

Les platoniciens anglais de l'école de Cambridge considéraient Marsile Ficin comme un philosophe à part entière et ils le placèrent au même niveau que Platon, Plotin ou Saint Augustin. Mais il faut également noter que la notoriété de Ficin ne s'est pas réduite à celle que les platoniciens et

¹ A-J. Festugière, *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin*, Appendice I, Paris, 1941, pp. 141-145.

² J. N. H. Hayer, *La spiritualité et l'immortalité de l'âme, avec le sentiment de l'Antiquité tant sacrée que profane, par rapport à l'un et à l'autre*, Paris, 1757, p. 63.

³ E. Cassirer, *The Platonic Renaissance in England*, New York, 1970.

⁴ G. Berkeley, *Recherches sur les vertus de l'eau de goudron, où l'on a joint des réflexions philosophiques sur divers autres sujets*, Amsterdam, 1745, pp. 160-161.

apologétiques lui ont accordée. Il fut également lu, et de façon active, par les opposants mêmes à la doctrine platonicienne. Dans son article consacré à Mersenne, Claudio Buccolini¹ a su mettre en évidence la présence des textes de Ficin dans l'élaboration de sa pensée. Bien que Mersenne ait procédé à une remise en question de la philosophie de Ficin et de son œuvre et qu'il ait été en désaccord avec les conceptions ficiniennes, la critique de Mersenne prouve que non seulement les textes de Marsile Ficin faisaient partie de sa bibliothèque mais qu'il en connaissait bien le contenu de telle façon que Mersenne utilisait les arguments de Ficin pour montrer l'irrecevabilité des conséquences de la doctrine platonicienne. En somme la connaissance de la philosophie de Platon était envisagée sous l'angle des interprétations ficiniennes et leur valeur et leur justesse étaient incontestables. Mersenne suit une ligne argumentative paradoxale qui utilise et reconnaît ensemble la valeur chrétienne des explications de Ficin et qui remet en question les idées de Platon. De la même façon, Jean-François Baltus a utilisé en effet la traduction ficinienne de *la Vie de Plotin* par Porphyre et le *De sacrificio et magia* de Proclus également traduit par Ficin dans une *Défense des SS. Pères accusés de Platonisme*. Même si Baltus ne suit pas l'analyse de Marsile à propos d'une prétendue influence du *corpus* dionysiaque sur les platoniciens, il trouve dans les traductions de Ficin l'autorité suffisante pour persuader de l'authenticité des œuvres du pseudo-Denys et de même Claude David, bénédictin de Saint-Maur, rappelle que Ficin a traduit ces œuvres. *Les noms divins* et *La théologie mystique* ont permis par la médiation des traductions et commentaires de Ficin de platoniser la théologie chrétienne.

De ces exemples, nous pouvons donc affirmer que Marsile Ficin a été un auteur incontournable et un traducteur de référence jusqu'au XVIII^e siècle car ses arguments et commentaires accompagnant les traductions des œuvres de Platon et Plotin restaient les plus accessibles et les seuls disponibles. Ficin était considéré comme un platonicien² faisant autorité. Ce jugement est

¹ Cl. Buccolini, « *Explicatio Ficini*. Intorno alla presenza di Ficino nei testi di Mersenne », *Accademia*, III, 2001, pp. 53-92.

² Bien que l'usage soit de qualifier Ficin et son académie de néoplatoniciens, ce que nous acceptons d'ailleurs puisque ces penseurs interprètent Platon en faisant intervenir d'autres conceptions philosophiques, nous tenons à préciser que Ficin comme ses disciples se considéraient comme des platoniciens. En effet au XVII^e siècle, des historiens de la philosophie comme Georg Horn (1620-1670) dans ses *Historiae philosophicae libri septem*, Leyde, 1655, ou Leonardo Cozzando (1620-1702) dans son *De magisterio*

d'ailleurs de nos jours encore confirmé et prolongé par les historiographes et philologues tel qu'Antonio Carlini¹ qui constate que dans l'histoire des éditions de Platon, l'édition de Marsile Ficin continue d'occuper une place particulière en s'imposant comme un fond de variantes et de conjectures à reconstruire, Marsile Ficin ayant su débarrasser le texte de Platon des nombreuses interprétations erronées.

À partir de tous ces témoignages positifs, nous pouvons affirmer la constance de la fortune de Ficin qui du XV^e siècle jusqu'au XXI^e siècle s'est maintenue car elle constitue toujours un certain accès aux textes platoniciens, à la façon dont ils ont été transmis, reçus et intégrés dans l'histoire de la pensée. C'est en ce sens qu'il faut reconnaître à Marsile Ficin et à ses textes une place prépondérante puisqu'en tant que textes renaissants ils sont effectivement des foyers culturels vivants et féconds et font en ce sens autorité. C'est pour cette raison que Marsile Ficin a été effectivement considéré comme l'un des instigateurs les plus reconnus et les plus remarquables du *Quattrocento*.

1. 2. 3. Objectifs poursuivis

Dès lors nous pouvons, à partir de ce panorama général de l'histoire des textes de Marsile Ficin, envisager de façon critique les voies que nous avons choisies de suivre pour l'étude de la pensée de notre auteur. Si les critiques du XVIII^e siècle témoignent d'une certaine sévérité, elles manifestent aussi la distance qui sépare l'univers philosophique des Lumières de celui de la Renaissance plutôt que d'une disqualification sans appel du *corpus* ficinien. Entre la condamnation définitive et la fascination qu'a pu exercer la figure mythique de l'humaniste florentin, nous voudrions tenir un juste milieu dans lequel la complexité, la dynamique et la spécificité de la Renaissance sont toujours des éléments éclairant la compréhension des textes de Marsile Ficin. En ce sens nous voudrions rappeler et c'est ce que Ficin lui-même a tenté de faire, traduire, interpréter et commenter des textes dont la proximité

antiquorem philosophorum, Genève, 1684, rappellent la formule d'Ange Politien (1454-1494) selon laquelle Ficin aurait ramené au monde la philosophie platonicienne. Le terme de néoplatonicien est une invention récente, datant de 1787, que Thomas Taylor a introduit dans sa traduction des *Ennéades* de Plotin.

¹ A. Carlini, « Marsilio Ficino e il testo di Platone », *Rinascimento*, 39, 1999, pp. 3-36.

temporelle est impossible. Certes les mérites de Ficin tiennent à son travail de traduction mais ne s'y réduisent pas. L'enjeu principal de son œuvre est, à notre sens, d'avoir permis pour une large part, le passage de la philosophie médiévale à la pensée moderne. Ainsi le platonisme florentin du *Quattrocento* ne doit pas être simplifiée et caricaturé et l'œuvre ficinienne ne peut être réduite à une pâle imitation de la pensée grecque dont on aurait surajouté les valeurs chrétiennes. Il y a dans la démarche de Ficin, tant philologique que philosophique, quelque chose qui relève d'un accomplissement dialectique et qui fait que, quels que soient nos préjugés, son œuvre est nourrie d'une volonté de faire advenir une révélation et d'accomplir un certain destin. L'accord que Marsile Ficin opère entre foi et raison, religion et philosophie constitue une finalité qui trouve en la nature unique de l'homme un point de conciliation. En somme il nous semble important de maintenir, à travers notre travail, cette tension que crée l'exigence humaniste au sein de la pratique philologique, exégétique et philosophique de Ficin. Loin de procéder à une conciliation univoque de l'Antiquité et du Christianisme, Ficin s'engage tout au contraire dans une entreprise de refondation. Se nourrissant des philosophies antiques et les réinvestissant, il procède à l'élaboration des fondements philosophiques et métaphysiques dont le monde chrétien a alors besoin pour retrouver sa substance. Il s'agit par conséquent de montrer que ce réinvestissement s'appuie autant sur des principes herméneutiques que sur une théorie de la connaissance, une conception théologico-cosmologique mais aussi sur des valeurs morales et une certaine conception esthétique.

En ce sens nous nous efforcerons, malgré les aléas, les détours, les contradictions de la pensée, de démontrer que Ficin met en œuvre une conception cohérente, construite et continue dont la leçon unique est de revaloriser l'homme selon deux constantes, l'amour comme principe universel et l'immortalité de l'âme. Ces deux concepts constituent à proprement parler la colonne vertébrale de la pensée ficinienne. Le projet de Ficin est en somme de réaliser une unification religieuse de l'humanité. Si l'esprit de synthèse prévaut dans la démarche de Ficin, l'homme est cependant placé au centre de son système car il est l'image dans laquelle Dieu se reflète et en ce sens il est la créature la plus parfaite. La notion d'amour étant centrale en tant que lien universel, elle prend alors une dimension théologique qui donne à l'homme une intemporalité et fait du

monde un milieu unique. Enfin, de la question de l'immortalité de l'âme dépend la dimension métaphysique et la destination divine de l'homme qui sont toujours l'horizon vers lequel regardent les textes de Marsile Ficin et qui devra constituer aussi notre horizon dans l'étude critique de son œuvre.

2. Conséquences méthodologiques

2. 1. La question des sources et du syncrétisme

2. 1. 1. La conciliation des sources

Aborder un texte de Marsile Ficin est une expérience déroutante tant la diversité, l'éclectisme et le caractère inattendu de certaines sources mêlées à l'argumentation philosophique et à l'interprétation théologique démentent *a priori* le caractère homogène et unitaire de cet horizon. Si l'intention principale de Ficin est de manifester la nature divine de l'homme, les voies qu'il emploie dans ses commentaires et dans ses œuvres théologiques déroutent par leur caractère indirect, quelquefois incongru et souvent ésotérique. Dans une même page, Marsile Ficin est capable d'interrompre son interprétation et de s'écarter du texte qu'il commente pour citer plusieurs auteurs dont le lien n'apparaît pas immédiatement et qu'il énumère pour constituer un ensemble de références variées mais exprimant la même leçon. Ainsi dans la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, au moment où il traite de la question de la théorie de la connaissance et des idées innées après avoir établi la nature divine des âmes humaines, Ficin cite tour à tour Zoroastre, Orphée, Archytas de Tarente :

« C'est ce que Zoroastre a célébré ainsi ... c'est-à-dire 'l'intelligence paternelle a semé dans les âmes des signes symboliques', et Orphée : ... c'est-à-dire : 'la nature inspira tout à Protée au commencement'. La théologie orphique appelle Protée la troisième essence, siège des âmes intelligentes. Archytas de Tarente, lui aussi, dans son livre de la sagesse, dit que l'homme est le plus sage de tous les êtres animés, parce que Dieu lui a inspiré les idées de toutes les choses, afin que par elles il puisse créer mentalement les notions des choses aussi bien qu'en proférer oralement les noms par sa langue. »¹

¹ M. Ficin, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, livre XI, chapitre III : « Quod ita cecinit Zoroaster : ... id est « Paterna mens inseruit animabus coniecturalia

et quelques paragraphes plus loin à travers le prisme de la théologie augustinienne, il développe la conception platonicienne d'une connaissance innée et première par rapport à notre connaissance empirique et il invoque sans opposition Aristote et Platon pour conforter son argument :

« Ainsi si cette raison, dit Augustin,¹ ne trouvait en nous quelque connaissance sur laquelle s'appuyer pour nous amener à ce que nous ne connaissons pas, nous ne découvririons par elle absolument rien » et « Ainsi ce qu'Aristote² appellerait dans les concepts une création, Platon l'appellera un miroitement, à la suite duquel l'œil de la raison, réveillé, est irradié par les concepts de l'intelligence. »³

Dans ce cas, qui n'est pas unique mais qui est plutôt représentatif du procédé habituel de Marsile Ficin, la question de la connaissance rationnelle, de son innéité et de son origine divine est envisagée sous l'angle de la permanence de la conception qu'il défend. Après avoir exposé et réfuté les arguments matérialistes des épicuriens auxquels Ficin répond point par point, il développe sa propre conception et argumente en faveur d'une rationalité innée, *a priori* et abstraite. La part de l'argumentation philosophique et de la réflexion critique est importante et occupe une grande place. Cependant elle ne semble pas suffire et se voit interrompue par l'insertion d'un long passage dans lequel sont développées des références d'auteurs. Le nombre important, la diversité des origines et l'ampleur du *corpus* des textes convoqués semblent traduire une intention principale : celle de donner du poids à la vérité que notre auteur défend en montrant comment cette vérité est largement partagée, de façon quasi universelle, et qu'elle fait autorité dans la mesure où son ancienneté manifeste une vérité

signa ». Et Orpheus ita : ... ita est : « Omnia enim Protheo prima natura indidit ». Theologia orphica Protheum appellat essentiam tertiam animarum rationalium sedem. Archytas quoque Tarentinus in libro de Sapiaentia : « hominem, inquit, sapientissimum cunctorum animantium esse natum, quippe cui Deus rerum omnium ideas infuderit, per quas mente ualeat notiones rerum non aliter procreare, quam ore per linguam rerum nomina fingere ». »

¹ Augustin, *De Trinitate*, XII, 2.

² Aristote, *De Anima*, III, 4 429 b 5.

³ M. Ficin, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, livre XI, chapitre III : « Ita ista ratio, ut Augustinus Aurelius inquit, nisi iueniret in nobis cognitum, quo innitens ad incognitum duceret, nihil omnino per illam discernemus. » et « Itaque quam Aristoteles creationem uocaret in speciebus Plato coruscationem cognominabit, per quam expergefactus oculus rationis speciebus mentis irradiatur. ».

présente dès l'origine. L'utilisation des sources par Ficin est motivée par l'idée qu'une vérité préexiste depuis toujours, qu'elle est en germe dans l'activité intellectuelle de l'homme parce qu'elle est fondamentale et qu'elle advient progressivement. Dans ce progrès que manifeste l'histoire de la pensée, un des points culminants est le platonisme mais c'est la pensée renaissante dans ce qu'elle a de dynamique et vivifiant qui apparaît être seule capable de l'accomplir.

Ces références sont par ailleurs considérées comme faisant autorité parce qu'elles appartiennent à la culture classique et traditionnelle des humanistes renaissants en tant qu'héritage médiéval chrétien. Ficin ne convoque pas des textes subversifs et provocateurs et quand il s'agit de passage faisant allusion à des pratiques païennes choquantes pour le christianisme, le commentaire atténue les différences en se servant de la figure stylistique de l'allégorie¹. La transposition d'un certain contenu dans un langage imagé et le choix de références culturellement classiques participe de l'idée que la Renaissance n'est pas une rupture mais une maturation. En outre dans l'ensemble de l'œuvre de Marsile Ficin, on remarque une certaine constance voire une redondance dans l'usage de ces références. Cette répétition et cette insistance révèlent deux caractères de l'usage des sources chez notre auteur : elles attestent de sa culture humaniste et permettent de circonscrire un domaine dans lequel Ficin pense et conceptualise. Il s'agit du platonisme, du néoplatonisme mais qui sous l'effet des interprétations de Jamblique est infléchi dans le sens du christianisme que Proclus enrichit par ses interprétations théologiques païennes. Augustin est convoqué mais peu souvent et en dernier recours parce qu'il est, croyons-nous, considéré par Ficin comme un auteur que le Moyen Âge² a toujours pris en compte mais qui progressivement a été dominé par l'hégémonie de Thomas d'Aquin³. Par conséquent le *corpus* large et conséquent des références utilisées par Ficin a

¹ Cf. *Argumenta in Rempublicam Platonis*, V [63] dans lequel est fait allusion à la pédophilie ou à la communauté des femmes et des enfants. De même dans le *Commentarium in Conuiuium Platonis* sur les baisers aux garçons et sur la pratique amoureuse de Socrate.

² Cf. J. Dagens, « Le XVII^e siècle, siècle de Saint Augustin », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n°3/5, 1953, pp. 31-38.

³ Cf. L. Jerphagnon, « Saint Augustin et la diffusion de la pensée grecque dans l'Occident médiéval : l'hypothèque de la langue ? » in *La Grèce antique sous le regard du Moyen Âge occidental*. Paris, 2005. pp. 1- 9.

pour fonction de donner de la solidité et de l'autorité aux interprétations ficiniennes en s'appuyant sur la constance de conceptions identiques.

Cependant nous remarquons aussi que ce *corpus* de textes regroupe des sources diverses voire contradictoires qui quelquefois proviennent de fonds ésotériques très anciens. Tout se passe comme si le retour aux origines les plus anciennes et ainsi l'universalité de la doctrine valaient autant que la cohérence d'une argumentation qui sans l'usage de références variées n'accéderait pas facilement à l'objectivité.

Dans le passage de la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes* concernant la question de la théorie de la connaissance, Ficin donne des éclairages multiples de cette théorie en proposant des expressions différentes mais qui, cependant, une fois rassemblées, expriment avec constance une même chose. Cette convergence des sources au-delà de leur diversité correspond en réalité à une stratégie argumentative de Ficin qui souhaite montrer la généralité et l'unicité de la vérité qu'il soutient, en l'occurrence l'innéité des idées dans la connaissance.

Ce foisonnement des sources, ce mélange des différents niveaux d'explication, la volonté de faire revivre une sagesse antique qui puisse guider les hommes représentent au mieux l'esprit des textes renaissants en général et, en particulier, pour ce qui nous intéresse ici, les textes de Ficin. Comme nous l'avons précédemment soutenu, les textes renaissants sont effectivement des foyers dans lesquels se transforme, s'anime et se pense une nouvelle figure de l'homme sous l'effet de la conceptualisation et de l'assimilation d'une érudition ancienne que la pensée philosophique permet d'absorber et de faire fructifier.

Cette figure, comme nous l'avons déjà soutenu, est telle qu'elle donne à l'humanité une dimension divine en vertu de l'immortalité et de la centralité de l'âme humaine. Pourtant l'usage des sources chez Marsile Ficin met aussi en évidence, à travers cette problématique, une autre intention. L'élaboration d'une conception déterminée de la *pia philosophia* traverse en réalité les préoccupations théologiques de Ficin. En considérant que la spiritualité et la religiosité sont les caractéristiques fondamentales de l'homme, Marsile Ficin contribue à conforter l'idée que la foi et la raison sont conciliables. Dans la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, Marsile Ficin insiste sur

le sentiment religieux qui donne à l'homme sa spécificité et sa supériorité sur les autres animaux. Cette idée cicéronienne¹ est développée au livre XIV, chapitre IX :

« Que reste-t-il donc qui soit vraiment l'apanage de l'homme seul ? La contemplation du divin. Les bêtes ne présentent aucun signe de sentiment religieux, si bien que l'élévation de notre âme vers Dieu, roi du ciel, nous est aussi propre que l'élévation de notre corps vers le ciel et le culte du divin est presque aussi naturel aux hommes que le hennissement aux chevaux et l'aboïement aux chiens. »²

Mais il traite également de la raison en tant que caractéristique propre de l'homme. Dans le livre VII et VIII de la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, Ficin développe en ce sens une argumentation conjointe en faveur de la vie sensitive et de la vie intellectuelle comme preuve de l'unité et de l'indivisibilité de l'âme, c'est-à-dire de l'unicité de l'homme. L'âme est ce lien qui unit la diversité dont est composé l'être humain en ce qu'elle apporte grâce à la spiritualité une véritable harmonie. Le sens comme l'intellect manifestent l'immortalité de l'âme car ils sont tous deux liés dans une harmonie divine qui les dépasse mais dont ils sont tout à la fois le réceptacle et le reflet.

Sentiment religieux et rationalité sont donc les deux éléments de cette nature humaine à la fois double et dont il est important pour Ficin de montrer l'unité et la cohérence. La rationalité ne vient pas contredire le sens de la religiosité mais au contraire le rationnel est le moyen de la foi comme la foi est l'accomplissement de la raison. On saisit donc par-là comment les textes de Ficin envisagent de répondre le plus efficacement possible à cette crise existentielle d'où doit émerger un être revalorisé et digne de confiance. Il ne s'agit pas de lui proposer des catégories étrangères et éloignées de ce qu'il

¹ Cicéron, *Traité des lois*, livre I, XV, [42-43].

² M. Ficin, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, livre XIV, chapitre IX : « Quid ergo est, quod omnino solius sit hominis ? Contemplatio diuinorum. Nullum enim bruta prae se ferunt religionis indicium, ut propria nobis sit mentis in Deum caeli regem rectio sicut corporis in caelum rectio propria. Cultusque diuinus ita ferme hominibus [est] naturalis, sicut equis hinnitus canibusue latratus. ».

se pense déjà être fondamentalement mais de lui offrir des fondements à la fois renouvelés et solides.

Cesare Vasoli¹ a su mettre en évidence, dans *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, le rôle joué par les œuvres théologiques², principalement le *De Christiana religione* et le *De amore* de Marsile Ficin, dans l'élaboration et la consolidation de la notion de *pia philosophia*. Vasoli explique qu'avec Ficin une nouvelle ère s'ouvre, celle d'une spiritualité et d'une religiosité qui définissent désormais l'homme. La question de la trinité par exemple est envisagée désormais par Marsile Ficin sous le signe de l'humanité du Christ-Verbe et en vertu de sa mission médiatrice dans le monde. La piété prend l'apparence de la fureur amoureuse que Platon distingue de la folie et ce déplacement conceptuel permet de donner aux hommes le moyen d'expérimenter intimement le divin sans toutefois s'y perdre mais plutôt en leur offrant l'occasion d'y trouver ce qui fait l'essence de l'existence humaine. Face à une crise spirituelle personnelle mais aussi à une crise due aux changements que le *Quattrocento* amène avec lui, Ficin répond en écrivant des textes théologiques au moyen desquels il compte redonner consolation et espérance. En réponse à l'effondrement de la foi, au développement de la superstition et à la décadence de l'Église contemporaine, Ficin choisit d'ancrer sa pensée dans des racines profondes, dans un héritage incontestable et dans une origine authentique. Cette originalité est trouvée chez notre auteur dans le thème de la *prisca theologia* qui entend manifester une sagesse unique rassemblant toutes les expériences de la religiosité humaine. Cette unité constitue en réalité pour notre auteur un retour à une piété plus pure qui donne aux hommes la garantie d'une possibilité de trouver le salut. Giuseppe Anichini écrit à cet égard dans *L'umanesimo e il problema della salvezza in Marsilio Ficino*, que

« la religione è l'unica via della salvezza ; essa è anche il massimo segno della dignità e della divinità dell'uomo : tali gli aspetti principali

¹ C. Vasoli, *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Napoli, 1988, pp. 9-15 et 19-73.

² C. Vasoli analyse aussi la dimension et la fonction principalement théologique du *De Christiana religione* et du *De amore*. Nous choisissons de regarder plutôt vers le *De Christiana religione* qui avec la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, sont les ouvrages proprement théologiques de Ficin alors que les autres œuvres sont des interprétations théologiques des textes platoniciens.

sotto cui più spesso il Ficino riguarda la religione, sia naturale che rivelata ; ed ecco perchè essa, insieme con l'immortalità dell'anima, costituisce il centro delle preoccupazioni e della sua attività... »¹

Cette voie du salut qui passe nécessairement par la religiosité trouve dans l'idée d'une origine, une cohérence, une unité et un fil conducteur qui peuvent donner du sens à la religiosité présente et convaincre autant les croyants que les philosophes. Et effectivement Anichini précise que :

« La Priscorum Theologia serve al Ficino – come abbiamo accennato nell'introduzione – non già a dimostrare direttamente la religione cristiana come religione positiva e rivelata, ma per dimostrare quelle verità razionali in essa contenute, e che son proprie anche della religione naturale, nell'intenzione di convincerne gli ingegni filosofici, i quali – egli pensava – se accetano la religione naturale saranno meglio disposti ad ascoltare la predicazione della fede cristiana e ad abbracciarla ».²

Concernant la conception que Ficin se fait de la *prisca theologia*, Sebastiano Gentile, dans un article intitulé « Considerazioni attorno al Ficino e alla *prisca theologia* »³, rappelle que Ficin a proposé deux versions différentes de la chaîne d'or qui relie les *prisci theologi*. La première se trouve dans l'*Argumentum* qui ouvre les traductions du *Corpus hermeticum* de 1463 et qui place Hermès Trismégiste en tête de la liste alors que les écrits datant de 1469 à 1482 manifestent un changement puisque le premier *priscus theologus* est devenu Zoroastre. L'hésitation de Ficin concernant l'ordre qu'il doit attribuer aux anciens théologiens est exprimée longtemps après, dans une lettre de 1485 adressée à Giovanni Pannonio⁴. La difficulté à laquelle Ficin s'efforce de répondre au mieux consiste à savoir comment réintroduire une théologie antique païenne qui puisse amener à la vérité chrétienne. Il use alors de deux ressorts propres à bâtir sa stratégie : celui de la Providence et celui du principe d'harmonie. Dans le premier cas, Ficin s'applique à montrer que cette chaîne n'est pas fortuite et que

¹ G. Anichini, *L'umanesimo e il problema della salvezza in Marsilio Ficino*, Milano, 1937, pp. 63.

² *Ibid.* pp. 77-78.

³ S. Gentile, « Considerazioni attorno al Ficino e alla *prisca theologia* », in S. Carotti e V. Perrone (a cura di), *Nuovi maestri e antichi testi. Umanesimo e rinascimento alle origini del pensiero moderno*, Firenze, 2012, pp. 57-72.

⁴ M. Ficin, *Opera omnia*, I, Correspondance, livre VIII, p. 871

progressivement elle fait apparaître une vérité qui arrive jusqu'à lui. Cette progression répond à un plan et correspond aux différents stades de compréhension de l'humanité de telle sorte que Ficin et l'humanisme renaissant constituent alors les éléments ultimes indispensables de cette révélation en accomplissant la mission de mettre à jour cet avènement. Dans le second cas, Marsile Ficin s'attache, dans toute son œuvre, à montrer l'accord parfait du platonisme, du néoplatonisme avec l'hermétisme qui met Dieu et l'homme au centre.

Cette concordance des doctrines passe par plusieurs médiations que les traductions ficiniennes du *corpus* des *prisci theologi* mettent en évidence. Dans les textes de Marsile Ficin¹, une des premières occurrences de l'expression *prisca theologia* se trouve précisément dans sa traduction du *Pimandre*, ouvrage attribué à Hermès Trismégiste car le *corpus* de la *prisca theologia* traduit par Ficin, outre les textes des *Oracles Chaldaïques*, les *Hymnes orphiques*, les *Vers d'or* de Pythagore et l'*Asclepius*, comprend aussi le *Pimandre* d'Hermès Trismégiste. Tenue traditionnellement pour une révélation essentielle et secrète, issue des textes des anciens sages qui en sont dépositaires, la *prisca theologia* expose de façon allégorique une sagesse commune aux orientaux (Zoroastre, Hermès) et aux philosophes grecs (Orphée, Pythagore, Platon...). En tant que telle, elle est considérée par Ficin comme un moyen efficace de revivifier le christianisme. Il s'agit, en effet, de montrer, à travers elle, comment la Révélation chrétienne était en germes dans les temps les plus reculés. Comment depuis la nuit des temps, le christianisme habitait les hommes et définissait leur humanité. Loin de s'en tenir à une simple mise en parallèle des doctrines ésotérique, platonicienne et chrétienne et de dessiner leurs points de convergence, il s'agit de montrer comment la Révélation chrétienne trouve dans la philosophie antique une figure inaugurale que seul l'avènement de la chrétienté pouvait manifester pleinement. Mais cette rencontre entre théologie païenne et théologie chrétienne, est également l'occasion d'enraciner profondément ce que la foi ne fait qu'affirmer. En faisant converger la philosophie antique avec la foi chrétienne, la démonstration est faite que premièrement cette vérité est éternelle puisqu'elle traverse les civilisations sous des formes temporelles. Elle atteste secondement du progrès que les hommes devaient réaliser pour

¹ M. Allen, « Marsile Ficin, Hermès et le *Corpus Hermeticum* », in A. Faivre et F. Tristan, *Présence d'Hermès Trismégiste*, Paris, 1988, pp. 110-119.

que cette vérité se manifeste. Ainsi la philosophie renaissante a su trouver dans cette continuité une légitimité qui permet à Ficin de transposer la philosophie de Platon en des termes chrétiens. Le postulat d'une vérité unique et constante rend donc possible l'infléchissement de la philosophie platonicienne vers la foi sans contradiction apparente puisque finalement les conditions historiques ou culturelles du platonisme ne sont que des données relatives et particulières de quelque chose d'essentiel. Tout se passe comme si la vérité de la foi n'avait pas d'autres moyens que d'utiliser la forme rationnelle pour se donner aux hommes et attendre le progrès de l'humanité pour être reçue. En ce sens la rationalité est considérée comme une étape, étape propédeutique, vers la foi religieuse.

Cette réconciliation se trouvait déjà à l'œuvre chez les néoplatoniciens qui ont développé l'idée de *theologia poetica*. Ces derniers affirmaient en effet que dans les textes des poètes classiques latins était annoncée l'arrivée du Christ et que l'usage des thèmes païens révélait des significations profondes liées au christianisme. Dans les annotations de l'édition de 1537 des œuvres de Virgile par exemple, Lucas Antonius Junta indique que l'on peut trouver dans les œuvres de Virgile l'idée d'une association entre les dieux païens et le créateur biblique. Ainsi dans le quatrième poème des *Bucoliques*, Virgile célèbre la naissance d'un enfant qui va marquer le début d'un nouvel âge d'or, empli de paix et de prospérité.

« Souris, chaste Lucine, à cet enfant naissant ; avec lui d'abord cessera l'âge de fer, et à la face du monde entier s'élèvera l'âge d'or : déjà règne ton Apollon. Et toi, Pollion, ton consulat ouvrira cette ère glorieuse, et tu verras ces grands mois commencer leur cours. Par toi seront effacées, s'il en reste encore, les traces de nos crimes, et la terre sera pour jamais délivrée de sa trop longue épouvante. »

et

« Cet enfant jouira de la vie des dieux ; il verra les héros mêlés aux dieux ; lui-même il sera vu dans leur troupe immortelle, et il régira l'univers, pacifié par les vertus de son père. »¹

Le nom métaphorique attribué à l'enfant, donne à ce dernier une dimension divine qui s'explique dans l'écho que Plotin en propose dans les *Ennéades*. En effet, Plotin attribue une certaine étymologie au nom d'Apollon. D'après lui il signifie, conformément à ce que les pythagoriciens affirmaient, l'absence de pluralité. Apollon serait donc composé d'un *α* privatif et de πολλοί qui signifie plusieurs. Si cette étymologie n'est pas confirmée par le *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de Pierre Chantraine, elle a au moins le mérite de mettre en évidence la façon dont les néoplatoniciens attribuaient au mot un sens plus profond que le sens linguistique et assignaient une vérité métaphysique au symbole de l'Antiquité. En d'autres termes, du point de vue de Plotin, le nom d'Apollon exprime la façon la plus adéquate possible de dire le divin et ce mot demeure supérieur à la désignation de l'Un, qui en somme n'est utilisé qu'en raison de sa synonymie avec la simplicité.

« Ce nom d'Un ne contient peut-être rien que la négation du multiple ; les pythagoriciens le désignaient symboliquement entre eux par *Apollon*, qui est la négation de la pluralité. »²

Il semble donc que l'emploi des connaissances gréco-romaines dans une perspective chrétienne ne soit pas un fait nouveau à la Renaissance. Fidèle à cette idée de révélation à l'œuvre dans les textes de l'Antiquité, Ficin reprend ce que la tradition a déjà transmis. L'autorité des livres d'Hermès Trismégiste étant établie dès les premiers siècles de l'Église puisque les docteurs chrétiens le considéraient déjà comme un révélateur inspiré, Ficin le place en tête de sa chaîne d'or comme une évidence. Mais de façon plus essentielle, l'intérêt pour ce *corpus* de textes atteste du souci permanent

¹ Virgile, *Eglogue* 4, 10 et 4, 15 : « casta faue Lucina; tuus iam regnat Apollo. Teque adeo decus hoc aeuu, te consule, inibit, Pollio, et incipient magni procedere menses; te duce, si qua manent sceleris uestigia nostri, inrita perpetua soluent formidine terras. » et « ille deum uitam accipiet diuisque uidebit permixtos heroas et ipse uidebitur illis pacatumque reget patriis uirtutibus orbem. ».

² Plotin, *Ennéade* V, 5, 6.

d'ancrer le dogme chrétien dans la plus lointaine origine et de montrer comment une doctrine païenne porte déjà en elle le christianisme en y préfigurant les principales vérités. Le réseau de correspondances établit des ressemblances à partir desquelles la foi chrétienne acquiert son autorité. Les falsifications ont été bien sûr courantes mais au-delà de ces arrangements avec l'histoire, ce qui nous apparaît intéressant réside dans les mécanismes de légitimation qu'une foi nouvelle met en place pour y trouver un fondement. Hermès est, effectivement, présenté comme un être à la fois humain et divin qui semble ne pas avoir vraiment existé en tant qu'auteur spécifique. Il s'agit plutôt d'un personnage mythique derrière lequel la sagesse des prêtres égyptiens et la philosophie grecque a pu fusionner. Louis Ménard dans la préface à son *Étude sur l'origine des livres hermétiques*¹ qui présente sa traduction des textes d'Hermès Trismégiste, établit en effet ce double lien. Toute civilisation construit des relations entre ce qui relève du religieux et du domaine philosophique de telle sorte que finalement il semble y avoir à travers les âges et les peuples une sorte de parenté et d'uniformité. La religion égyptienne sous sa forme la plus mythologique s'est donc nourrie des doctrines de la philosophie grecque et a produit des textes tels que ceux du *corpus hermeticum*. De la même façon l'avènement de la chrétienté a constitué un changement dans les mœurs et les croyances de l'occident et a dû emprunter les symboles et la culture des religions qui l'ont précédée. Ainsi dans les livres hermétiques, le fait que l'initiateur ait un caractère sacerdotal, par exemple, a fourni une occasion pour les Pères chrétiens d'affirmer le caractère sacré d'une philosophie que seuls l'intelligence et Dieu peuvent révéler. Jamblique affirme en ce sens :

« Hermès, qui préside à la parole est, selon l'ancienne tradition, commun à tous les prêtres ; c'est lui qui conduit à la science vraie ; il est un dans tous. C'est pourquoi nos ancêtres lui attribuaient toutes les découvertes et mettaient leurs œuvres sous le nom d'Hermès. »²

Effectivement le corpus hermétique est constitué d'une prodigieuse quantité de livres ou de discours ; selon Jamblique, il y en aurait eu vingt mille. Cependant malgré la pluralité des sources, il semble que nous

¹ Hermès Trismégiste, *Corpus hermeticum*, traduction complète précédée d'une étude sur l'origine des livres hermétiques par L. Ménard, Paris, 1866, pp. XXXV sqq.

² Jamblique, *Les Mystères d'Égypte*, Paris, 1966.

puissions dégager une pensée constante dans laquelle Dieu est envisagé comme un principe transcendant tout l'être.

La traduction des quatorze opuscules grecs du *Pimandre* réalisée par Ficin reprend à son compte cet héritage théologique. La parution du *Pimandre* en latin eut lieu le 18 décembre 1471 sous le titre suivant : *Pimander, seu de potestate et sapientia Dei (Pimandre, ou de la puissance et de la sagesse de Dieu)*. Francesco Rolandello, magistrat trévisan, prit l'initiative d'éditer l'ouvrage sans l'avis de Marsile Ficin. Cependant le succès de la traduction ficinienne fut tel qu'il permit la diffusion des textes théologiques d'Hermès Trismégiste qui bénéficia d'une version italienne faite par Tommaso Benci.

L'engouement pour la philosophie hermétique répondait en fait à plusieurs besoins caractéristiques du *Quattrocento*. L'exclamation de l'*Asclépius* célébrant la grandeur de l'homme résume clairement l'aspiration de ce siècle pour lequel il était urgent de revaloriser l'homme. En faisant de l'humanité la chose la plus admirable au monde, les textes d'Hermès Trismégiste offraient un nouveau cadre conceptuel pour penser la réalité. En consignait la théologie égyptienne dans une antériorité originelle, Ficin a su, par conséquent donner à l'œuvre d'Hermès, la valeur et la fonction d'une véritable tradition et ce faisant, il y a établi le moyen d'assurer la vérité hermétique. Comme de nombreux humanistes de la Renaissance, Ficin identifie, en effet, légitimité à ancienneté et contribue à bâtir une harmonie dont toute la ressource tient à l'idée d'une tradition transmise au fil du temps par la voix des auteurs anciens. Ici la tradition hermétique que Ficin reprend une fois de plus à son compte, montre comment le *Quattrocento* fut un siècle traversé par une crise intellectuelle importante. Entre le refus d'une connaissance considérée comme dépassée et un présent en inadéquation avec lui-même, la tradition est là pour organiser ce qui semble être une contradiction indépassable. Il était donc important de traduire et de faire circuler des textes capables de remplir cette fonction. L'hermétisme offrait cette dimension intellectuelle dans laquelle les origines historiques étaient oubliées et se présentaient comme intemporelles. Il ouvrait donc une nouvelle ère au sein de laquelle la contemporanéité pouvait se penser elle-même tout en gardant la spontanéité de son élan. Bertrand Schefer confirme

cette fascination du primordial dans l'avant-propos consacré au livre d'Eugenio Garin sur l'hermétisme à la Renaissance :

« Le climat culturel était assurément très favorable : la fascination pour l'Égypte ancienne, le halo de mystère, l'idée d'une très ancienne révélation et, enfin, les thèmes magiques, un climat d'attente et la place privilégiée accordée à l'homme. »¹

Dès lors, la *prisca theologia* qui se présente comme une seule et unique école de pensée dont la cohérence propre se conserve tout en se renouvelant trouve son développement dans les grands systèmes de Platon, Plotin, Proclus ou Jamblique et son accomplissement dans l'œuvre de Marsile Ficin. En fondant dans l'ancienneté la véracité théologique sous forme de révélation à l'œuvre dans la philosophie, Marsile Ficin consacre donc Hermès Trismégiste comme le plus ancien de tous les théologiens. C'est en ce sens qu'il prétend trouver l'origine des initiations orphiques, de la philosophie de Pythagore et de celle de Platon.

« Dans la perspective ficinienne, la très ancienne théologie, la *prisca theologia*, consignée dans des textes précis comme les hymnes d'Orphée, les sentences pythagoriciennes et les Oracles chaldaïques, s'était ensuite développée dans les grands systèmes de Platon, Plotin, Proclus, Jamblique et les autres. »²

Ficin donne donc dans la préface du *Pimandre*, une première liste de ces théologiens anciens qui commence historiquement avec Mercure et s'achève avec Platon.

« Il est considéré comme le premier des auteurs de théologie ; le second Orphée lui succéda parmi les théologiens de l'Antiquité : Aglaophème qui avait été instruit des mystères d'Orphée, eut comme successeur en théologie Pythagore, dont Philolaos fut le disciple, le maître de notre divin Platon. Par conséquent il y a bien une *prisca theologia*...qui trouve son origine en Mercure et culmine en notre divin Platon. »³

¹ Eugenio Garin, *Hermétisme et Renaissance*, Paris, 2001, p. 13.

² *Ibid*, p. 17.

³ M. Ficin, *Opera omnia*, II, p. 1836.

Cependant si Hermès tient la première place de cette chaîne dans la présentation de la traduction d'Hermès Trismégiste en 1463, la rédaction du *Commentaire sur le Philèbe* en 1469 donne la primauté à Zoroastre. Ce changement est confirmé par la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes* puisque Ficin au livre XVII, chapitre I, déclare, quand il aborde la question de la condition de l'âme avant et après son incorporation, que :

« Sur ces problèmes qui appartiennent à la théologie, six grands théologiens autrefois tombèrent d'accord. Le premier, dit-on, fut Zoroastre, chef des Mages ; le second Hermès Trismégiste, prince des prêtres Egyptiens ; à Hermès succéda Orphée ; aux mystères d'Orphée fut initié Aglaophème ; à Aglaophème succéda en théologie Pythagore, à Pythagore Platon qui referma, développa, illustra dans ses écrits toute leur science. »¹

La première raison de ce changement est, croyons-nous, dans cette parenthèse que constitue l'écriture des textes proprement théologiques auxquels se consacre Ficin et qui interrompt la traduction des dialogues de Platon. Ficin traverse une crise spirituelle dans laquelle il cherche, hésite et s'interroge. Il nous semble donc que dans cette situation, les changements de doctrine attestent non pas d'erreurs mais plutôt du mouvement de la pensée, de sa progression et de sa créativité. Mais de façon plus essentielle, ces changements sont aussi les signes du rapport de Ficin aux connaissances de son temps car l'origine de cette nouvelle attribution de Zoroastre en tête des *prisci theologi* se trouve dans *Oracles chaldaïques*². C'est le philosophe byzantin, Georges Gémiste dit Pléthon qui a attribué à Zoroastre des *Oracles* dits *chaldaïques*. Marsile Ficin qui a probablement rencontré Pléthon chez Cosme de Médicis et qui traduit les *Oracles chaldaïques* en latin suit la

¹ M. Ficin, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, livre XVII, chapitre I : « In rebus his quae ad theologiam perinent, sex olim summi theologi consenserunt, quorum primus fuisse traditur Zoroaster, Magorum caput, secundus Mercurius Trismegitus, princeps sacerdotum Aegyptiorum. Mercurio successit Orpheus. Orphei sacris initiatus fuit Aglaophemus. Aglaophemo successit in theologia Pythagoras, Pythagorae Plato, qui universam eorum sapientiam suis Litteris comprehendit, auxit, illustravit. ».

² Cf. I. Klutstein, *Marsilio Ficino et la théologie ancienne*. Oracles chaldaïques – Hymnes orphiques – Hymnes de Proclus, Firenze, 1987, pp. 3-18, pour l'histoire de la traduction du texte des *Oracles chaldaïques* et de leur attribution controversée à Zoroastre.

prééminence que Pléthon donne à Zoroastre sur tous les autres théologiens¹. Brigitte Tambrun² a su montrer comment Pléthon a utilisé la doctrine platonicienne pour restaurer politiquement et reconquérir les territoires de l'Empire byzantin, alors en ruine. Or pour Pléthon, la restauration des États et de leurs institutions repose sur la validité de principes philosophiques.

« Le salut des Cités ne peut leur venir que d'une bonne constitution. Notre constitution, il nous faut la restaurer par de bonnes lois et avec les meilleurs dirigeants possibles. »³

Le modèle politique que Pléthon propose dans son *Traité des lois* manifeste le souci de restituer l'autorité politique en garantissant le respect du monarque et de ses intermédiaires administratifs pour qu'il y ait transmission et délégation du pouvoir impérial jusque dans les plus petites provinces. Pléthon continue de raisonner selon un modèle byzantin mais il l'amende de l'idée platonicienne, développée dans le *livre II* de la *République*, de la spécialisation des classes qui composent la cité selon une répartition organisée des tâches. Le chef de la cité, le *basileus*, dirige une organisation hiérarchique à partir de laquelle se distinguent deux dimensions, celle des producteurs et des régisseurs des domaines et celle des gardiens et de l'administration. Il s'agit donc pour Gémiste de trouver le moyen de restaurer un ordre hiérarchique à partir duquel le politique est désormais pensé dans une certaine stabilité. Cette hiérarchie est envisagée selon un cadre fondamental, fondé à la fois sur une essence et dans le déploiement même d'une généalogie. L'organisation de la cité obéit à un principe unique, semblable à l'idée platonicienne de l'Un-Bien, duquel émanent des genres. Il faut donc penser la monarchie comme un centre rayonnant d'où émane un certain nombre d'individus relayant le pouvoir et le diffusant comme le monothéisme fait de Dieu un centre qui rayonne. Pléthon dans son *Traité des lois*, chap. 1 à 3, se demande, en effet, par quelle ruse le monothéisme a réussi à s'imposer au monde grec. En retrouvant le moment inaugural où la croyance en un seul Dieu s'est substituée au

¹ Ficin possédait un manuscrit des œuvres du philosophe byzantin et il le cite à plusieurs reprises dans sa *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, livre III et IV ainsi que dans la préface de sa traduction des *Ennéades* de Plotin. Il lui reconnaît donc une autorité et a dû s'y fier.

² B. Tambrun, *Pléthon. Le retour de Platon*, Paris, 2006.

³ Pléthon, *Mémoire pour Théodore*, pp. 117-118.

polythéisme, Pléthon pense avoir les moyens de justifier son système politique. En se tournant vers les Pères apologistes il comprend comment les Grecs ont été convertis. Un certain nombre de récits¹ relate la recherche du bonheur commune aux hommes et la manière selon laquelle l'évangélisation a répondu à cette quête par Moïse et les Prophètes qui ont annoncé la venue du Christ dont les Oracles ont été conservés dont un mage, Zoroastre, est l'auteur. Pléthon prend alors pour modèle Justin et Lucien et construit le début du *Traité des lois* en choisissant Zoroastre et ses disciples pour guides et ajoute qu'on en a conservé les Oracles. Pléthon développe alors son propos par rapport à Zoroastre². De même que les Pères de l'Église se sont évertués à prouver aux Grecs que Moïse est le premier législateur de l'humanité, que toute la philosophie grecque est un plagiat de la philosophie de Moïse, thèse de Clément d'Alexandrie et d'Eusèbe dont Ficin connaissait d'ailleurs les textes, Pléthon s'évertue à démontrer de son côté que Pythagore, Platon et la philosophie grecque en général ont été rattachés artificiellement au monothéisme. Les Pères de l'Église ont effectivement élaboré des chronologies comparées pour déterminer la date de Moïse par rapport à la Guerre de Troie et donc par rapport à Homère. Justin situe par exemple Moïse 5000 ans avant la naissance du Christ sans fournir de preuve, tandis qu'Eusèbe situe Moïse 400 ou 800 ans avant la Guerre de Troie. De plus, les

¹ Cf. Justin, *Dialogue avec Tryphon*, Prologue, qui développe des récits autobiographiques dans lesquels il relate sa jeunesse et sa quête éperdue du bonheur. Pour donner du sens à sa vie il cherche un guide et fréquente les différentes écoles philosophiques. Mais il est toujours déçu en raison des contradictions internes propres à ces doctrines. Un jour pourtant il fait une rencontre providentielle, un vieil homme qui lui dispense le véritable enseignement. Dans le même esprit, Lucien de Samosate, développe vers 159, des arguments comparables dans un récit aux accents satyriques, le *Ménippe*. Le héros est comme chez Justin à la recherche du bonheur et se voit confronté à la question des moyens d'y parvenir. Le désaccord règne en matière de philosophie. Avec humour, Lucien met en scène l'incapacité et la stérilité des écoles philosophiques, perpétuellement en contradiction sur les questions morales. Ménippe décide alors de s'en remettre à un guide, un mage disciple de Zoroastre.

² Fondateur de l'ancienne religion perse, ce dernier semble avoir vécu au VI^e siècle avant notre ère. Platon dans le *Premier Alcibiade*, 122 a nous apprend que les enfants des Perses sont confiés à quatre maîtres dont le plus sage leur enseigne la magie. Platon attribuant la paternité de la science des mages à Zoroastre prouve combien les Grecs étaient sensibles à la religion des Perses, religion naturelle, dénuée de temples, d'idoles ou d'autels, dont la morale était simple et raisonnable. Zoroastre fut donc considéré comme le premier sage des Perses de la même manière que Moïse fut le premier sage des Hébreux.

Pères de l'Église ont fait de l'élaboration écrite des lois le critère de l'apparition de la civilisation. Pour la Patristique, Platon et Pythagore sont les héritiers spirituels de Moïse. Pour donner du poids à sa critique et montrer les erreurs commises en faveur du monothéisme, Pléthon doit donc démontrer que la philosophie grecque se rattache à la tradition de Zoroastre. Pour cela il s'agit d'attester que Zoroastre est plus ancien que Moïse et que les *Oracles* proposent une doctrine polythéiste qui admet une hiérarchie entre une multitude d'êtres divins. En réalité c'est Plutarque qui fournit à Pléthon la date de Zoroastre :

« Zoroastre est quelqu'un d'ancien au point que l'on raconte qu'il est antérieur de cinq mille ans à la guerre de Troie. »¹

Autant dire que cette datation le place 704 ans avant la création du monde par le Dieu chrétien ! Cette antériorité absolue est assurément volontaire et Pléthon reprend cette date à la fin du *Traité des lois* pour donner à Zoroastre une ancienneté radicale. En ce qui concerne les *Oracles* des mages disciples de Zoroastre, il nous faut prendre en compte l'influence qu'Elisha, le maître oriental de Pléthon, exerça sur son élève. Bien que juif, Elisha était païen et disciple d'un platonicien de Perse, Sohrawardî. Ce dernier considérait Zoroastre et ses mages comme des autorités anciennes en matière de théologie. Sa philosophie était une philosophie de la lumière orientale² dont les écrits sont des signes indiquant l'existence d'une vérité uniquement accessible par la voie de l'analogie. Pour Pléthon il est évident que ces enseignements sous forme symbolique sont les *Oracles chaldaïques* car il y reconnaît en vertu de certaines similitudes les indices d'une

¹ Plutarque, *Isis et Osiris*, 369 d.

² Ainsi dans le *Livre de la sagesse orientale*, Prologue 4, Sohrawardî pose comme un principe métaphysique, la lumière, dont les anciens sages de la Perse puis les anciens sages grecs ont fait l'expérience : « Pour tout ce dont je vais traiter concernant la connaissance des pures Lumières... me sont en aide tous ceux qui ont cheminé sur le chemin de Dieu. Cette Connaissance, ce fut en effet l'expérience intime de Platon, l'Imâm et le chef de file de la Sagesse. Ainsi en avait-il été en des temps plus anciens, depuis Hermès, le père des Sages théosophes, jusqu'à l'époque de Platon lui-même, pour d'autres théosophes éminents, piliers de la Sagesse, tel qu'Empédocle, Pythagore et quelques autres encore. Or les doctrines des Anciens Sages se présentaient sous forme de symboles... Or, c'est précisément sur le symbole qu'était fondée la doctrine orientale concernant la Lumière et les Ténèbres, doctrine qui constitua l'enseignement propre aux Sages de l'ancienne Perse ».

communauté de doctrine. Bien que l'on date habituellement les *Oracles* de l'époque de Marc-Aurèle c'est-à-dire le II^{ème} siècle après J.-C, l'influence de l'enseignement d'Elisha a encouragé Pléthon à faire des *Oracles* des textes très anciens et distincts des chaldéens. En vertu de certaines convergences, il rattache donc les *Oracles* de la tradition à ceux des disciples de Zoroastre. En effet la doctrine des mages et celle des *Oracles chaldaïques* partagent le même symbolisme de la lumière et du feu, thème omniprésent dans les *Oracles* conservés par Michel Psellos¹ et restaurés par Pléthon. On y trouve, en effet écrit des affirmations telles que :

« Il faut t'empressez vers la lumière, et vers les rayons du Père, d'où l'âme t'a été envoyée revêtue d'un intellect multiple. »

« Que l'âme étant un feu lumineux par la puissance du Père, demeure immortelle... »

« Si tu entends un intellect de feu vers l'œuvre de piété, tu sauveras également le corps fluent. »²

Pléthon persuadé d'avoir retrouvé les *Oracles* de Zoroastre, ôte le qualificatif impropre de « chaldaïques » et les nomme désormais « Oracles magiques des mages disciples de Zoroastre ». À travers cette nouvelle désignation, Pléthon insiste sur le caractère magique des écrits en tant que révélations philosophiques divines que les mages ont su recueillir. La seconde transformation que Georges Gémiste opère consiste à purifier le texte des scories chaldaïques et même chrétiennes. Cette opération sera

¹ Michel Psellos est un philosophe byzantin, né en 1018 et mort en 1078. Il constitue une des premières tentatives construites de conciliation du christianisme avec les philosophies platonicienne et néoplatonicienne. Sa pensée tient d'une part à sa volonté de s'inscrire dans la continuité d'une double tradition, la philosophie grecque et l'interprétation que les Pères de l'Eglise en ont donnée, tout en s'efforçant de construire un système philosophique qui lui soit propre. Voir à cet égard la thèse de doctorat d'Isabella Schwaderer : « *Le De omnifaria doctrina* de Michel Psellus » dans laquelle est mise en lumière la part des influences ainsi que l'originalité de la pensée de Psellos. Il est à noter à cet égard que la démarche de Ficin s'inscrit dans la même dynamique, ce qui laisse à penser que toute philosophie n'est jamais absolument inaugurale mais se construit sur un réinvestissement culturel. Les sources et influences importent tout autant que l'intention qui sous-tend l'élaboration conceptuelle.

² *Collection pléthonienne des Oracles*, oracle 7, 12 et 17.

l'objet central de l'explication que Ficin fournira dans son *Commentaire des Oracles*.

Ces circonstances étaient connues de Marsile Ficin et on peut donc se demander pourquoi il a donné à Zoroastre cette place éminente dans la liste des théologiens anciens. Ficin possédait la collection des *Oracles* d'après Pléthon mais il savait aussi que Michel Psellos avait qualifié les Oracles d'*Oracles chaldaïques*. Dans la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, Ficin cite d'ailleurs Proclus :

« Que le monde soit ordonné par la raison et par la volonté divine, les Oracles des Chaldéens, que rapporte Proclus, le prouvent de la façon suivante : ... »¹

Pourquoi accepter cette confusion tout en étant conscient de l'erreur ou de l'abus de Pléthon ? Le sermon sur l'*Étoile qui a guidé les mages auprès du Christ, le roi nouveau-né d'Israël* »², nous donne une explication. Ficin affirme que les mages de Zoroastre ont tous vu en Jésus, le nouveau roi d'Israël, alors que les Juifs disciples de Moïse n'ont pas tous reconnu le fils de Dieu. En conséquence la véritable sagesse s'origine non pas en Moïse mais provient de la théologie la plus ancienne. L'authenticité de cette origine fait donc des disciples de Zoroastre de vrais sages. Ficin reprend cette idée à Clément d'Alexandrie qui déclare que les maîtres de la philosophie

« furent en Égypte les prophètes, en Assyrie les Chaldéens, en Gaule les Druides, en Bactriane les Samanéens, en pays celte les philosophes de là-bas, en Perse les mages qui par leur magie surent même prédire la naissance du sauveur et furent guidés par une étoile à leur arrivée en terre juive... »³

Pour Marsile, ces mages sont donc à la fois, des sages, des astronomes et astrologues, et aussi des magiciens. Or l'essentiel, c'est qu'ils soient dépositaires d'une doctrine considérée comme la plus antique et la plus fiable. Dans la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, il ne se

¹ M. Ficin, *La Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, XVIII, chapitre I : « ratione voluntateque divina disponi mundum in oraculis Cladaeorum, quae recitat Proculus, iis verbis significatur : ... ».

² M. Ficin, *Opera omnia*, I, pp. 489-491.

³ Clément d'Alexandrie, *Stromate* I, 71, 3-5.

contente pas de citer les *Oracles* de la collection pléthonienne mais il les nourrit du commentaire que Pléthon en a lui-même fait. Quand Ficin reprend le texte de Pléthon, il mêle en toute confiance les *Oracles* et l'apport interprétatif de Gémiste. Or malgré la fausse ancienneté des *Oracles*, ce dernier use de concepts platoniciens et néoplatoniciens quand il procède à son commentaire. Il se réfère entre autres à Proclus et Jamblique, et montre ainsi comment toute la tradition platonicienne est redevable de celle de Zoroastre. Il s'agit en somme de mettre en évidence et de réinvestir un héritage philosophique qui trouve dans la destination actuelle qui en est faite son essence véritable. Ainsi dans *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, il cite abondamment les *Oracles des mages de Zoroastre* non en tant qu'ils sont l'œuvre de Pléthon mais comme source originelle. Il les utilise et les intègre librement, se contentant quelquefois de simplement les recopier et les paraphraser. Par exemple, Ficin utilise la conception du *pneuma* telle que Pléthon l'élabore dans les *Oracles*. Cette doctrine est inspirée de Jamblique qui postule l'existence d'un seul véhicule de l'âme¹. Pléthon reprend donc la conception selon laquelle l'âme rationnelle est étroitement liée à un corps simple et immatériel qui donne à l'âme son immortalité.

« [L'âme] est toujours unie à un corps éthéré, tel son véhicule, et elle le rend lui aussi co-immortel par leur contact immédiat ; or un tel véhicule qui est le sien, n'est pas en lui-même inanimé, mais il est lui aussi animé, par l'autre forme d'âme, celle qui est irrationnelle (que les sages appellent *image* de l'âme rationnelle) »²

En refusant d'introduire la composition dans le *pneuma*, Pléthon est en mesure de garantir à l'âme son immortalité. Ce *pneuma*, élément très subtil, consiste en un corps fabriqué par le démiurge. Cette conception réussit donc,

¹ La théorie du *pneuma* en tant qu'il est le véhicule de l'âme appartient à la philosophie néoplatonicienne et est une élaboration post-plotinienne. Voir l'histoire de la notion que Gérard Verbeke en a fait in *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, Paris, 1945. Si la notion de *pneuma* signifie au IV^e siècle avant J-C, une réalité matérielle, elle évolue d'un point de vue philosophique, pour désigner la spiritualité des êtres les plus immatériels. Le *pneuma* se caractérise dès lors comme un élément central du système émaniste dans lequel la réalité est expliquée et comprise toute entière selon un principe unique. La notion de *pneuma* remplit alors la fonction d'un corps intermédiaire qui unit les êtres immatériels au monde matériel.

² Pléthon, *Commentaire sur l'Oracle 14*.

en vertu de sa cohérence, à faire des *Oracles* la référence absolue. Ficin s'y référera dans la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes* en y intégrant certains aspects du commentaire de Pléthon. Il affirme que d'après Alexandre d'Aphrodise et conformément à Pléthon :

« Le créateur de l'univers n'a pas voulu unir sans un intermédiaire adéquat les âmes divines et célestes des hommes et des corps terrestres. Cet intermédiaire, comme les platoniciens, il le nomme esprit (*spiritus*) ou véhicule (*vehiculum*).¹.

Même si la théorie du *pneuma* est plus complexe chez Marsile Ficin, ce dernier reprend toute l'exégèse de l'oracle 14 en y mêlant ses propres remarques. Malgré les différences notables qui permettent à Marsile Ficin de développer ses propres présupposés et ses propres intérêts, la référence aux *Oracles* et au *Commentaire* de Pléthon offre la possibilité d'étayer des théories néoplatoniciennes. Il s'agit pour lui d'accéder à la source la plus ancienne de la sagesse et de s'en servir comme caution et fondement de sa propre doctrine. Finalement le changement opéré par Ficin dans l'ordre des filiations n'est pas motivé par le souci de l'authenticité des témoignages mais par la volonté de légitimer une vérité dont il a charge de mettre en lumière. La *prisca theologia* est pour lui le moyen de rapporter les parentés mythiques mises à disposition par la tradition sans pour autant se prononcer sur leur fiabilité.

Ficin, en philosophe, use du mythe comme le ferait finalement Platon c'est-à-dire en manifestant ce qu'il y a d'immémorial dans les origines. La problématique de la *prisca theologia* montre, en fin de compte, comment les textes de Ficin se nourrissent et réinvestissent les sources, comment l'établissement des origines et le respect de la tradition garantissent, chez Ficin, un fondement à une conceptualisation nouvelle qui puisse répondre aux inquiétudes et angoisses de ses contemporains.

¹ M. Ficin, *La théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, livre XV, chapitre I : « Atque iterum ait noluisse mundi opificem divinos caelestesque hominum animos corporibus terrenis absque congruo quodam medio colligare. Medium vero eiusmodi spiritum vehiculumque Platoniorum more cognominat. ».

2. 1. 2. Source, tradition et autorité. – Un exemple : le traitement du « mythe de Narcisse » dans le *De amore* de Marsile Ficin

Pour traiter de la question des sources et de la place accordée à la tradition, pour expliciter la façon dont Ficin procède pour utiliser des textes classiques et donner autorité à son interprétation, pour mettre en scène la production conceptuelle de Ficin, nous avons choisi de donner une analyse d'un cas particulier et spécifique de traitement des sources par Ficin. Si nous avons choisi ce cas c'est, comme nous le verrons, qu'il est plus qu'un exemple. Il illustre l'effort à la fois philologique, interprétatif et philosophique de notre auteur au sein d'une démarche humaniste qui, comme nous l'avons exposé précédemment, aspire à restituer une pensée antique tout en y trouvant les germes d'une conception nouvelle mais non contradictoire avec les principes de la pensée chrétienne occidentale. Nous avons donc choisi d'examiner dans le texte du *Commentarium in Conuiuium Platonis* l'interprétation du mythe de Narcisse que Marsile Ficin en donne au VI^e discours. Nous en donnons ici le texte :

« De là le sort si cruel de Narcisse chez Orphée. De là le malheur déplorable des hommes. Narcisse adolescent, c'est-à-dire l'âme de l'homme imprudent et inexpérimenté. Ne regarde pas son visage, elle ne prête aucune attention à sa propre substance et à sa propre vertu. Mais il poursuit dans l'eau son ombre et tâche de la saisir, c'est-à-dire qu'elle admire dans le corps éphémère et semblable à l'eau qui s'écoule une beauté qui n'est que l'ombre de la sienne. Il déserte sa propre figure, tandis que l'ombre lui échappe toujours, puisque l'âme en s'attachant au corps se néglige, sans être rassasiée par l'usage du corps. En effet, ce n'est pas le corps lui-même qu'elle désire mais sa propre beauté qu'elle convoite, séduite comme Narcisse par la beauté corporelle qui n'est que le reflet de cette beauté. Mais comme elle ne s'en rend pas compte, tout en désirant une chose elle en poursuit une autre et se trouve incapable de combler son désir. C'est pourquoi fondant en larmes il se consume, c'est-à-dire que l'âme, placée ainsi hors d'elle-même et tombée dans le corps, est tourmentée par des passions funestes et, souillée par les ordures du corps, meurt en quelque sorte, puisqu'elle semble être désormais plus un corps qu'une âme. C'est pour qu'il

échappe à une telle mort que Diotime a ramené Socrate du corps à l'âme, de celle-ci à l'Ange et de ce dernier à Dieu. »¹

Le mythe de Narcisse, célèbre illustration de l'amour de soi exclusif et poussé jusqu'à la dernière extrémité, a été donné dans de nombreuses versions et a bénéficié d'interprétations, de remaniements et d'usages aussi variés qu'opposés dont Ficin hérite. En dépit de cette diversité d'interprétations, le mythe de Narcisse a néanmoins toujours eu un centre de gravité unique : la fascination pour une beauté inaccessible, un amour idéalement réciproque et une négation totale de l'altérité. L'histoire de Narcisse raconte fondamentalement et mieux que tout autre la tragédie et l'ambivalence des sentiments amoureux, toujours en équilibre et toujours menacés de se perdre dans une recherche de l'absolu, qui par ailleurs constitue la dynamique même de l'amour.

Cette tension sur laquelle se tient l'amour humain est présente dans le *Commentarium in Conuiuium Platonis* de Marsile Ficin qui développe, à partir d'une lecture du *Banquet* de Platon, une thématique platonicienne de l'amour devenant progressivement absolu et divin. C'est précisément au sein de cette démarche qu'apparaît l'occurrence la plus explicite du mythe de Narcisse. Du point de vue philosophique, l'insertion de ce mythe dans le commentaire ficinien n'a rien d'étonnant et se justifie parfaitement en raison de la parenté thématique et conceptuelle qui existe entre l'analyse du discours de Diotime et l'interprétation du mythe par Ficin. Cependant un examen plus précis de l'économie du texte révèle que l'utilisation que notre

¹ M. Ficin, *Commentarium in Conuiuium Platonis*, VI-XVII, Paris, 2002 : « Hinc crudelissimum illud apud Orpheum Narcissi fatum. Hinc hominem miseranda calamitas. Narcissus quidem adolescens id est, temerarii et imperiti hominis animus. Sui uultum non aspicit, propriam sui substantiam et uirtutem nequaquam animaduertit. Sed eius umbram in aqua prosequitur et amplecti conatur, id est, pulchritudinem in fragili corpore et instar aque fluenti, que ipsius animi umbra est, ammiratur. Suam quidem figuram deserit. Umbram numquam assequitur. Quoniam animus corpus sectando se negligit et usu corporis non impletur. Non enim ipsum appetit corpus sed sui ipsius spetiem a corporali forma, que spetiei sue imago est, illectus, quemadmodum Narcissus, affectat. Cumque id minime aduertat, dum aliud quidem cupit, aliud sequitur, desiderium suum explere non potest. Ideo in lachrimas resolutus consumitur, id est, animus ita extra se positus et delapsus in corpus, perniciosis perturbationibus cruciatur corporisque infectus sordibus quasi moritur, cum iam corpus esse potius quam animus uideatur. Quam utique mortem ut Socrates deuitaret, Diotima ipsum a corpore ad animum, ab hoc in angelum, ab eo reduxit in deum. ».

philosophe en fait est à la fois surprenante et inattendue : en effet, d'une part Platon dans le *Banquet* ne fait aucunement référence à la légende de Narcisse et d'autre part il ne développe aucune conception anti-narcissique de l'amour.

L'étude des autres œuvres ficiniennes atteste par ailleurs un autre fait étonnant : comme on le sait, Plotin a fait plusieurs fois allusion au mythe de Narcisse dans l'élaboration de sa conception du beau¹. Ficin, qui a procédé au commentaire des *Ennéades*, passe cependant sous silence cette référence et la soustrait de son interprétation. Dès lors l'étude du mythe de Narcisse chez Ficin révèle un déséquilibre et un déplacement des significations qui nous interrogent. Comment comprendre en effet que le mythe de Narcisse intervienne là où il ne devrait pas être et soit absent là où il serait logique de l'y trouver ? En d'autres termes quelle fonction Ficin attribue-t-il à ce mythe et quelle signification lui accorde-t-il ?

Afin de répondre à cette double interrogation, il convient de préciser les deux points distincts et cependant complémentaires : d'une part l'examen de la démarche que Marsile Ficin adopte dans l'utilisation des sources à travers le mythe de Narcisse dans le *De amore* pour montrer que cette démarche, si elle n'est pas incohérente, ne se réduit pas pour autant à un syncrétisme univoque mais constitue plutôt un procédé évoluant selon une voie souterraine qui donne finalement à la pensée de Ficin une richesse conceptuelle nouvelle. D'autre part, l'analyse de la ligne interprétative que Ficin suit dans l'élaboration de sa pensée en nous interrogeant sur la signification qu'il attribue au mythe de Narcisse, puis montrer comment Ficin l'utilise pour élaborer une esthétique fondée sur la symbolique de la réciprocité visuelle à travers laquelle il développe un sensualisme chrétien capable de redonner à l'homme une vraie valeur en accord avec une conception humaniste et chrétienne.

Chez Ficin, la référence la plus manifeste au mythe de Narcisse se trouve donc dans le *Commentarium in Conuiuium Platonis* ou *De amore*, écrit en 1469. Ce texte charnière et représentatif de l'herméneutique ficinienne est un commentaire du *Banquet* de Platon dans lequel notre auteur entend définir l'amour en suivant fidèlement l'ordre platonicien des différents éloges que

¹ Plotin, *Ennéades*, I et V.

les convives d'Agathon ont prononcés en l'honneur d'Éros. Dans le texte de Marsile Ficin, le mythe de Narcisse apparaît au VI^e discours après que Ficin a mis en scène les interventions des différents interlocuteurs selon une méthode qu'il énonce dès le chapitre II du premier discours. Alors que chez Platon les éloges s'opposent et se corrigent mutuellement pour que le *logos* philosophique advienne uniquement dans le discours socratique, Ficin ici choisit au contraire de louer l'amour à travers un enchaînement des éloges, cette continuité garantissant un affinement et une unité conceptuelle à sa doctrine. Notre auteur commence donc par exposer les principes à suivre pour que la démarche panégyrique soit efficace et complète :

« En toutes choses, mes bons amis, tout philosophe de l'école de Platon considère trois points : l'antécédent, le concomitant, le conséquent. Sont-ils bons, il loue l'objet, sont-ils mauvais, il le critique. Par suite le parfait éloge est celui qui remonte à l'origine de l'objet, expose sa forme actuelle, en fait voir les suites et conséquences. Par les antécédents, l'objet se fait louer comme noble, par l'état présent, comme grand, par les conséquents comme utile. De ces trois points on infère donc les trois conclusions de l'éloge : noblesse, grandeur, utilité. »¹

À travers ces principes méthodologiques, Ficin entend donc donner à son commentaire toute la cohérence et la continuité nécessaires à l'élaboration d'une définition de l'amour qui s'établit progressivement et selon un ordre logique et non selon le hasard de l'inspiration rhétorique ou poétique. Éros a donc été célébré comme le plus ancien des dieux, détenteur d'une noblesse dont la beauté constitue le principal moteur, comme un principe d'harmonie universelle que les amants accomplissent dans une pleine et heureuse union. Il est donc heureux, beau et bon. Une fois ces réquisits établis, peut être élaborée, au VI^e discours, une définition complète et adéquate de l'amour que le commentaire des propos de Socrate révèle enfin. Toutefois là où on attendrait de Ficin une ultime démarche fondée sur une conceptualisation

¹ M. Ficin, *Commentarium in Conuiuium Platonis*, I-II, Paris, 2002 : « tri in omni re, o viri optimi, philosophus quisque Platonis imitator considerat. Que rem antecedunt, que comitantur, et que secuntur. Hec si bona sint, rem ipsam Laudat; sin mala, vituperat. Ea igitur perfecta laudatif est, que precedentem rei recenset originem, presentem formam narrat, sequentes ostendit eventus. Ab antecedentibus res queque laudatur ut nobilis, a presentibus ut magna, a sequentibus ut utilis. Quare ex tribus illis tria hec in laudibus concluduntur : nobilitas, magnitudo atque utilitas. ».

rigoureuse, on trouve au contraire une élaboration de la définition de l'amour qui s'appuie plutôt sur les propos de Diotime. Outre la fidélité à l'égard de Platon, Ficin choisit alors de commenter des mythes païens au lieu de procéder par raisonnements philosophiques et par ce biais se réserve la possibilité de conjuguer à travers son interprétation, deux niveaux d'harmonisation : le niveau rationnel qu'il maintient dans l'enchaînement des différents éloges et le niveau irrationnel qu'il établit entre le récit mythologique et l'explication philosophique. Pour garantir la continuité du commentaire, Ficin croise donc des degrés interprétatifs différents, voire opposés, en mettant en évidence leur complémentarité. Si la continuité entre les différents discours est possible, le passage du mythe à l'analyse philosophique est envisageable seulement sous l'angle métaphorique, c'est-à-dire selon un procédé herméneutique, *more platonico*, qui fait advenir une vérité et qui dépasse le clivage opposant le discours scientifique et le récit fabuleux. Dans le *Commentarium in Rempublicam Platonis*, X, [104] et [107], Ficin précise en ce sens le statut de l'allégorie, à propos du mythe d'Er en affirmant que l'allégorie assure un niveau de compréhension supérieur à la vérité historique en raison de sa capacité à révéler des mystères qui, sans elle, resteraient obscurs.

« Et il déclare sans inconséquence qu'Er Pamphylien a ressuscité, lui qui est mort lors d'un combat pour le salut de la patrie pour signifier que ceux qui sont morts pour le bien public sont rappelés à la vraie vie bien qu'un seul parmi plusieurs ait ressuscité à la nôtre. Mais est-ce une histoire ou une fable ? Justin le platonicien et le martyr chrétien veut que ce soit de l'histoire, ce que je ne réfuterais certainement pas. Mais quand Platon donne le nom d'apologie et de fable, il est possible de dire que l'on nomme éventuellement fable l'histoire, chaque fois qu'au-delà des choses qui arrivent, il y a une très vénérable allégorie. Et puisque Platon place les âmes des morts, les lieux et les formes de la justice d'une certaine manière dans le *Phèdre* et d'une autre manière dans le *Gorgias*, différemment dans le *Phédon* et ailleurs dans ce livre, il apparaît clairement que ces choses renferment un sens allégorique qui dépasse la forme des lieux. »¹

¹ M. Ficin, *Commentarium in Rempublicam Platonis*, X : « Neque ab re resurrexisse testatur Herum Pamphilium, pro salute patriae in praelio mortuum, ut significet eos, qui pro publico moriuntur bono ad ueram uitam resurrecturos, quamquam ex multis unus

Le mythe de Narcisse intervient donc dans ce contexte précis à la fin du chapitre XVII du VI^e discours. Ficin l'utilise alors pour illustrer le choix que les âmes font entre la recherche des biens terrestres et celle des biens célestes, et la félicité ou l'infortune qui découlent de ce choix. L'intervention de ce mythe dans le commentaire du discours de Socrate, si elle répond aux exigences interprétatives et conceptuelles de Ficin, s'avère alors inattendue à plusieurs égards : non seulement l'histoire de Narcisse ne figure pas dans le *Banquet* alors que Ficin revendique envers Platon une fidélité dont il fait par ailleurs preuve en général dans les commentaires aux dialogues platoniciens, mais également la thématique anti-narcissique est totalement absente des propos de Socrate puisque l'amour corporel est selon son récit un *medium* efficace pour atteindre la beauté absolue, objet véritable de l'amour parfait. Mais l'étonnement est encore plus grand quand on lit que Marsile Ficin attribue la paternité du mythe de Narcisse à Orphée alors qu'elle revient de toute évidence à Ovide. À partir de ce double constat on serait en droit finalement de suspecter chez notre auteur un manque de précision et de rigueur philologique qui lui permettrait de garantir la rationalité de son commentaire et de compenser l'absence de continuité réelle dans l'enchaînement des éloges et de leurs contenus. En d'autres termes Ficin triche-t-il avec les sources qu'il utilise et fait-il preuve de désinvolture dans son interprétation ? Pourtant si d'un certain point de vue ces interrogations sont parfaitement légitimes, il n'en demeure pas moins que le soupçon d'incompétence demeure insuffisant et facile pour expliquer les déplacements de sens à l'œuvre dans la pensée ficinienne. Ficin connaissait parfaitement, comme tous les humanistes de son temps, le texte d'Ovide¹. Il nous faut dès lors apporter un double éclairage à la démarche de Ficin pour qu'elle conserve son bien-fondé.

resurrexit ad nostram. Sed numquid historia haec est an fabula ? Historiam esse uult Iustinus platonius martyrque christianus, quod equidem non refellam. Ubi uero Plato apologum fabulamque nominat, exponi poterit historiam dici posse fabulam, quotiens ultra res gestas augustiorem habet allegoriam. Quam ob causam Olympiodorus quoque ait Platonem historias et rationes saepe fabulas appelasse. Et quoniam manes et iustitiae loca figurasque aliter in Phaedro, aliter in Gorgia, aliter in Phaedone et hic alibique disponit, perspicue patet, haec praeter loci formam, sensum quoque allegoricum continere. ».

¹ Ovide, *Les Métamorphoses*, tome I, livres I-IV, (1925-1930), Paris, 2007.

Voyons premièrement, l'insertion du mythe de Narcisse dans le commentaire du *Banquet* de Platon. Ficin se sert de la référence à Narcisse comme moyen interprétatif pour pouvoir tout à la fois éclairer le sens allégorique du discours de Diotime et réduire l'écart entre une représentation païenne et une conception chrétienne de l'amour. Le mythe de Narcisse assure en effet la jonction entre deux cultures différentes. Il s'origine d'une part dans une ancienneté antérieure au christianisme et d'autre part il constitue le terrain à partir duquel la pensée chrétienne s'élabore, se prolonge et arrive à Ficin lui-même en se révélant. Par conséquent la légende de Narcisse est considérée ici comme un des vecteurs de la Révélation. C'est en ce sens que l'on doit comprendre l'ajout du mythe de Narcisse dans le commentaire du *Banquet*. La simple lecture suivie du dialogue platonicien doit être dépassée pour faire apparaître des réseaux de significations cachés à partir desquels Ficin dessine une cohérence. Et en effet, les thématiques propres au mythe de Narcisse, si elles ne puisent pas leur origine dans la philosophie platonicienne, possèdent en réalité une origine plus ancienne dans le texte du *Poimandrès* d'Hermès Trismégiste. Au § 14 du texte hermétique est ainsi rapportée l'histoire de l'amour qui naît entre *Natura* et *Anthropos*. Le récit raconte, en effet, qu'*Anthropos* qui, après s'être penché, a vu se refléter son image dans l'eau et son ombre sur la terre, s'est mis à aimer cette forme et à habiter la terre, c'est-à-dire *Natura*.

« Alors l'homme qui avait plein pouvoir sur le monde des êtres mortels et les animaux sans raison se pencha à travers l'armature des sphères, ayant brisé au travers leur enveloppe, et il fit montre à la nature d'en-bas de la belle forme de Dieu. Quand elle l'eut vu qui avait en lui-même la beauté inépuisable et toute l'énergie des gouverneurs jointe à la forme de Dieu, la nature sourit d'amour, car elle avait vu les traits de cette forme merveilleusement belle de l'homme se refléter dans l'eau et l'ombre sur la terre. Pour lui, ayant perçu cette forme à lui semblable présente dans la Nature reflétée dans l'eau, il l'aima et il voulut habiter là. »¹

Notre auteur retrouve ici les éléments fondamentaux qui dans le mythe de Narcisse constituent des jalons incontournables tels que l'idée d'image et de reflet dans l'eau, d'ombre projetée qui manifeste la beauté des formes et

¹ A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, tome IV, Paris, 1945, p. 11.

enfin l'idée de l'amour qui provient de cette vision. Ficin, qui a traduit et commenté le *Poimandrès*, édité en 1471 et qui estime qu'Hermès Trismégiste est l'un des premiers maillons de la chaîne des *prisci theologi*, dont Platon constitue un des derniers éléments, considère que la référence à Narcisse n'est pas hors de propos. De son point de vue, une vérité qui s'enracine dans la plus ancienne des antiquités peut être révélée dans des textes plus récents. Ainsi le mythe de Narcisse, embryonnaire chez Hermès Trismégiste s'accomplit dans la philosophie de Platon que Ficin lui-même révèle et réinvestit dans son commentaire.

Et pareillement, notre auteur trouve dans les *Oracles chaldaïques* une thématique récurrente qui fait penser au mythe de Narcisse bien que ce dernier n'y soit pas explicitement développé. Les *Oracles* sont des écrits que Georges Gémiste Pléthon attribue à Zoroastre lequel occupe comme Hermès une place privilégiée dans la liste des *prisci theologi*. Ces textes en effet ont recours à des expressions relevant du thème du reflet, du flux et de la question du corps qui font écho au texte du *Poimandrès*. Comme pour le corpus hermétique, les *Oracles chaldaïques* appartiennent pour Ficin, qui les traduit également en 1462, à la *prisca theologia* et préfigurent la représentation chrétienne du divin. Il est donc tout naturel pour notre auteur de voir dans ces textes, dans le mythe de Narcisse et dans la philosophie platonicienne une communauté thématique et conceptuelle. L'intérêt de Ficin pour la sagesse égyptienne et les Mages tient donc à la volonté de notre auteur d'unifier des doctrines apparemment différentes en mettant en évidence la vérité qui les traverse. Le lien qui rattache donc Hermès et Zoroastre à Platon et à Narcisse et qui donne toute sa cohérence à la démarche ficinienne réside dans le projet général de faire advenir des significations qui dans l'entreprise d'interprétation et de commentaire que Ficin engage, servent l'élaboration d'une doctrine philosophique. Dès lors l'insertion du mythe de Narcisse dans le *Commentarium in Conuiuium Platonis* trouve une justification et une autorité dans la continuité doctrinale que Ficin met à jour.

En ce qui concerne par ailleurs la seconde difficulté, à savoir l'absence même de la thématique anti-narcissique dans le dialogue de Platon, l'origine même du mythe nous éclaire pour une part. Le récit de Narcisse est au VI^e siècle avant notre ère une légende locale et populaire de Thespies en Boétie.

Il fait partie de la littérature érotique à dominante homosexuelle et il faudra attendre la systématisation d'Ovide au I^{er} siècle avant notre ère pour le considérer comme un mythe à part entière. Histoire mineure et marginale, elle n'appartient donc pas au fond culturel classique de Platon et on comprend dès lors son indifférence à l'égard de cette thématique. Mais, plus fondamentalement, si Platon n'affiche aucun présupposé anti-narcissique dans le *Banquet* c'est peut-être aussi parce qu'il existe chez Socrate une attitude ambiguë à l'égard de la beauté corporelle. Dans son récit de la vie de Socrate, Diogène Laërce fait mention d'une prescription socratique à tonalité narcissique. Diogène en effet rapporte que Socrate donnait aux jeunes gens le conseil d'admirer leur beauté dans une glace et de le faire souvent.

« Il engageait les jeunes gens à se regarder souvent dans le miroir, afin que, s'ils étaient beaux, ils se rendissent dignes de leur beauté, et que, dans le cas contraire, ils fissent oublier leur laideur par la science et la vertu. »¹

Au-delà de l'anecdote et de la question de l'authenticité de l'information donnée par Diogène, on peut facilement imaginer que cette remarque illustre l'amour de Socrate pour la beauté physique des jeunes garçons et le plaisir narcissique que l'on trouve en admirant cette beauté. Tiziano Dorandi² a établi un certain nombre de faits permettant d'affirmer que Ficin connaissait le texte des *Vies et doctrines des philosophes illustres*, puisque non seulement il disposait du manuscrit grec mais aussi de la traduction latine et complète d'Ambrogio Traversari. Notre auteur devait donc connaître cette anecdote qui use de la thématique du miroir, du reflet et de la beauté du corps. Ficin a dans son commentaire pleinement conscience de l'écart qu'il y a entre la philosophie de Platon et la vie de Socrate et l'usage du mythe de Narcisse dans l'interprétation du discours socratique lui permet alors de gommer cet écart et de platoniser Socrate par le biais de l'histoire de Narcisse. Et en effet, le commentaire du mythe de Narcisse se termine par

¹ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres* I, « Socrate et ses disciples », Paris, 1999.

² T. Dorandi, « *Misi ad te Laertium. L'iter ad Diogenem Laertium* di Ambrogio Traversari », in *Ravenna e il Rinascimento. Ravenna e la Romagna crocevia di itinerari culturali tra Umanesimo e Rinascimento*, Bologna, 2017, pp. 15-30.

le rappel de la mise en garde de Diotime par rapport au comportement amoureux de Socrate.

« C'est pour qu'il échappe à une telle mort que Diotime a ramené Socrate du corps à l'âme, de celle-ci à l'Ange et de ce dernier à Dieu. »¹

La prêtresse en effet invite Socrate à se détourner de la beauté des corps pour ne se consacrer qu'à la beauté des âmes, et Ficin ajoute des Anges et de Dieu, et ainsi éviter de se consumer et mourir tel Narcisse. Ce rappel qui résonne dans une double médiation, celle de Socrate qui rapporte les propos de Diotime et celle de Ficin qui commente les propos de Socrate atteste le désir d'harmoniser le platonisme et la vie de Socrate. Le mythe de Narcisse joue ici le rôle d'un intermédiaire permettant de réduire le hiatus entre l'exigence philosophique du platonisme, à savoir le dépassement de l'amour des beaux corps et la réalité historique ou anecdotique de la vie de Socrate, en d'autres termes sa pédérastie. De ce point de vue la thématique anti-narcissique n'est pas entièrement étrangère au *Banquet* de Platon et l'usage que Ficin en fait, se justifie par sa volonté de concilier deux exigences philosophiques différentes.

Dans un deuxième temps il faut examiner la question de la référence que Ficin donne du mythe de Narcisse. Au début du paragraphe consacré à son interprétation, Ficin attribue la paternité du mythe à Orphée.

« De là le sort si cruel de Narcisse chez Orphée. »²

Il passe donc volontairement sous silence la source ovidienne dont il se sert pourtant. Ficin ne pouvait en effet ignorer le texte des *Métamorphoses* puisque, comme l'a montré Jean Seznec³, à la Renaissance, la connaissance de la mythologie se faisait à travers des ouvrages plus récents que les œuvres antiques elles-mêmes. Les *Métamorphoses* d'Ovide était en ce sens l'un des textes latins les plus lus. Ficin les cite d'ailleurs souvent dans ses œuvres et

¹ M. Ficin, *Commentarium in Conuiuium Platonis*, VI-XVII, Paris, 2002 : « Quam utique mortem ut Socrates deuitaret, Diotima ipsum a corpore ad animum, ab hoc in angelum, ab eo reduxit in deum. ».

² *Ibid.* : « Hinc crudelissimum illud apud Orpheum Narcissi fatum. ».

³ J. Seznec, *La Survivance des dieux antiques – Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'Humanisme et dans l'art de la Renaissance*, Paris, 2011, pp. 257-258.

c'est sans surprise que l'analyse des extraits utilisés dans le *De amore* met en évidence qu'il s'agit effectivement du texte d'Ovide et non des versions de Conon ou de Pausanias. De même que dans la version ovidienne, plus complète et plus systématique, l'interprétation de Ficin passe en revue les principales étapes de la triste histoire de Narcisse : l'amour que le jeune homme éprouve à la vue de son propre reflet et de l'image projetée de sa beauté, l'impossibilité de cet amour et la fin tragique de Narcisse qui au lieu de mourir violemment ou par noyade comme dans les autres versions du mythe se consume en larmes, disparaît et laisse à l'endroit où il se tient une fleur jaune et blanche qui porte son nom. Si Ficin change volontairement la référence du mythe qu'il aurait pu d'ailleurs ne pas spécifier, c'est que ce changement répond à une stratégie et à une logique. Ficin relie le mythe de Narcisse à Orphée tout d'abord parce qu'il ne considère pas que cette référence soit contraire à la thématique narcissique. Il existe dans l'orphisme une thématique de la vérité et de l'illusion qui se rattache au culte de Dionysos Zagreus, principale divinité orphique. L'histoire raconte que Dionysos enfant se voit offrir par les Titans des jouets parmi lesquels se trouve un miroir. Trompé par le reflet qu'il y voit sans qu'il ne s'y reconnaisse, Dionysos est capturé par les Titans, puis démembré et dévoré. On comprend dès lors que Ficin rattache Orphée à Narcisse du point de vue de la mythologie sans y voir une incohérence. Mais de façon plus fondamentale, Orphée occupe une place prépondérante dans la pensée de Ficin. Il fait partie de la chaîne d'or des *prisci theologi*, après Zoroastre et Hermès Trismégiste, et est considéré comme un des passeurs de la Révélation. D'un point de vue stratégique, il est par conséquent plus efficace de citer Orphée qu'Ovide parce que rattacher le mythe de Narcisse à Orphée permet de donner au mythe une autorité plus grande en l'enracinant dans une très ancienne antiquité et une dimension religieuse qui dépasse celle du simple récit fictif. Dès lors le mythe de Narcisse, inscrit dans le mouvement de la *prisca theologia* devient le dépositaire d'une vérité que Ficin dévoile par la mise en perspective platonicienne.

Tout se passe donc comme si entre le texte du *Banquet* et l'histoire de Narcisse s'établissait un échange de bons procédés : le mythe instaure une cohérence entre divers degrés de compréhension du platonisme et donne à la doctrine de Ficin une unité ; le texte platonicien apporte au mythe une structure philosophique et conceptuelle. Par conséquent, l'ancrage des

sources dans une ancienneté immémoriale offre à Ficin un argument d'autorité : puisque ces textes ont traversé les âges, c'est qu'ils sont porteurs d'une vérité unique, absolue et divine que seul le travail interprétatif du philosophe platonicien, détenteur de mystères sacrés, est capable de manifester en dépit de la diversité doctrinale et humaine. Et comme cette démarche herméneutique ne se réduit pas à une simple mise en commun des textes qui en vertu de leur différence serait par ailleurs impossible et mènerait à une incompréhension totale, l'interprétation de Ficin s'attache à faire émerger des réseaux de correspondances soutenus par une élaboration conceptuelle. Semblablement à des rhizomes qui courent sous terre et font parfois émerger une plante, le commentaire de Ficin suppose une mise à jour de racines souterraines qui travaillent le texte en profondeur et qui justifient l'irruption de sources qui sans cette cohérence cachée seraient perçues comme contradictoires, maladroites et imprécises.

Une fois démontrée cette cohérence, il convient à présent de traiter du contenu conceptuel du mythe de Narcisse chez Ficin. Schématiquement deux tendances de cette interprétation se dessinent : tout d'abord la destination morale de ce commentaire et ses limites ; ensuite la conceptualisation esthétique qu'il rend possible à travers le thème du reflet et de l'image et qu'un sensualisme chrétien accrédite. La signification éthique du mythe de Narcisse intervient dans le chapitre XVII et fait suite à une analyse des différents degrés du beau. Conformément à la hiérarchie ontologique que Ficin a rappelée dans les chapitres précédents et qui reprend à son compte les différents degrés de la dialectique ascendante chez Platon, le beau, selon une progression continue, est corporel, spirituel, angélique et divin. La beauté étant ce que recherche l'amour, elle représente mieux que tout autre la nature intermédiaire d'Éros et sa dualité, à la fois *kalodaimon* et *kakodaimon*.

« ...l'un étant le *kaladaiimon*, c'est-à-dire le bon démon, et l'autre le *kakodaiimon*, c'est-à-dire le mauvais. En fait tous deux sont bons.... Mais le second est dit mauvais parce que, par l'abus que nous en faisons, bien souvent il nous perturbe et, détournant gravement notre

âme de son bien essentiel, qui consiste dans la contemplation de la vérité, il la fait dévier vers des besognes plus basses. »¹

L'amour désire posséder ce dont il manque et qu'il trouve à des degrés divers de réalité, terrestre, humain ou céleste et il peut donc être de natures différentes, bestiale, humaine ou divine. C'est dans cette perspective que le mythe de Narcisse intervient et joue un rôle moralisateur en dénonçant le danger, les limites et l'insuffisance d'un amour entièrement consacré à la possession des biens terrestres. Ces biens en effet ne peuvent contenter les hommes car ils sont inscrits dans une temporalité qui les rend éphémères, imparfaits et aléatoires. Conformément à ce que les analyses de Louise Vinge² et de Laurence Boulègue³ rappellent, le mythe de Narcisse constitue un motif classique pour illustrer la folie des hommes et leur vanité, ce que Pétrarque avait déjà dénoncé et que Cicéron conforte par sa conception des passions humaines. Ficin s'inscrit dans cette ligne interprétative pour dire que les hommes en vertu de leur condition intermédiaire entre le terrestre et le céleste risquent toujours de se tromper dans la recherche des biens à posséder s'ils se perdent dans la fascination du beau corporel et oublient l'au-delà de cette beauté. Ficin use donc du mythe de Narcisse pour représenter cette illusion et l'impasse d'un amour uniquement tourné vers la beauté physique. Conformément à ce que le commentaire ficinien a établi du mythe des androgynes, à savoir que l'homme, c'est l'âme, la situation de Narcisse devant son reflet correspond à la situation de l'âme qui échoue à dépasser la beauté des corps et à trouver une beauté réelle, la beauté divine, dont elle est par ailleurs dépositaire. Prisonnière de l'attirance qu'elle éprouve à l'égard de la beauté terrestre telle une image de la beauté absolue que lui renverrait

¹ M. Ficin, *Commentarium in Conuiuium Platonis*, VI-VIII, Paris, 2002 : « ... alter Calodemon, id est, bonus demon sit, alter Cacodemon, id est, malus sit demon. Reuera utrique sunt boni, quoniam tam sobolis procreatio quam indagatio ueritatis et honesta censetur. Verum secundus ideo dictus est malus, quia propter abusum nostrum sepe nos turbat et animum a precipuo eius bono quod in ueritatis speculatione consistit, auertit maxime et ad ministeria uiliora detorquet. ».

² Cf. L. Vinge, *The Narcissus Theme in Western European Literature up to the early 19th Century*, Lund, 1967, pp. 123-127.

³ Cf. L. Boulègue, « L'amor humanus chez Marsile Ficin. Entre idéal platonicien et morale stoïcienne », *Les cahiers de l'humanisme III-IV*, 2002-2003, pp. 1-16 et « Apud Orpheum Narcissi fatum dans le *Commentaire sur le Banquet de Platon* VI, 17 de Marsile Ficin », in *La mythologie classique dans la littérature néo-latine*, Clermont-Ferrand, 2011, pp. 53-65.

le miroir du monde, l'âme se consume c'est-à-dire qu'elle ne réussit pas à dépasser le lien qu'elle entretient avec le corps afin de réaliser sa véritable essence, à savoir sa nature divine. La situation de Narcisse illustrant l'impuissance de l'âme, en vertu du contexte émotionnel fort dont se sert Ficin et que Louise Vinge a souligné, *hinc...hinc, crudelissimum.... fatum, miseranda calamitas*, rappelle chez Ficin les magiciens qui utilisent leur esprit comme un miroir pour capturer les images des choses et les faire passer pour vivantes et réelles alors qu'elles ne le sont pas. La fascination de l'âme pour la beauté terrestre ressemble à un maléfice dont l'échéance est nécessairement tragique. La confusion de l'illusion et du réel mène nécessairement à la perte de l'âme.

L'enjeu de cette mise en garde morale est bien réel puisqu'il implique la distinction entre les biens terrestres et les biens véritables, distinction que nous trouvons d'ailleurs souvent dans la correspondance que Ficin entretient avec les Médicis et ses amis. Dans la lettre de consolation adressée à Sigismondo Stufa¹ attristé par la mort de sa bien-aimée, Ficin rappelle en effet que la beauté terrestre d'Albitia n'est qu'une « ombre noire, ...déformée » eu égard à la beauté dont elle jouit à présent dans la pleine lumière et que pleurer cette ombre, c'est embrasser le sort de Narcisse. Néanmoins l'interprétation ficinienne de ce mythe est beaucoup plus complexe qu'elle n'y paraît. La véritable destination de ce commentaire tient surtout à la volonté de Ficin d'élaborer une philosophie servant des buts apologétiques que notre analyse des sources a déjà mis en évidence du point de vue philologique. Il y a donc entre les lignes herméneutiques de notre auteur une signification positive qui se développe à plusieurs niveaux.

Tout d'abord il ne s'agit pas pour lui de s'en tenir à un constat fataliste sur la folie des hommes mais au contraire de montrer la capacité que les âmes humaines ont de dépasser l'emprise terrestre et de se révéler à elles-mêmes

¹ M. Ficin, *Opera omnia*, I, *Correspondance*, livre I, p. 617 : « Quisquis igitur usque adeo delirat, ut hominis umbram hominem esse putet, hic miser in lacrimas instar Narcissi resoluitur. Tunc desines, Sismunde, flere, cum desiueris Alberiam tuam Albitiam in nigra eius umbra querere, atque ceperis eam in alba sui luce sectari. » ; « Quelqu'un donc qui délire au point de penser que l'ombre de l'homme est l'homme, celui-là, misérable, se répand en larmes à l'instar de Narcisse. Alors, tu cesseras, Sigismondo, de pleurer lorsque tu auras renoncé à rechercher ton albe Albitia dans son ombre noire, et que tu auras commencé à la poursuivre dans la lumière blanche. ».

telles qu'elles sont véritablement, c'est-à-dire des miroirs renvoyant une autre image, celle du divin. C'est en ce sens que l'on doit comprendre le refus de condamner définitivement la matière et donc le corps, et à notre sens, la prise de distance de Ficin à l'égard de Plotin. Bien que ce dernier dans les *Ennéades*, I et V fasse allusion à Narcisse dans sa recherche de la beauté intellectuelle, pour illustrer l'aveuglement de celui qui s'en tient à la beauté corporelle et dont le seul remède est de fermer les yeux pour échapper à la fascination terrestre, (à noter d'ailleurs que chez Plotin, Narcisse se noie en voulant attraper son image dans l'eau alors que chez Ficin il se consume seulement), il importe de remarquer que pour Ficin le corps a une valeur, relative mais incontournable, dans le chemin que doit prendre l'âme humaine pour atteindre la beauté divine. Et en effet, dans la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, livre XVI¹, notre auteur affirme que l'âme éprouve à l'égard du corps un amour naturel parce qu'elle y retrouve une similitude et un accomplissement. Si l'âme est conçue comme supérieure au corps parce qu'elle l'anime de part en part², le corps n'en est pas moins indispensable à l'âme pour qu'elle puisse s'incarner et agir. Il est ce qui lui permet de connaître les choses particulières dans lesquelles s'accomplissent les idées générales que l'intelligence possède par ailleurs. Sans le corps, l'âme n'est qu'un fantôme et n'a aucun espoir de se réaliser en tant que copule du monde terrestre et céleste. Car telle est la nature de l'âme humaine qui participe à la fois du corps, de la raison et de l'intellect. Cette situation intermédiaire qu'elle occupe entre deux ordres de réalité est pour Ficin non seulement indispensable à l'harmonie hiérarchisée de sa cosmologie mais elle est aussi une chance pour l'homme de s'élever du plus bas échelon vers

¹ M. Ficin, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, livres XVI, chapitre VII, Paris, 1958, p. 137 : « Amor animam naturalis corpori iunxit, amor eam naturalis in corpore detinet. Amor idem quotidie ipsam ad cultum corporis prouocat. » ; « C'est un amour naturel qui a uni l'âme au corps, c'est un amour naturel qui la retient dans le corps, c'est le même amour qui l'engage chaque jour à soigner le corps. ».

² *Ibid.* p. 138, « Sed utcumque sit, anima quidem corpus amat, onerosi autem et fragilis natura corporis postulat, ut uitalis animae uirtus summo nixu sustentet ipsum et moueat, atque ut sensus et phantasia, quae prodesse corpori possunt quaeue obesse, assidue circumspectant ac pro corpore quasi animae filio cupiant, timeant, laetentur et doleant. » ; « En tout cas, l'âme assurément aime le corps, de son côté la nature pesante et faible du corps réclame que la puissance vitale de l'âme le soutienne au maximum de son effort et le meuve et que les sens et la fantaisie cherchent continuellement ce qui peut être utile au corps ou ce qui peut lui nuire et qu'ils désirent, craignent, se réjouissent et s'affligent pour le corps, comme étant le fils de l'âme. ».

le plus haut. Par conséquent si l'homme veut accomplir avec succès cette ascension, il doit accepter sa condition incarnée et l'impossibilité conjointe de ne pouvoir regarder Dieu directement mais seulement à travers le miroir de la sensation et les images que lui en renvoie la beauté des corps. L'âme en tant que siège de la sensation¹, structure les impressions sensibles du corps en les distinguant et en les comparant par la mémoire. Elle a donc la capacité d'évaluer les corps, leur limite et leur insuffisance par le moyen des idées universelles. Cependant c'est par la sensation même et par l'acceptation d'une composante terrestre en l'âme, que cette dernière peut détourner son visage de la beauté corporelle pour envisager une beauté plus parfaite.

En conséquence, et c'est ici que réside le second point positif de l'analyse du mythe de Narcisse chez Ficin, nous pouvons affirmer que la thématique de la vision, du miroir et du reflet est constitutive du sensualisme de notre auteur. Non seulement cette thématique visuelle est constante chez Ficin pour représenter l'intellection, mais le sens de la vue ainsi que l'ouïe, sont aussi ce qui amène le plus adéquatement possible les affects du corps à l'âme. La vision est donc ce qui fait naître l'amour en l'âme humaine² puisque par le regard transitent les images des amants qui s'impriment réciproquement et atteignent l'âme qui y reconnaît l'image de la beauté tant recherchée. De là les plus belles pages du *Commentaire du Banquet de Platon* qu'il suffit de citer pour y reconnaître un écho des éléments constitutifs de l'histoire de Narcisse :

« Chaque fois que deux êtres s'entourent d'une mutuelle affection, l'un vit en l'autre et l'autre vit en l'un. De tels êtres s'échangent tour à tour et chacun se donne à l'autre pour recevoir l'autre à son tour L'amoureux prend possession de lui-même grâce à un autre, chacun des

¹ *Ibid.* livre VII, chapitre I et II.

² M. Ficin, *Commentarium in Conuiuium Platonis*, VI-IX, Paris, 2002 : « Fores animi, oculi et aures esse uidentur... In figuris spectandis et uocibus audiendis amantes ut plurimum immorantur. Raro illorum mens in se ipsam se colligit. Sepius per oculis auresque uagatur. » ; « Les portes de l'âme sont, ce me semble, les yeux et les oreilles... Les amants s'attardent le plus souvent à contempler les figures et à écouter les voix. Il est rare que leur intelligence se ramasse sur elle-même. Bien plus souvent, elle vagabonde par les yeux et les oreilles. » et *Ibid.* VI-X : » ; « Amor, ut diximus, ab aspectu ducit originem. Aspectus inter mentem et tactum est medius, ... » ; « L'Amour, comme on l'a dit, tire son origine de la vue. Or la vue est à mi-chemin entre l'intelligence et le toucher. »

deux amants s'éloignant de lui-même et se rapprochant de l'autre, mourant à lui-même et en l'autre ressuscitant. »¹

L'amour est ainsi accomplissement réciproque de soi par l'autre dans une unité achevée qui suppose la disparition du hiatus entre l'amant et l'aimé et qui finit par réaliser dialectiquement la saisie de la grâce qui réside dans toute beauté. Comme on le voit le processus de l'amour est identique à celui de Narcisse pour son reflet et l'histoire malheureuse du héros constitue en ce sens la figure emblématique de l'amour humain qui poursuit un idéal d'unité que seul un arrachement à la vie terrestre, que l'amour pourtant présuppose nécessairement, pourrait rendre possible. L'esthétique de Ficin par un dispositif conceptuel de reflets et de réciprocity propose donc de déplacer les jeux de miroir et de tourner le regard des hommes vers le ciel pour y habiter définitivement et être en mesure de revivre pleinement après être mort métaphoriquement, à la vie terrestre. Finalement dans l'amour, il s'agit bien de voir l'image du divin dans le miroir de l'âme c'est-à-dire trouver par-delà la temporalité humaine la satisfaction de ce que Ferdinand Alquié² nomme « le désir d'éternité » et c'est là tout le sens apologétique que l'on doit donner au *De raptu Pauli* dans lequel au sujet de l'immortalité des âmes Ficin fait dialoguer Paul de Tarse avec l'âme, précisément en termes narcissiques :

« Ainsi de l'image dans le miroir qui ne se retourne point vers le visage si ce visage ne la regarde et où, plus encore quand elle semble regarder le visage, il n'y a que le visage qui la voit. Derechef, ... l'âme ne se retourne point vers Dieu, à moins que Dieu préalablement ne la considère, ni elle rend un jugement, à moins que Dieu ne tranche. »³

Dès lors, et pour conclure, à la question de la fonction et du sens que Marsile Ficin attribue au mythe de Narcisse en tant que source traditionnelle

¹ *Ibid.* chapitre II-VIII.

² Cf. F. Alquié, *Le désir d'éternité*, Paris, 1943.

³ M. Ficin, *Métaphysique de la lumière*, « Du ravissement de Paul au troisième ciel et de l'immortalité de l'âme », Chambéry, 2008, pp. 23-25 : « Et quemadmodum imago in speculo non respicit uultum nisi ipsam uultus aspiciat, immo etiam quando haec uultum uidetur aspicere, nihil hoc aliud est quam aspici hanc uultu. Rursus..., sic anima neque respicit Deum, nisi ipsam prius aspicientem, neque iudicat nisi diiudicantem. ».

et classique, nous pouvons donc répondre en affirmant qu'il constitue pour notre auteur un double foyer :

-un foyer philologique qui par le biais de son rattachement à la *prisca theologia* donne à l'interprétation ficinienne du mythe de Narcisse caution et autorité religieuse.

-un foyer philosophique puisque Ficin fait du dépassement de la vie terrestre l'horizon de ce mythe et, sans pour autant nier la condition terrestre des hommes, fait advenir une philosophie humaniste dans laquelle un sensualisme chrétien donne à l'homme la fonction éminente de réfléchir à l'infini la beauté divine à travers sa capacité à aimer.

2. 2. Traduire, interpréter et commenter

2. 2. 1. Marsile Ficin traducteur de Platon

À partir de l'analyse des textes renaissants et de leurs caractéristiques, nous avons établi que ces textes possédaient une spécificité, celle de constituer des foyers intellectuels qui par la richesse des textes classiques et traditionnels qu'ils convoquent, avaient la capacité de fournir des catégories de pensée à même de concevoir et de s'approprier les changements et les continuités qui ont produit la Renaissance et ont apporté une nouvelle façon de se représenter l'humanité. Si le Moyen âge n'avait pas réussi à donner toute sa valeur à l'homme, s'il l'avait maintenu dans une culpabilité paralysante, la Renaissance a su, de son côté, hisser les hommes au statut de créateurs, d'agents libres et de maîtres de leur destinée. Cette revalorisation de l'homme passe, comme l'attestent les textes renaissants en général, et ceux de Ficin en particulier, par une refondation spirituelle qu'un christianisme rénové a été, pour une large part, en mesure d'accomplir. Les textes de Marsile Ficin dans lesquels foisonnent les sources les plus anciennes et les plus diverses de la tradition, ont trouvé une unité et une cohérence dans l'interprétation théologique qu'il en a fait. Cette aptitude à intégrer des conceptions diverses voire opposées a, la plupart du temps, été qualifié de syncrétisme. Cette notion exprime, en effet, l'idée d'une union et d'un mélange de doctrines disparates et incompatibles dont l'éclectisme est atténué par une volonté d'unification. Elle suppose que cette unité est une unité artificielle qui passe nécessairement par une simplification et un

appauvrissement des doctrines afin de les accorder. Le syncrétisme suppose donc que la richesse, la complexité et la spécificité des doctrines sont effacées au profit d'une conciliation univoque.

Notre traitement de la question de la conciliation des sources chez Marsile Ficin a tenté de montrer que cette conciliation ne peut se réduire à ce syncrétisme dont on a souvent accusé Ficin, sans tomber à son tour dans la facilité et la caricature. Bien évidemment Ficin paraphrase et imite¹ les auteurs qu'il convoque mais, de notre point de vue, envisager la thématique des sources sous l'angle unique du syncrétisme, c'est avant tout oublier la dimension historique de la pensée, c'est faire l'impasse sur le travail d'assimilation et de « digestion » de la culture. Chez Marsile Ficin, ce processus est non seulement efficace puisqu'il produit un humanisme propre à la Renaissance et offre les ressources de l'espérance et de la confiance redonnée aux hommes de son temps mais il réussit également à rassembler des doctrines diverses et variées en une synthèse non pas unifiante mais dialectique. La conciliation des sources chez Ficin ressemble plutôt à un œcuménisme intellectuel dans lequel la volonté de faire fusionner des doctrines diverses est très forte en vue de faire surgir une doctrine unique mais riche. Contre le constat plutôt négatif par lequel Fosca Mariani Zini² aborde l'œuvre de Marsile Ficin, on peut éventuellement avancer que la complexité des horizons intellectuels et sociaux, qui sous-tend l'œuvre de notre auteur, a plutôt contribué à faire de lui un passeur qui a renouvelé la philosophie en général, a revitalisé la foi chrétienne et a inauguré une démarche philologique que l'exigence herméneutique a souvent accompagné.

Il serait bien évidemment naïf de penser que Ficin et ses disciples furent des platoniciens à part entière. Ficin et ses contemporains ont été formés à l'école scolastique. Ils pensent, écrivent et discutent selon des catégories

¹ V. Fera, « L'imitatio umanistica », in *Il latino nell'età dell'Umanesimo*. Firenze, 2004, pp. 17-33.

² Cf. M. F. Zini, *La pensée de Ficin. Itinéraires néoplatoniciens*, Paris, 2014, pp. 7-8.

aristotéliennes¹. Dans le *Commentarium in Conuiuium Platonis*, I-II, Ficinus écrit :

« Par suite le parfait éloge est celui qui remonte à l'origine de l'objet, expose sa forme actuelle, en fait voir les suites et conséquences. »²

Les différentes catégories aristotéliennes de causes sont utilisées pour organiser un éloge cohérent puisque l'origine d'un objet correspond à la cause efficiente, la forme actuelle à la cause formelle et tout ce qui relève des conséquences correspond à la cause finale³. De plus Marsile Ficinus connaît très précisément les doctrines épicuriennes, stoïciennes et sceptiques pour les discuter et/ou les réinvestir⁴. Les désaccords et les rivalités au sein du cercle de Laurent de Médicis étaient effectifs comme l'a montré Anna De Pace⁵ et l'image d'un humanisme harmonieux et serein construit autour de la figure de Platon ressemble plutôt à une image d'Épinal qu'à la réalité et au dynamisme intellectuel du groupe des intellectuels florentins. Il n'en demeure pas moins que les discussions, les échanges voire les polémiques sont le propre de la pensée et ne rentrent pas en contradiction avec l'idée que le platonisme ait été au *Quattrocento* le point focal de l'humanisme renaissant

¹ Nous renvoyons à l'étude de G. Anichini, *L'umanesimo e il problema della salvezza in Marsilio Ficino*, Appendice, Milano, 1937, pp. 141-147 qui met en parallèle la *Somme* de Thomas d'Aquin et la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes* et montre les nombreuses paraphrases employées par Ficinus dans sa défense de l'immortalité des âmes et A. B. Collins, *The secular is sacred. Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's Platonic Theology*, Appendix The Hague, Netherlands, 1974, pp. 115-215.

² M. Ficinus, *Commentarium in Conuiuium Platonis*, I-II, Paris, 2002, pp. 6-7 : « Ea igitur perfecta laudat est, que precedentem rei recenset originem, presentem formam narrat, sequentes ostendit eventus. ».

³ Aristote, *Physique* II, chapitre 3.

⁴ Voir par exemple les nombreuses réfutations de la philosophie épicurienne et sceptique dans la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, livre X, chapitre II-VII et livre XI, chapitre II-III pour l'épicurisme et livre XI, chapitre VII pour le scepticisme. Cf. le stoïcisme et notamment les références à Sénèque dans la *Correspondance* de Ficinus, par exemple la lettre à Piero Vanni, Cherubino Quarquagli, Domenico Galletti, « *Stultitia et miseria hominem* », in *Opera omnia*, I, *Correspondance* livre I, p. 637 dans laquelle les références à Sénèque et Épictète fondent les conseils de Ficinus à l'égard de ses amis à propos du sens de la vie et des choses essentielles.

⁵ A. De Pace, *La scepsi, il sapere e l'anima. Dissonanze nella cerchia laurenziana*, Milano, 2002.

au sein duquel Marsile Ficin et ses amis se pensaient véritablement platoniciens.

James Hankins¹ a montré la complexité du platonisme renaissant, de ses relations avec l'aristotélisme et le platonisme médiéval et a combattu l'idée d'une académie platonicienne hégémonique qui aurait succédé à l'aristotélisme du Moyen Âge. Si l'idée que nous avons développée selon laquelle l'avènement de la Renaissance ne constitue pas une rupture avec l'ère médiévale mais en est plutôt une maturation et un accomplissement, est juste, il devient assurément possible d'adopter le double principe d'un aristotélisme qui se perpétue au XV^e siècle et d'un platonisme qui, au Moyen Âge, s'enracine dans une tradition textuelle. Il n'en demeure pas moins que la philosophie platonicienne connaît au *Quattrocento* un renouveau et une réévaluation importante sous l'effet du développement croissant des études et des traductions latines du *corpus* platonicien.

L'histoire des traductions des textes platoniciens par Marsile Ficin ainsi que celle de leur édition appartiennent à ce renouveau et y contribuent de telle manière qu'il serait absurde de contester les qualificatifs de platonicien et de platonisme à l'ensemble de l'œuvre de notre auteur. Au demeurant cette histoire des traductions ficiniennes des dialogues de Platon a été largement développée par James Hankins² et Paul Oskar Kristeller³ qui ont rappelé les conditions concrètes dans lesquelles elles ont été réalisées. Nous développons dans le traitement de la biographie de Ficin⁴, le détail de ces conditions, le moment mythique de la rencontre avec Cosme, les prédispositions et le goût du jeune Ficin pour la philosophie de Platon, l'apprentissage du grec, le mécénat sur trois générations de Médicis, enfin l'ampleur des traductions des textes de Platon et des textes s'y articulant par rapport au projet initial de traduction des dix dialogues platoniciens. Ficin a traduit tout Platon et tous les textes qu'il a considérés comme appartenant à la tradition platonicienne

¹ J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, volumes I et II, New York, 1990, pp. 3-4 et « The Myth of the Platonic Academy of Florence », *Renaissance Quarterly*, 44, 1991, pp. 29-475.

² Cf. *Ibid.* pp. 300 sqq : « Ficin et les *Opera omnia* » pour le détail historique des traductions des dialogues de Platon par Marsile Ficin.

³ Cf. P.O. Kristeller, *Supplementum*, I, pp. CXLVII et CLVII pour l'histoire des manuscrits offerts à Ficin par Cosme et histoire des éditions des *Opera omnia*.

⁴ Cf. *infra*, vol II pp. 550 sqq.

qu'il considère comme indispensables à la compréhension de la pensée de Platon. Les *prisci theologi*, les textes de Platon et les œuvres néoplatoniciennes sont les éléments divers et multiples qu'une tradition doctrinale rassemble.

Les *Opera omnia* occupent donc une place particulière tant dans l'histoire de la pensée que dans celle de la transmission des textes platoniciens. S'appuyant sur une conceptualisation chrétienne, la traduction latine de l'ensemble du *corpus* platonicien par Marsile Ficin appartient en propre à la connaissance du platonisme et ne saurait être considérée comme mineure. Antonio Carlini¹ a retracé l'histoire de ces traductions en insistant sur la nécessité d'analyser quelle méthode a été suivie par Ficin dans sa technique de traducteur. Notre auteur disposait principalement de trois manuscrits : le manuscrit *Laurenziano* 89. 1 du XIV^e siècle, le *codex Laurenziano* 85. 9 du XIV^e siècle, et enfin le manuscrit *Marciano gr. 184*, datant du XIV^e siècle². Outre les textes grecs des dialogues eux-mêmes, Ficin avait accès aux textes apocryphes et en connaissait le caractère apocryphe par le biais des informations données par Diogène Laërce. Il critique par exemple l'authenticité du dialogue Clitophon dont il met en doute l'origine en écrivant à son sujet « *hic liber forte non Platonis* »³. Il possédait également des écrits propédeutiques à la lecture de Platon tels que ceux d'Alcinoos, de Diogène Laërce, d'Albinus, de Théon de Smyrne ainsi que des textes dont les genres et les thèmes appartenaient à la tradition anti-platonicienne. Le manuscrit *Laurenziano* 85. 9 contient en effet des pages supplémentaires par rapport au manuscrit *Laurenziano* 89. 1, qui correspondent, à partir du *folio* 366r, aux *λόγοι* anti-platoniciens d'Aelius Aristide mais aussi aux écrits de Xénophon, dont les thèmes étaient en opposition avec les thèmes platoniciens. Ficin connaissait également les traductions des dialogues de Platon qui avaient été réalisées avant lui. Cet ensemble de matériaux avec lequel Ficin a traduit le *corpus* platonicien atteste de son souci de mettre en perspective sa traduction, de la confronter à d'autres versions et de s'assurer

¹ A. Carlini, « Marsilio Ficino e il testo di Platone », *Rinascimento* 39, 1999, pp. 3- 36.

² Nous développons ce point p. 00 de notre travail en donnant les résultats de la recherche philologique de Martin Sacherl à Sebastiano Gentile et de la contribution philologique dans l'établissement de la biographie.

³ Cf. A. Carlini, « Marsilio Ficino e il testo di Platone », *Rinascimento* 39, 1999, pp. 12-18 pour l'exercice de la critique de l'authenticité des textes de Platon en général.

de sa fidélité doctrinale. Nous pouvons par conséquent affirmer sans hésitation que le travail de traducteur que Ficini a accompli est en réalité un travail critique de qualité qui inaugure une certaine démarche philologique¹. Il est évident que l'on ne peut attribuer aux humanistes du XV^e siècle le statut moderne de philologue que ce soit pour des raisons matérielles, le manque de manuscrits ou la corruption de certains *codex*, ou parce qu'ils n'hésitaient pas à corriger eux-mêmes les lacunes et à s'inspirer de la tradition textuelle pour le faire. Toutefois la conscience de devoir revenir au texte d'origine, les pratiques comparatives entre différents manuscrits et les annotations retrouvées dans les marges des manuscrits attestent d'une volonté de traduire selon une méthodologie et une pratique sérieuse. L'examen des nombreux cas qu'Antonio Carlini expose pour établir la prédominance du manuscrit 85. 9, atteste de cette exigence critique. Outre le fait que le *codex Laurenziano* 85. 9, contient en effet plus de choses que le manuscrit *Laurenziano* 89. 1, malgré leur interdépendance, outre que le terme de rhéteur pour désigner Xénophon provienne de certains manuscrits de Constantinople et datant du XIV^e siècle et est utilisé par Bandini dans l'édition critique Budé des *Mémorables*, outre que l'intérêt de Grégoire de Chypre pour Aélius Aristide est repris dans le manuscrit, outre encore que l'utilisation d'une pagination moderne et de l'écriture cursive propre à la mode du XIV^e siècle sont des éléments permettant de dire que le *Laurenziano* 85. 9 est la copie du *Laurenziano* 89. 1, il appert que tous ces éléments manifestent un souci de rigueur et d'attention particulière portée aux *codex* que Ficini a utilisés pour établir sa traduction.

2. 2. 2. L'héritage herméneutique

La traduction ficinienne des dialogues de Platon ne se réduit pas à une démarche philologique neutre d'érudition, elle remplit de surcroît une fonction précise. Traduire doit produire du sens et ce sens atteste que toute traduction est déjà en son fond une interprétation. Le choix des mots, l'élaboration d'équivalences conceptuelles et le parti-pris de la littéralité ou de l'élégance de la langue montrent à quel point la traduction est dépendante de l'herméneutique. Dans le cas de Ficini, cette contribution est explicite et l'entreprise profane de traduction sert ouvertement un but sacré qui réside

¹ E. B. Fryde, *Humanism and Renaissance Historiography*, London, 1983, pp. 82- 113.

dans l'élaboration d'une fiction, celle de l'identité entre platonisme et christianisme. La fiction dont Ficin se sert est une fiction productrice d'une réalité qui fait de Platon non une vérité particulière appartenant au monde grec mais plutôt une vérité universelle, transcendante et éternelle. Ce principe suivi par Marsile Ficin pour traduire Platon contient déjà une dimension exégétique qui est capable d'opérer dans le lecteur une conversion et de le révéler à lui-même tout en garantissant l'avènement d'une vérité qui le dépasse. La traduction des dialogues de Platon a pour finalité essentielle de disposer au christianisme¹ et de mettre en œuvre une dialectique² dans laquelle les analogues entre platonisme et christianisme permettent de manifester la dimension théologique de la pensée platonicienne. Traduire consiste donc à trouver des analogues que seule une conception déterminée de l'herméneutique peut rendre cohérents³ parce que comme l'écrit Michel Foucault dans *Les mots et les choses*⁴ :

« La Renaissance s'arrêtait devant le fait brut qu'il y avait du langage : dans l'épaisseur du monde, un graphisme mêlé aux choses ou courant au-dessous d'elles ; des sigles déposés sur les manuscrits ou sur les feuillets des livres. Et toutes ces marques insistantes appelaient un langage second, celui du commentaire, de l'exégèse, de l'érudition, pour faire parler et rendre enfin mobile le langage qui sommeillait en elles ; l'être du langage précédait, comme d'un entêtement muet, ce qu'on pouvait lire en lui et les paroles dont on le faisait résonner. »

Il faut donc voir, au-delà de l'exigence critique de Ficin et de l'attention qu'il porte aux textes originaux en vue d'établir un texte latin fidèle et capable de faire revivre Platon, le travail exégétique déjà à l'œuvre dans ses

¹ Pierre Magnard, « Platon pour disposer au christianisme », in P. Magnard [sous la direction de] *Marsile Ficin, les platonismes à la Renaissance*, dirigé par Pierre Magnard, Paris, 2001.

² *Ibid.* p. 196 : « L'idée d'une double interprétation, le christianisme interprétant les textes platoniciens, Platon interprétant les textes chrétiens, est au cœur du *De Christiana religione* écrit par Ficin en 1473. ».

³ M. Ficin, *De Christiana religione*, chapitre XXII : « Platon, dans ses *Lettres*, prophétisait qu'après de nombreux siècles les *mystères* qu'il avait exposés seraient manifestes... les platoniciens usèrent de la lumière divine des chrétiens pour interpréter Platon. ».

⁴ M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, 1966, p. 93.

traductions et qui se poursuit selon deux modalités essentielles que sont l'interprétation et le commentaire. Comme nous le montrerons plus amplement dans notre introduction générale aux *Argumenta in Rempublicam Platonis*¹, d'une part l'interprétation chez Ficin suit une ligne théologique qui permet de concilier platonisme et christianisme, d'autre part le commentaire correspond à la conciliation des sources qui sont autant de points à partir desquels la doctrine platonicienne est explicitée. Le recours à la citation s'il ne contredit pas l'usage ordinaire qu'en fait la scolastique², est chez Ficin, rappelons-le, original puisqu'il a pour finalité de donner des éclairages multiples faisant autorité et garantissant la justesse de son interprétation tant selon une perspective temporelle, celle de l'histoire de la pensée, que spatiale puisqu'il enrichit au sein même de son commentaire l'interprétation théologique que Marsile Ficin entend retrouver dans les textes de Platon.

Ce souci exégétique prend cependant plusieurs formes qui vont de l'*argumentum*³ à l'*epitome* ou *compendium* en passant par le *proemium* dans les *Opera omnia*. En donnant le thème traité dans le dialogue traduit par ses soins, en en faisant un résumé rapide ou en proposant une introduction explicative, Ficin accomplit à travers sa démarche exégétique une tâche pédagogique philosophique⁴ qui engage le lecteur, en vertu de la concision de son commentaire, à un effort de compréhension et de concentration qui prépare à la lecture de Platon. Si Ficin ne reprend pas à son compte la forme dialoguée de la philosophie de Platon, il cherche à en assumer cependant la

¹ Cf. *infra*, vol. II pp. 511 sqq.

² M. Ficin, *Métaphysique de la lumière*, Chambéry, 2008, p. 174 : « La lecture des œuvres de Ficin révèle un souci constant de justifier le propos par des références multiples, ce qui en soi, s'accorde avec l'usage de l'époque qui suivant en ceci la tradition scolastique, fonde l'écriture sur un recours constant à la citation, aux autorités. ».

³ Cf. A. Farndell, *Gardens of Philosophy*, London, 2006, p. 150 : dans les notes du traducteur à la deuxième partie concernant les *Lettres* de Platon, A. Farndell définit l'*Argumentum* comme suit : « the word which Ficino uses to name his discussion after a letter is *argumentum*, a word which suggests the theme or subject of a document ».

⁴ M. Ficin, *Correspondance*, livre I, *Epistolarium* (1457-1475), Paris, 2014, p. 13 : « Ces courts traités du livre II sont précieux pour saisir, outre leur contenu propre, le rôle que Ficin accorde à certaines formes, par exemple à celle de l'argument (*argumentum*), ou du résumé (*compendium*). L'attachement de Ficin aux formes brèves prend sa source dans un parti-pris philosophique de condensation, de concentration du sens : la brièveté de l'*argumentum* ou du *compendium* affûte l'intelligence. En se confrontant à un texte d'une grande concision, l'esprit s'exerce à la concentration. ».

fonction philosophique et pédagogique à travers même les formes plus resserrées du résumé et qui de fait échappent à l'ampleur que pourrait prendre un traité. Dans son ambition exégétique, l'intention explicative et l'efficace philosophique se croisent et restent, en cela, fidèles à la pensée dialectique de Platon à laquelle vient s'ajouter la tradition exégétique issue de Philon d'Alexandrie¹.

Les différents recours que Ficin fait à l'allégorie pour expliquer certains passages des dialogues platoniciens, dont on trouve maints exemples dans les *Argumenta in Rempublicam Platonis*² s'inspire de la méthode allégorique de Philon d'Alexandrie qui considère qu'il existe un lien entre l'initiation à une doctrine et la compréhension de l'allégorie. Cet héritage est en réalité la poursuite d'une tradition plus ancienne qui appartient à l'école stoïcienne dans laquelle Philon puise un certain nombre d'allégories, telles que celle du mythe des Sirènes que Ficin interprète d'ailleurs dans l'*Argumentum X* à propos du sens à donner à la musique céleste dans le dialogue de Platon ou celle du mythe de Mnémosyne et de Vesta. L'allégorie est un mensonge que le philosophe juge nécessaire pour cacher la vérité à ceux qui échouent à comprendre de façon immédiate et rationnelle, c'est-à-dire les sots et les impies. Cet usage que Ficin réinvestit dans l'interprétation des œuvres de Platon est doublement efficace puisqu'il est d'une part en accord avec l'usage que Platon lui-même en fait, et avant lui les pythagoriciens avec les allégories numériques que Platon s'approprie par ailleurs, et que d'autre part il est une façon, à travers l'herméneutique ficinienne d'affirmer l'existence d'une vérité qui se révèle et qui appartient, en vertu de l'héritage exégétique de Philon d'Alexandrie, à la tradition d'interprétations des textes sacrés puisque Philon est un commentateur de la Bible. Comme Émile Bréhier l'a très justement montré, le philonisme est une exégèse allégorique mais aussi, comme chez Ficin, une synthèse doctrinale dans laquelle se retrouve judaïsme, stoïcisme, pythagorisme, platonisme, épicurisme et sophistique par laquelle Philon instaure la possibilité d'une intériorité morale et métaphysique nouvelle de l'homme. À travers l'interprétation de textes multiples et différents, Philon dessine des convergences que l'allégorie rend

¹ Cf. É. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908, pp. 35-66 et pp. 311 sqq.

² Cf. L'introduction générale de notre édition des *Argumenta in Rempublicam Platonis*. Cf. *infra*, vol I pp. 156 sqq.

possible en faisant du rapport que les hommes peuvent avoir avec le divin un rapport moral dans lequel ils peuvent retrouver Dieu. Marsile Ficin, qui cite Philon d'Alexandrie dans ses commentaires et le considère comme un platonicien qui a su s'approprier les mystères chrétiens et interpréter avec justesse Platon¹, hérite de cette ascendance de deux manières : par le recours à l'allégorie et par la capacité à concilier les sources diverses et variées au service d'une vérité unique, la Révélation. Telles sont donc les caractéristiques de l'herméneutique ficinienne qui fidèle à la production intellectuelle de la Renaissance, est capable de faire revivre une tradition au service d'une mentalité nouvelle dans l'érudition.

¹ Cf. J. Weinberg, « La quête de Philon dans l'historiographie juive du XVI^e siècle », in *Philon d'Alexandrie : Un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*, Turnhout, 2011, p. 409.

CHAPITRE II

ÉTAT ACTUEL DE L'ACCÈS AU TEXTE DES *ARGUMENTA MARSILII FICINI IN REMPUBLICAM PLATONIS*

LES ÉDITIONS ANTÉRIEURES, MANUSCRITS DISPONIBLES ET TRADUCTIONS

Introduction

Une fois la nature des traductions et des interprétations ficiniennes explicitée et caractérisée il convient de déterminer la façon d'accéder à l'œuvre de Marsile Ficin. L'étude systématique des témoignages met en évidence la situation ambiguë dans laquelle se trouvent ces œuvres. À la fois aisé, pluriel et divers, cet accès, facilité par le grand nombre d'éditions effectuées, la disponibilité de manuscrits toujours en bon état et la réalisation de traductions en langues vulgaires, se double du défaut même de cette commodité. Les textes, en effet, très souvent tributaires des *a priori* et des valeurs de ceux qui les ont édités et les ont mis à disposition, ont vu leur sens se déplacer, se corrompre et finalement se fausser. S'ajoutent en effet aux imperfections des impressions elles-mêmes, les adaptations que les éditeurs ont réalisées sur les textes en vue de les moderniser et de les rendre plus facilement compréhensibles. Les manuscrits quant à eux, copies soit des cahiers ayant servi à l'établissement de la première édition *princeps*, soit reproduction de la seconde édition, ont été offerts aux puissants de ce monde et ont souvent servi des causes politiques alors qu'ils n'y étaient pas destinés initialement. Tel est le cas précisément des *Argumenta Marsilii Ficini in*

Rempublicam *Platonis* et des traductions faites à partir de ce commentaire. Ces traductions sont toujours empreintes d'une intention différente de celle de leur auteur et sont impuissantes à restituer l'originalité des textes qui par ailleurs se trouvent séparés et abstraits de leur insertion dans l'œuvre globale. Finalement en raison de son succès et de sa large diffusion, la tonalité théologique et métaphysique de la démarche ficinienne s'est effacée progressivement pour laisser place à des préoccupations contemporaines des rééditions et des traductions successives.

La situation complexe dans laquelle se trouve l'accès aux textes originaux dépend aussi de la fortune et de la réception des ouvrages de Marsile Ficin. Comme nous l'avons vu précédemment l'œuvre de notre humaniste fut tout d'abord admirée et considérée comme la traduction et l'interprétation de référence des dialogues platoniciens et de ce fait elle fut diffusée largement jusqu'à en être vulgarisée. Pourtant elle fut décriée, discréditée et remise en question sous le prétexte contradictoire d'être à la fois un simple plagiat et une interprétation peu orthodoxe des œuvres platoniciennes et néoplatoniciennes. Ainsi à l'enthousiasme initial qui a entraîné de nombreuses rééditions, a succédé un désintérêt et une négligence certaine pour le platonisme renaissant en général et pour Marsile Ficin en particulier¹. Ce désintérêt a malheureusement causé un oubli progressif et une mise à l'écart des œuvres du grand humaniste. Le travail critique et philologique des textes sources dont les XVIII^e et XIX^e siècles se sont faits forts, n'a pas été réalisé sur les textes de Marsile Ficin et progressivement les traductions se sont faites rares voire inexistantes.

On comprend dès lors l'importance et l'enjeu des entreprises initiées par des savants et philosophes modernes durant la première moitié du XX^e siècle. Il suffit de citer les importants travaux de Paul Oscar Kristeller, d'Eugenio Garin, de Cesare Vasoli, d'Ernst Cassirer, plus récemment de Sebastiano Gentile, ainsi que l'existence d'une *Société Marsile Ficin*² dont l'initiative

¹ Sur le déclin de l'œuvre de Marsile Ficin. Cf. *infra*, vol. I pp. 54.

² Nous retranscrivons ici la présentation que le site web, <http://www.ficino.it/fr>, donne de la Société Marsile Ficin, pour preuve de cette volonté de faire perdurer les recherches sur Ficin : « La Société Marsile Ficin est un organisme à but non lucratif créé à Paris en 1998 (Association Loi 1901) dont le siège social est au Centre d'Études Anciennes de l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm et le secrétariat à Nozzano en Italie. Les collaborateurs ainsi que le président et les autres membres du comité sont

heureuse revient à Stéphane Toussaint et qui grâce à la publication de la revue *Accademia* permet aux chercheurs de s'exprimer sur la pensée de Marsile Ficin, pour saisir l'effort véritable qui a été réalisé en vue de réhabiliter et redonner de l'intérêt à un des auteurs qui fut sans nul doute une figure centrale du *Quattrocento* et contribua à la connaissance et à la diffusion des textes platoniciens et néoplatoniciens.

C'est dans cette même lignée que s'inscrit le présent travail qui relève de la même dynamique et suit la même direction que celle initiée et développée par ces chercheurs du XX^e siècle, en rendant possible un accès plus fidèle et fiable au texte des *Argumenta Marsilii Ficini in Rempublicam Platonis*. C'est donc dans cette perspective que nous proposons tout d'abord une analyse générale et critique des textes disponibles aujourd'hui. Cette étude montrera qu'il est primordial de revenir aux éditions *princeps* dans la mesure où celles-ci ont été établies à partir d'un modèle commun et qu'elles ont bénéficié de l'attention même de Marsile Ficin. Ainsi il sera rappelé que les éditions doivent être considérées comme étant antérieures aux *codex* et premières dans l'ordre des ouvrages disponibles. Ces éditions *princeps* ont été en outre réalisées à partir de cahiers, copies probables d'un archétype que Ficin a transmis personnellement aux éditeurs mais que nous ne possédons pas. Elles répondent donc à notre souci de nous conformer à la volonté de notre auteur et de proposer un texte établi qui soit respectueux de son intention philosophique originale. Ces éditions ont par ailleurs l'avantage de nous faire saisir le contexte dans lequel elles ont été produites. Nous nous efforcerons donc de restituer la dynamique dans laquelle le texte des *Argumenta Marsilii Ficini in Rempublicam Platonis* s'est construit en

bénévoles. Le but primordial de la Société Marsile Ficin est de développer les recherches sur Marsile Ficin, son œuvre et la postérité de celle-ci, et plus largement sur le néoplatonisme renaissant et moderne. À cette fin, elle publie annuellement une revue internationale *Accademia* et un supplément, le « Cahier ». La Société Ficin réédite aussi sous forme de fac-similés des ouvrages rares, principalement les œuvres de Ficin, de ses disciples et des humanistes rattachés au néoplatonisme ; ces reprints sont toujours précédés d'une introduction et d'une bibliographie. La Société Marsile Ficin souhaite aussi, à travers la revue *Accademia* et les *Cahiers Accademia*, offrir la possibilité à de jeunes chercheurs de publier leurs études et de faire connaître leurs travaux. Enfin la Société Marsile Ficin collabore à des manifestations savantes œuvrant pour une meilleure connaissance de la pensée de Ficin, de la Renaissance platonicienne et de ses influences jusqu'à nos jours. ».

mettant en évidence sa place dans les *Opera omnia* et en rendant manifeste sa destination.

1. Les différentes éditions

1. 1. Les éditions *princeps*

1. 1. 1. L'édition de Florence de 1484

Platonis Opera, trad. Marsilius Ficinus, impressum Florentiae, apud Sanctum Iacobum de Ripolis, Laurentius Venetus, apud Laurentius de Alopa, 1484 (Hain 13062. Proctor 6405. Panzer I 432, 264) (Flor. 1484)

La première édition des œuvres de Marsile Ficin est l'édition de 1484. Elle est, du point de vue de l'histoire de la pensée, la première édition des écrits de Platon traduits dans leur intégralité et de façon systématique, en langue latine.

L'édition de 1484 a été imprimée au couvent de San Jacopo di Ripoli par Lorenzo de Alopa, imprimeur originaire de Venise et installé à Florence. Le colophon de l'édition porte à deux reprises la mention suivante : *Impressum Florentie per Laurentium Venetum*¹. L'élégance, la beauté du papier et les deux sortes de caractères gothiques utilisés attestent que cette édition est effectivement celle de Lorenzo de Alopa et nous permettent d'établir avec certitude la provenance de l'impression. Les noms de Lorenzo Veneto, Francesco Valori, Francesco Berlinghieri et Domenico da Pistoia figurent également dans l'édition *princeps*. Ces personnages ont, en effet, participé activement à la réalisation de l'impression et y ont contribué financièrement. Cette édition *princeps* a bénéficié d'une large diffusion puisqu'elle a été tirée à plus de mille exemplaires. Ce vif succès atteste à la fois de la pratique courante que Marsile Ficin faisait de l'imprimerie, invention récente, nouvellement arrivée à Florence ainsi que de l'intérêt grandissant pour les idées platoniciennes et le renouveau intellectuel qu'elles représentaient. Les nombreuses éditions réalisées en 1484 sont de nos jours réparties dans les bibliothèques du monde entier, en Europe, aux États-Unis et en Asie. L'exemplaire auquel nous nous rapportons pour l'étude et la traduction du

¹ Cette mention se trouve, en effet, à la fin du *Commentaire du Symposium*, f.4v ainsi qu'à la fin des *Epistolae*, f. 10v.

texte des *Argumenta in Rempublicam Platonis* est celui qui se trouve à la Bibliothèque nationale de Florence. (*Biblioteca Nazionale di Firenze, Incun. Magliabechiano C 3 13, ff NVIv – ZIXr*).

La date d'impression de cette édition ne fait pas véritablement problème bien qu'elle ne figure pas sur l'édition. Sur la base des contrats d'imprimerie, on s'accorde généralement sur la date de 1484 comme date de l'achèvement de l'impression. Toutefois la période exacte durant laquelle l'édition a été réalisée pendant cette année fait débat. Quatre hypothèses ont été avancées pour déterminer cette période.

Emilia Nesi¹ a, en effet, reconstitué l'historique de cette édition à partir du contrat liant l'éditeur et les personnes ayant financé le projet. Les noms figurant sur le contrat d'édition sont ceux de Filippo Valori et de Francesco Berlinghieri. Ce document officiel nous renseigne sur les partenaires du contrat et sur la date du début de l'impression, à savoir le 8 février 1483, il n'apporte pour autant aucune preuve certaine de la date réelle et effective à laquelle l'édition a été achevée.

Giuseppe Galli², à l'instar d'Emilia Nesi, fonde, quant à lui, son hypothèse sur une analyse des contrats passés entre l'imprimeur et Filippo Valori et il accompagne cette analyse d'une reconstitution des différentes étapes de l'impression. À partir de cette reconstruction, il en déduit une période concrète durant laquelle le travail d'impression a été réalisé et il considère que les œuvres de Platon traduites et commentées par Marsile Ficin ont été imprimées entre décembre 1484 et janvier 1485.

Paul Oskar Kristeller³ conteste cependant cette date. En se basant sur une nouvelle organisation des différentes phases de l'impression, il met en

¹ Cf. E. Nesi, *Il diario della stamperia di Ripoli*, Firenze, 1903, pp. 103-106 : « Comme questo di 25 di gennaio 1483-1484 il venerabile Frate Domenico priore sindaco e procuratore del ministero di Sancto Iacopo di Ripoli di Firenze e come sindaco e procuratore di detto luogo et Lorenzo di Francesco da Vinegia conducono a imprimere piu dialogi di Platone da Francesco di Niccoo Berlinghieri et Filippo di Bartolomeo Valori in questo modo, cioè. ».

² Cf. G. Galli, « Gli ultimi mesi della stamperia di Ripoli e la stampa del Platone », in Ministero della educazione nazionale e della Associazione italiana biblioteche (a cura del), *Studi e ricerche sulla storia della stampa del Quattrocento. Omaggio dell'Italia a Giovanni Gutenberg nel V Centenario della sua scoperta*, Milano, 1942, pp. 159-184.

³ Cf. P.O. Kristeller, « The first Printed Edition of Plato's Works and the Date of its Publication (1484) », in *Science and History : Studies in Honor of Edward Rosen*,

évidence la méthode et le processus suivis par Marsile Ficin lors de l'impression de ses œuvres. Au lieu de procéder à une édition en un seul tenant à partir de l'intégralité de son manuscrit, Marsile Ficin communiqua aux éditeurs, au fur et à mesure de l'avancée du travail, les différents cahiers de son texte autographe¹. Ainsi en se basant sur le rythme de l'impression, Paul Oskar Kristeller affirme que la publication de l'édition *princeps* eut lieu entre septembre et octobre 1484².

Arnaldo Della Torre³ considère par ailleurs et contre l'avis de Leopoldo Galeotti⁴ que l'impression de l'édition *princeps* se termine à la fin de l'année 1484. Leopoldo Galeotti situe plutôt la date de l'édition en 1482 en s'appuyant sur une lettre de Marsile Ficin adressée à Bandini⁵ le 10 mai 1482. Cependant Arnaldo Della Torre soutient que cette lettre a été mal traduite par Leopoldo Galeotti lui-même et que par conséquent le sens en a été faussé. L'expression *ceteri libri nostri* utilisée par Marsile Ficin dans sa *Correspondance* se réfère en réalité à l'impression d'un autre ouvrage édité en 1482 à savoir la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, et non aux œuvres de Platon. Arnaldo Della Torre s'appuie sur les propos que

Wroclaw, 1978, pp. 25-35, article réimprimé in P.O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, III, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1993, pp. 135-146.

¹ *Ibid.* P. O. Kristeller fait, dans cet article, une synthèse des descriptions matérielles et de l'ordre détaillé des différents cahiers donnés à l'impression, que G. Galli dans *La Tipografia di Ripoli*, 1942 et B. Camisasca dans *La Stamperia di San Jacopo di Ripoli, Thesis*, Università Cattolica, 1963, ont établis. On y apprend en outre que l'ordre des cahiers soumis aux éditeurs est différent de l'ordre adopté dans l'édition. Cette différence atteste de l'implication et du travail de composition dont Marsile Ficin a fait preuve au moment de l'impression de 1484.

² P. O. Kristeller, *Supplementum ficinianum. Marsilii Ficini Florentini, philosophi platonici, opuscula inedita et dispersa, primum collegit et ex fontibus plerumque manuscriptis edidit auspiciis regiae Scholae normalis superioris pisanae Paulus Oscarius Kristeller. Accedunt indices codicum, editionum, operum Ficini necnon documenta quaedam et testimonia ad eundem pertinentia, Volumen prius*, Firenze, 1937, p. LXI : « 1484 stilo communi suscepit et mense septembris vel octobris eiusdem anni perfecisse videtur. ».

³ Cf. A. Della Torre, *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Firenze, 1902, pp. 615- 616.

⁴ L. Galeotti, « Saggio intorno alla vita ed agli scritti di Marsilio Ficino », *Archivio storico italiano*, IX, 1859, Firenze : « ...giacché nel maggio di quell'anno scriveva al Bandini in Ungheria che il Platone era già alla stampa, e altrove ci dice che lo pubblicò nel settimo settenario dell'età sua. ».

⁵ M. Ficin, *Opera omnia*, I, Correspondance, livre VIII, p. 856 : « ...Ceteri vero libri nostri quos optatis, sunt iam in manibus impressorum, expressi cum fuerint, ... ».

Ficin développe dans la préface au *Commentaire des Ennéades de Plotin* et dans laquelle il affirme avoir publié « son Platon » à l'époque où Pic de la Mirandole est arrivé à Florence c'est-à-dire en 1484.

Ces quatre propositions, aussi cohérentes les unes que les autres, si elles ne nous permettent pas de situer précisément la réalisation de l'édition originale ont cependant le mérite d'arrêter une période commune, entre le début de l'année 1483 et l'année 1485. Cette période nous permet d'affirmer, avec Paul Oskar Kristeller, que la date de 1484 correspond effectivement à l'année durant laquelle la plus grande part de l'édition a été achevée et à partir de ce consensus nous pouvons considérer sans contradiction que l'édition *princeps* date de 1484.

Nous savons par ailleurs que Marsile Ficin a participé activement à l'impression en la supervisant lui-même et en y ajoutant de nombreuses corrections à la fin de son volume¹. Cependant la question du modèle à partir duquel a été réalisée l'édition reste encore sans réponse. Il semble en effet probable qu'il ait existé un texte archétype, copie du manuscrit de l'auteur et destiné aux imprimeurs. Marsile Ficin fait souvent mention de cet archétype² qu'il a divisé en plusieurs cahiers et qu'il transmet aux imprimeurs au fur et à mesure de l'avancée de l'édition. Ces cahiers sont également destinés à être diffusés et donnés à des amis ou des hommes politiques. Cette pratique éditoriale est une démarche courante chez Marsile Ficin et lui permet d'en contrôler l'impression³. Paola Megna⁴ précise en ce sens que l'existence de cet archétype est non seulement vraisemblable mais que le lien entre l'édition de 1484 et ce texte original ne se réduit pas à un simple lien de copie à modèle. Il atteste au contraire le souci constant de Marsile Ficin de corriger et d'améliorer la parution de ses œuvres. Une fois l'impression de cette première version réalisée, Marsile Ficin exprimera d'ailleurs dans sa

¹ Cette liste d'*errata* se trouve en effet dans des feuillets rajoutés à la fin de l'édition de 1484 sous le titre d'*Emendationes errorum librarii iuxta numerum cartarum atque columnarum*.

² M. Ficin, *Opera omnia*, I, p. 736 : « Volui saepe, Soderine dulcissime, ad illos qui epistolas meas a me petissent, nostrum ipsum Archetypum mittere. » et p. 825 : « Tu uero quoniam Archetypum est cum primum transcriberis tuto remitte. ».

³ P. O. Kristeller, *Supplementum ficinianum, Volumen prius*, Firenze, 1937, pp. CLXXIII-CLXXIV.

⁴ P. Megna, *Lo Ione Platonico nella Firenze medicea*, Messina, 1997, p. 150.

*Correspondance*¹ son mécontentement et son insatisfaction, marque de son implication et de son souci de livrer une édition rigoureuse de ses œuvres.

L'édition de 1484 est ainsi l'édition *princeps* des traductions et des commentaires des dialogues de Platon dans leur intégralité. Cette édition porte une dédicace à Laurent de Médicis et s'inscrit dans la poursuite de la tâche que Cosme de Médicis avait confiée à Marsile Ficin, à savoir traduire dix dialogues de Platon. Marsile Ficin prolonge cette tâche confiée par son protecteur en traduisant tous les dialogues et en intégrant à ces traductions des introductions et des commentaires qui lui permettent de justifier ses choix interprétatifs et d'expliquer d'un point de vue philosophique et théologique les textes platoniciens et païens². Tous les dialogues sont assortis d'un *Argumentum*. Seuls les dialogues du *Banquet* et du *Timée* ne bénéficient pas de la traduction latine et sont réduits à l'interprétation de Marsile Ficin.

Raymond Marcel³ détaille à cet égard le nombre des dialogues, leurs dates et leur ordre. Comme nous l'avons précédemment dit, Cosme de Médicis demande à Marsile Ficin en 1462 de traduire dix dialogues dont le *Minos* qui porte le sous-titre de *De lege*. Mort en 1464, Cosme ne verra pas l'achèvement de ces traductions. Toutefois une lettre à Michel Mercati datant d'avril 1466⁴, permet d'établir qu'à cette époque Marsile Ficin avait traduit

¹ M. Ficin, *Opera omnia*, I, Correspondance, livre VIII, p. 734 : « Memento praeterae apud nos non expressores librorum esse, sed oppressores. » ; p. 872 : « Quod autem minus eleganter expressi, id partim negligentia impressorum, uel potius oppressorum, partim ...malignitate fortunae, nobis accidisse putabo. » ; livre X, p. 906 : « Si librarii quondam nostros Platonis libros tanta diligentia impressissent, ... ».

² La question de savoir si dialogues et arguments ont été écrits à la même époque a donné lieu à une discussion. P. O. Kristeller soutient que les traductions et leurs interprétations sont contemporaines les unes des autres. D'après lui l'ensemble du travail a été réalisé en 1469. *Supplementum ficinianum, Volumen prius*, Firenze, 1937, p. CXVI : « Vnde apparet Ficinum singulis dialogis a se statim traductis argumenta addidisse. ». Pour A. Della Torre, en revanche, les arguments ont été rédigés entre 1475 et 1476. *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Firenze, 1902, pp. 606-607 : « Aggiungeremo che probabilmente a questo tempo risalgono quegli argomenti o sunti delle singole opere platoniche che ancora oggi leggiamo in testa alla traduzione. ». Pour notre part nous suivons l'hypothèse de P. O. Kristeller car comme nous l'avons montré précédemment, traduction, interprétation et commentaire sont des tâches conjointes et complémentaires pour les penseurs de la fin du Moyen Age et du début de la Renaissance.

³ R. Marcel, *Marsile Ficin (1433-1499)*, Paris, 1958, pp. 325 et 456.

⁴ P. O. Kristeller, *Supplementum ficinianum, Volumen alterum*, Firenze, 1937, pp. 88-89.

vingt-trois dialogues et trois dialogues qu'il considérait comme formant un tout autonome. Ces trois œuvres sont *La République*, *Les Lois* et *Les lettres* de Platon. Ainsi en 1474, il semble que Marsile Ficin ait réalisé la traduction de vingt-six textes. Toutefois il abandonne momentanément la tâche de traducteur pour se consacrer, jusqu'en 1482, à l'écriture d'autres ouvrages théologiques tels que *La théologie platonicienne de l'immortalité des âmes* et *De la religion chrétienne* et à la traduction de la *Monarchia* de Dante Alighieri. Marsile Ficin reprend alors son étude des dialogues de Platon dix ans plus tard.

Dans l'édition de 1484, le *Commentaire de la République de Platon* est placé dans le deuxième tome de l'édition. Marsile Ficin fait très logiquement précéder son commentaire par celui du dialogue du *Ménexène* et le fait suivre par le *Timée*. Pour notre auteur, en effet, non seulement le *Ménexène* constitue une critique acerbe de l'art oratoire comme prérequis politique, mais il doit également être placé avant le dialogue de la *République* comme propédeutique à la compréhension de la cité idéale. Une fois cette cité explicitée, il convient cependant de traiter de la question de la meilleure institution politique. Fidèle à la démarche de Platon, Marsile Ficin prolonge cette problématique dans l'examen du *Timée* en exposant l'origine du monde et des hommes.

Dans cette première édition, le texte du commentaire de la *République* est incorrectement édité. Comme l'a détaillé Paul Oskar Kristeller¹, l'édition de la version *princeps* s'est faite selon le rythme des envois que Marsile Ficin faisait des différents fascicules originaux et selon un ordre différent de celui donné par la table des matières. De plus la pagination de l'édition ne bénéficie pas de l'usage moderne de la numérotation². Cette double pratique nous semble expliquer la raison pour laquelle le commentaire et la traduction latine du dialogue de la *République* ne sont pas édités dans l'ordre. Les *Argumenta* des livres IV, V, VI et VII ainsi que la traduction du dialogue du livre III sont malencontreusement insérés dans le commentaire du *Phédon* et

¹ P.O. Kristeller, « The first Printed Edition of Plato's Works and the Date of its Publication (1484) », in *Science and History : Studies in Honor of Edward Rosen*, Wrocław, 1978, pp. 25-35, article réimprimé in P.O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, III, Roma, 1993, pp. 135-146.

² *Ibid.* p. 139.

sont manquants dans l'organisation logique des *Argumenta in Rempublicam Platonis*.

1. 1. 2. L'édition de Venise de 1491

Platonis Opera, trad. Marsilius Ficinus, impressum Venitiis, apud Bernardinum de Choris de Cremona, Simonem de Luero impensis Andree Toresani de Asula, 13 août 1491 (*Hain 13063. Proctor 5216. Panzer III 305, 1412*) (*Ven. 1491*)

L'édition de 1491 est la réimpression de l'édition *princeps* sept ans plus tard. Elle est par conséquent la seconde édition contemporaine de Marsile Ficin dans laquelle est regroupé, en un seul volume, l'ensemble de ses œuvres. Cette seconde édition constitue en réalité un corrigé de la première impression. En effet les imperfections, lacunes et erreurs de l'édition de 1484, avaient fait l'objet d'un large travail de correction que Marsile Ficin avait intégré à la première version de l'édition *princeps* sous la forme d'une vingtaine de pages présentées sur deux colonnes. Ces corrections portent le titre d'*Emendationes errorum librarii iuxta numerum cartarum atque columnarum*. Nous savons que Marsile Ficin s'était plaint de l'imperfection de la première édition et en était profondément affecté. De nombreuses lettres témoignent de son mécontentement et de sa volonté de corriger les omissions et variantes. L'édition de 1491 tire profit de cette volonté puisque l'éditeur vénitien a pris en compte les corrections de Marsile Ficin pour élaborer la nouvelle version. C'est en ce sens que nous devons comprendre l'indication rajoutée par l'éditeur à la dernière page de l'édition de 1491 selon laquelle *proprii auctoris correctionibus accuratissime castigata*. Sur la base de cette information, nous pouvons affirmer que l'auteur des *Opera omnia Platonis*, s'il était informé de la réalisation de cette réédition, n'a pas participé directement à la correction de l'édition 1491. Paul Oscar Kristeller¹ le confirme en s'appuyant sur une lettre du 20 juillet 1491 que Marsile Ficin adresse à Martin Uranio². Cette lettre nous apprend en effet qu'il était informé qu'une réimpression était en cours à Venise. Cependant, comme le souligne Sebastiano Gentile³, le suivi et la connaissance de cette

¹ P. O. Kristeller, *Supplementum ficinianum, Volumen primus*, Firenze, 1937, p. CLV.

² M. Ficin, *Opera omnia*, I, *Correspondance*, livre X, p. 928 : « « nn » Venetiis quotidie Platonis Theologiaeque libri iterum et, ut aiunt, diligentius imprimuntur ».

³ S. Gentile, *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone, Mostra di manoscritti, stampe e documenti*, Firenze, 1984.

réimpression devaient être indirects, ce que laisse penser l'incise, *ut aiunt*, que nous trouvons dans la lettre. Raymond Marcel précise en ce sens que Marsile Ficin quoiqu'informé par cette réimpression, ne pouvait pas y assister personnellement puisqu'il procédait à cette époque à la correction de son commentaire sur Plotin. Il n'en demeure pas moins que le texte des *Opera omnia Platonis* de 1491 est élaboré en se fondant sur les nombreuses pages d'*errata* que l'édition de 1484 contient et que par conséquent la seconde édition *princeps* constitue la version la plus fiable dont nous disposons.

L'édition de 1491 fut réalisée par Bernardino de Cori, Simone da Lovere pour le compte d'Andrea Torresano, imprimeur à Venise. Cette nouvelle édition comporte quatre cent quarante-quatre feuillets et quatre feuillets supplémentaires, réunis en un volume unique. Le texte, en caractères gothiques, se présente sur deux colonnes. La date d'impression est indiquée clairement sur l'ouvrage et il ne fait aucun doute qu'elle fut achevée le 13 août 1491.

L'exemplaire de référence que nous utilisons ici est l'édition que la Bibliothèque Nationale de Berlin possède. (*Staatsbibliothek zu Berlin, Incun. M33918, 448 Bl. a4 a-o8 p-q10 r-z8 A-D8 E-F10 G-Z8 AA8-FF10 CC-GG-HH10II-ZZ8*). En outre, l'*Incunabula Short Title Catalogue* de la British Library recense près de deux cent exemplaires dans les bibliothèques du monde entier.

1. 2. Les réimpressions des éditions *princeps*

1. 2. 1. Les réimpressions des éditions *princeps* de 1491 à 1532

À partir de la publication de ces éditions *princeps*, s'ouvre une nouvelle période qui s'étend de 1491 à 1532 durant laquelle ont été réalisées plusieurs réimpressions des *Opera omnia Platonis*. Ces rééditions manifestent un réel intérêt pour la pensée de Marsile Ficin. Les nouvelles perspectives philosophiques et théologiques que cette pensée offre ainsi que la volonté d'étendre la diffusion des œuvres de Marsile Ficin s'affirment. Ces réimpressions sont principalement au nombre de trois et ont été recensées

par James Hankins¹ et Paul Oskar Kristeller². Il s'agit d'une édition vénitienne datée du 22 avril 1517 réalisée chez Filippo Pincio, d'une édition parisienne de 1518 faite par Badio Ascensio et d'une réimpression de cette dernière en 1522. James Hankins signale en outre la publication en 1513 d'un ouvrage intitulé *Platonis de Republica sive de Iusto libri* par Edmond Massey dans lequel se trouve une réédition de la traduction de la *République*, faite par Marsile Ficin et revue par Edmond Massey. En somme ces rééditions constituent, pour les milieux intellectuels européens, un nouvel accès à la philosophie platonicienne et néoplatonicienne. Les traductions et commentaires de Marsile Ficin, largement diffusés, deviennent ainsi les textes de référence dans lesquels les œuvres de Platon sont lues, comprises et réinvesties au profit des philosophies de la Renaissance et de l'âge classique³.

1. 2. 2. Le statut de l'édition de 1496

Parmi ces rééditions, il convient de signaler l'édition des *Opera omnia Platonis* du 2 décembre 1496, indiquée par Paul Oskar Kristeller⁴. Cette dernière est encore contemporaine de son auteur puisque Marsile Ficin meurt en 1499. Elle fut réalisée à Florence par Lorenzo de Alopa, éditeur de l'édition de 1484. Tout laisserait penser alors que cette édition fut la plus achevée et la plus complète des éditions du XV^e siècle. Elle fut, en effet, élaborée cinq ans après la deuxième édition *princeps* et la proximité temporelle permettait aux éditeurs de se référer à la pensée originale de Marsile Ficin. En réalité cette édition met déjà en évidence certains

¹ J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, II, New York, 1990, p. 789.

² P. O. Kristeller, *Supplementum ficinianum, Volumen primus*, Firenze, 1937, p. LXI.

³ Pour ne citer qu'un seul exemple, voir le débat entre René Descartes et Henry More au sujet des animaux-machines. Henry More dans une lettre à Descartes du 5 mars 1649 in *Œuvres de Descartes*, tome V, édition Charles Adam et Paul Tannery, Paris, 1996, p. 301, s'oppose à la philosophie mécaniste du corps en s'appuyant sur la conception de la hiérarchie des âmes et de l'existence de degrés dans la vie que Ficin développe dans *La Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes* qui se fonde elle-même sur les dialogues platoniciens. Cf. René Daval, « L'âme et l'espace chez Marsile Ficin et Henry More » in *Marsile Ficin, les platonismes à la Renaissance*, dirigé par Pierre Magnard, Paris, 2001, pp. 40-46.

⁴ P. O. Kristeller, *Supplementum ficinianum, Volumen primus*, Firenze, 1937, p. LXVIII et p. CXXIII.

remaniements et une certaine évolution dans la compréhension de la philosophie de Marsile Ficin. En effet, les œuvres de notre auteur y sont éditées en deux volumes et l'examen de la table des matières présente un ordre désormais différent de celui figurant dans celle des éditions *princeps*. Les commentaires des dialogues platoniciens ne sont pas systématiquement présentés et le texte des *Argumenta in Rempublicam Platonis* n'y figure plus. Il y est remplacé par un extrait du commentaire du livre VIII de la *République* de Platon, intitulé *Testus Platonis in octavo de Re Publica de mutatione Rei Publicae, per numerum fatalem*. Ce texte qui n'apparaît pas dans les commentaires de 1484 et de 1491, semble correspondre au moment où Ficin entre en possession du manuscrit du *Commentaire sur la République* de Proclus fourni par Jean Lascaris et à partir duquel il développe de nouvelles analyses. Ficin confirme cette information dans une lettre écrite à l'attention de Martin Uranio en date du 3 août 1492¹ dans laquelle il explique avoir lu les ouvrages que Lascaris a apportés à Pierre de Médicis et parmi lesquels se trouvent les sept premiers livres du commentaire de Proclus sur la *République* de Platon.

1. 3. Les éditions révisées

1. 3. 1. Les réimpressions des éditions révisées

À partir de 1532, de nombreuses réimpressions sont réalisées dans les principaux centres culturels de l'Europe. Dans le « *census* des éditions » de James Hankins², dix nouvelles éditions et cinq réimpressions sont comptabilisées. Ces réimpressions se caractérisent par une volonté affirmée de la part des éditeurs de rendre plus accessible le texte de Marsile Ficin. Cette volonté alimentée probablement par des raisons commerciales et économiques ainsi que par l'expansion de l'imprimerie, l'est également par la demande croissante du nombre des lecteurs des œuvres du grand humaniste. La révision des textes de Marsile Ficin a donc permis d'étendre la connaissance de sa philosophie et c'est en facilitant la lecture de ses œuvres que les traductions et commentaires du philosophe florentin sont devenus des textes de référence. Ainsi les éditeurs à l'occasion de ces

¹ M. Ficin, *Opera omnia*, I, *Correspondance*, livre X, p. 937 : « Ego autem inter multa (ut soleo) semper in primis legi Platonica, primaque inter haec commentaria Procli in sex Platonis de Republica libros principiumque septimi. ».

² J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, II, New York, 1990, p. 789.

réimpressions abandonnent définitivement l'usage généralisé des abréviations ainsi que celui des caractères gothiques au profit de l'écriture cursive. La ponctuation et l'orthographe, modernisées et normalisées, permettent à leur tour une meilleure compréhension et les éditeurs toujours soucieux de rendre plus aisé le sens des œuvres n'hésitent pas à en corriger le latin et à changer le sens des phrases en ajoutant ou en soustrayant certains termes¹. Ainsi la diffusion plus étendue des œuvres de Marsile Ficin s'accompagne, comme toute vulgarisation, d'une simplification mais aussi d'un déplacement des idées originales.

1. 3. 2. Les éditions bâloises

Parmi toutes ces éditions, se trouvent deux éditions bâloises qui constituent souvent des éditions de référence en raison même de leur commodité. L'édition de 1561, et celle de 1576 qui n'en est que la réimpression, appartiennent à cette vague de rééditions au niveau européen et attestent de l'importance et de l'influence des textes de Marsile Ficin². Les œuvres de l'humaniste florentin, présentées en deux tomes, sont désormais intitulées :

Marsili Ficini Florentini, insignis philosophi platonici, medici, atque theologi clarissimi, opera, & quæ hactenus existere, & quæ in lucem nunc primùm prodire omnia : omnium artium & scientiarum, majorumque facultatum multifaria cognitione refertissima, in duos tomos digesta, & ab innumeris mendis hac postrema editione castigata: quorum seriem versa pagella reperies. Unà cum Gnomologia, hoc est, Sententiarum ex iisdem operibus collectarum farragine copiosissima in calce totius voluminis adjecta, trad. Marsilius Ficinus, impressum Basileae, ex officina Heinricpetrina, 1561 (Bal. 1561)

L'éditeur, Adam Heinrich Petri, y a lui-même rédigé une préface dans laquelle il présente son édition comme étant la version la plus complète des

¹ Dans les *Argumenta Marsilii Ficini in Rempublicam Platonis*, on trouve ainsi de nombreux exemples de cette volonté de simplifier le texte : dans le titre par exemple du livre I, *librum* est remplacé par *dialogum* ; dans le début du texte, *quanto* est remplacé par *quando* ; *iniusto* par *iniquo*, *genus* est supprimé et ainsi de suite pour la seule édition parisienne de 1641.

² P. G. Bietenholz, *Des italienische Humanismus und die Blutezeit des Buchdrucks in Basel*, Bâle und Stuttgart, 1959.

œuvres de Marsile Ficin. C'est pour cette raison que traditionnellement et, nous avons suivi cette pratique, les citations tirées des *Opera omnia* proviennent de ces éditions parce qu'elles ont l'avantage d'avoir une présentation moderne et sont exhaustives. Il faut cependant savoir que de nombreuses erreurs, lacunes, omissions, variantes, modifications du texte et erreurs de pagination¹ font des impressions de 1561 et 1576 des éditions qui ne se suffisent pas à elle-même mais dont il faut comparer le texte avec les éditions *princeps*.

1. 3. 3. L'édition parisienne

Il nous reste enfin à indiquer l'existence d'une édition parisienne composée de deux volumes et datant de 1641. Paul Oscar Kristeller avance l'hypothèse selon laquelle cette édition comme un grand nombre d'éditions d'auteurs italiens de la Renaissance, a été initiée à Paris par Gabriel Naudé mais cette supposition et Kristeller le reconnaît lui-même, ne se fonde sur aucune donnée objective² mais plutôt sur la généralité de cette pratique. L'édition parisienne des œuvres de Marsile Ficin, dont il s'agit ici, fut imprimée par Guillaume Pelée. Cette version, comme les éditions bâloises, ne restitue pas la traduction latine du dialogue de la *République* de Platon et se réduit à la partie commentée de l'*in Rempublicam Platonis*. Elle comporte comme les réimpressions précédentes et pour les mêmes raisons, des lacunes et des erreurs qui ne permettent pas de considérer le texte de l'édition parisienne comme une source fiable.

2. Les manuscrits

Les manuscrits que nous présentons ici ont en commun d'être des copies réalisées soit à partir des éditions soit à partir de l'archétype lui-même. Aussi nous a-t-il paru logique de les proposer dans un second temps et à la suite des éditions elles-mêmes. Notre examen des premières versions des *Argumenta Marsilii Ficini in Rempublicam Platonis* que Marsile Ficin a rédigés, ayant pour objet d'évaluer l'exactitude et la fiabilité de ces textes,

¹ Dans l'édition Bâloise de 1561, au livre III de la *Correspondance* de Ficin, on trouve un cas caractéristique d'erreur de pagination puisque les pages sont placées dans l'ordre suivant : 730 ; 731 ; 732 ; 735 ; 736 ; 635 ; 736 ; 737 etc.

² P. O. Kristeller, « L'état présent des études sur Marsile Ficin », in *Platon et Aristote à la Renaissance*, Paris, 1976, pp. 59-77.

nous conduit donc à rechercher le manuscrit le plus fidèle et le plus proche des éditions *princeps*. Sur cette base, il sera possible de faire des liens et des comparaisons justifiant nos choix dans l'établissement de notre propre version du texte. Outre la proximité temporelle et géographique de ces *codex* avec les éditions *princeps*, il faut également noter que les manuscrits sont la plupart du temps d'une lecture plus aisée que celle des éditions du XV^e siècle puisqu'ils sont souvent écrits en lettres cursives et l'emploi des abréviations, plus réduit, est systématique et codifié.

2. 1. Les manuscrits de référence

2. 1. 1. Le manuscrit de la bibliothèque de Florence

Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Pluteo 82.7, De Republica libri ff 51r-166r (= L)

Ce manuscrit, qui appartient au fond de la *Biblioteca Medicea Laurenziana*, est composé de deux volumes, le *codex Plut. 82.7*, dans lequel se trouve notre texte et le *codex Plut. 82.6*¹. Les deux manuscrits forment ainsi un tout rassemblant les traductions et commentaires des dialogues de Platon par Marsile Ficin. Les dialogues platoniciens y sont exposés dans le même ordre que l'édition de 1484 et ainsi le texte du *Commentaire de la République de Platon* figure entre le *Menéxène* et le *Timée*. Toutefois et de la même façon que dans les éditions *princeps*, ce commentaire est présenté sans le *Testus Platonis in octavo de Republica de mutatione Rei Publicae, per numerum fatalem*. Ces manuscrits portent une dédicace à Laurent de Médicis (1449-1492) et ont été réalisés dans le but d'être offerts. Cette destination explique ainsi le soin, l'élégance et la qualité de la copie. En effet, le *codex* écrit en lettres cursives et numéroté à la plume selon l'usage moderne, bénéficie d'une attention particulière d'un point de vue esthétique². Orné par Attavante degli Attavanti (1452-1525), le travail d'enluminure y est exceptionnel. Les initiales de chaque dialogue sont toutes décorées à la feuille d'or. Celles des commentaires comportent des motifs floraux et des couleurs variées. Deux pages de garde sont entièrement illustrées par des

¹ P. O. Kristeller, *Marsilio Ficino and his work after five hundred years*, Castello, 1987, p. 73.

² S. Gentile, « Note sullo 'scrittoio' di Marsilio Ficino », in *Supplementum festivum. Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, Binghamton (N.Y.) 1987, p. 347.

miniatures. Les titres, les noms et les *explicit*s sont minutieusement répertoriés. Le manuscrit a été écrit d'une seule main par un copiste anonyme dont la seule information disponible est qu'il fut le scribe de Durazzo¹.

La datation du manuscrit demeure cependant imprécise. Bien que nous puissions affirmer avec certitude qu'il appartient au XV^e siècle, la détermination de la période exacte durant laquelle il fut copié, reste problématique. Deux hypothèses ont été avancées. Paul Oscar Kristeller² a soutenu que ce manuscrit datait de l'époque de l'édition *princeps* de 1484 alors que Raymond Marcel³ a démontré en s'appuyant sur des facteurs politiques que ce *codex* ne pouvait avoir été réalisé qu'à une date antérieure à celle de 1484. Selon Raymond Marcel, il est possible d'affirmer que l'exemplaire destiné à Laurent de Médicis a été copié entre 1481 et 1482, c'est-à-dire antérieurement à l'édition *princeps* et avant une autre copie réalisée en 1484 pour le duc d'Urbino, Federico da Montefeltro. Ce deuxième manuscrit est en réalité le *codex Urb. Lat. 185*. D'après Raymond Marcel le manuscrit *Plut. 82.7* a été probablement offert à Laurent de Médicis avant que soit transmise la copie à Federico da Montefeltro. Par révérence envers le duc d'Urbino, il est difficilement concevable que Marsile Ficini ait offert à ce dernier un exemplaire portant une dédicace qui ne lui était pas adressée et pour des raisons pratiques, il est aisé d'imaginer que ce *codex* a nécessité un délai plus grand de réalisation en raison du travail d'enluminure que l'exemplaire médicéen exigeait. Des deux hypothèses, nous préférons opter pour la démonstration faite par Raymond Marcel. Il semble, en effet, que des deux versions proposées, la seconde version s'accorde mieux avec l'hypothèse selon laquelle ce manuscrit aurait été copié à partir d'un archétype antérieur, modèle commun des différents *codex* et de l'édition de 1484. En raison non seulement de l'antériorité chronologique mais aussi parce que la première édition *princeps* comporte des lacunes, absence des livres IV à VI, qui n'affectent pas le *codex Plut. 82.7*, il apparaît plus logique de distinguer l'édition de 1484 et le manuscrit *Plut. 82.7* tant du point de vue de la date de composition que du point de vue d'une éventuelle relation de modèle à copie. Nous savons ainsi que Marsile

¹P. D'Ancona, *La miniatura fiorentina (Secoli XI-XVI)*, II, Firenze, 1914, p. 748.

²P. O. Kristeller, *Supplementum ficinianum, Volumen prius*, Firenze, 1937, pp. CLV et CLXX.

³R. Marcel, *Marsile Ficini (1433-1499)*, Paris, 1958, pp. 463-466.

Ficin a donné aux imprimeurs des cahiers séparés pour la réalisation de l'impression et que ces mêmes cahiers ont circulé pour en faire des copies destinées à être distribuées. Sur la base de cette information, nous estimons que le texte du *codex Plut. 82.7* constitue une source fiable et de valeur équivalente aux éditions *princeps* et nous choisissons de nous y référer pour élaborer un travail comparatif sur notre texte.

2. 1. 2. Le manuscrit de la bibliothèque de Modène

Modena, Biblioteca Estense-Universaria, Est. lat 469= Alpha, X, 1.12, De Republica libri ff 44r-148v (= M)

Le *codex Est. lat 469*¹ qui se trouve à la *Biblioteca Universitaria di Modena*, est le second manuscrit à examiner. Composé de trois cent quarante-neuf feuillets, il ne contient que la traduction de dix dialogues dont le dialogue de la *République*. Chaque traduction est accompagnée de son introduction. Dans le cas de la *République*, l'*Argumentum* ne contient pas le *Testus Platonis in octavo de Re Publica de mutatione Rei Publicae, per numerum fatalem*. L'ordre des dialogues est identique à celui du *codex Pluteo 82.7* et donc à l'ordre des dialogues des éditions de 1484 et 1491. Le manuscrit porte pareillement une dédicace adressée à Laurent de Médicis. Domenico Fava et Mario Salmi² donnent de ce manuscrit une description détaillée et précise permettant d'établir qu'il a été copié d'une seule main. Le *codex* bénéficie d'un travail d'enluminure très raffiné. Les initiales ont été en effet ornées et colorées dans un style caractéristique de l'humanisme florentin et les fines ornements sont empreintes d'une grande élégance.

Ce manuscrit n'a pourtant pas été daté avec précision bien qu'il soit considéré comme un manuscrit du XV^e siècle. Domenico Fava et Mario Salmi pensent qu'il provient très probablement de la bibliothèque de Mattia

¹ P. O. Kristeller, *Marsilio Ficino and his work after five hundred years*, Castello, 1987, p. 94. *Iter Italicum : a Finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and other Libraries*, volume 1, 381D, *Italy :Agregento to Novara*, London, the Warburg Institute, Leiden, 1963. *Supplementum ficinianum, Volumen prius*, Firenze, 1937, p. XXXIV.

² D. Fava, M. Salmi, *I manoscritti miniati della Biblioteca Estense di Modena*, volume I, Firenze, 1950, pp. 91-92.

Corvino (1443-1490), roi d'Angleterre¹ et fait partie des acquisitions qui ont été réalisées en 1560 par Alfonso d'Este pour la bibliothèque Estense. Cependant si l'on examine de plus près le nombre des variantes entre les différentes sources des *Argumenta Marsilii Ficini in Rempublicam Platonis*, on notera que le *codex Est. lat 469* comporte un très grand pourcentage de variantes communes avec l'édition de 1491². Ainsi sur la base de cette communauté nous pouvons au moins supposer que le manuscrit de la Bibliothèque de Modène fut composé entre les deux éditions *princeps* à savoir 1484 et 1491, et a bénéficié des corrections de Marsile Ficin. Cette situation nous autorise donc à le considérer comme un témoignage de référence pour l'établissement critique de notre texte.

2. 1. 3. Le manuscrit de la bibliothèque de Gand

Gent, Centrale Bibliothek der Rijksuniversiteit, cod. 1, De Republica libri ff 46v-124v (= G)

Le manuscrit de la Bibliothèque Universitaire de Gand est composé quant à lui de deux cent soixante-dix-sept feuillets et semble être la seconde partie des œuvres de Marsile Ficin³. Ce volume porte le titre de *Libri diuersi Platonis philosophi in serico nigro damasceno*. Ce *codex* a été exécuté à la demande de Raphaël de Marcatelle (1437-1508) entre 1480 et 1490 probablement à partir des éditions de 1484 et 1491. Il fut écrit par au moins deux scribes différents⁴. Dans les *Argumenta Marsilii Ficini in Rempublicam Platonis*, le changement de main a lieu à partir du feuillet 89r. La transition entre les deux copistes est matérialisée par l'insertion de quatre pages blanches. C'est un manuscrit élégant et enluminé qui porte les armes

¹ Ministero per i beni e le attività culturali. [Direzione generale per i beni librari e gli istituti culturali], *Nel segno del corvo : libri e miniature della biblioteca di Mattia Corvino re d'Ungheria (1443-1490)*, Modena, 2002.

² Cf. le tableau des proportions des variantes entre les différents témoignages que nous proposons en seconde partie de notre travail. Cf. *infra*, vol. I pp. 242 sqq.

³ P. O. Kristeller, *Marsilio Ficino and his work after five hundred years*, Castello, 1987, p. 89. *Iter italicum a Finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and other Libraries*, volume 3 : (*Alia Itinera I*) : *Australia to Germany*, London, Leiden, 1967.

⁴ A. Delorez soutient, avec J. Hankins, que ce manuscrit a été écrit par trois scribes différents alors que Jules de Saint-Genois n'indique dans sa description du manuscrit que deux copistes.

du prélat. Les lettrines sont historiées et les bordures à fleurages rehaussées d'or ont permis à Albert Derolez¹ de le classer dans le groupe III des manuscrits ayant composé la bibliothèque de Raphaël de Marcatelle. Cette classification nous permet ainsi de dater plus précisément le manuscrit. En effet ce troisième groupe de manuscrits a été acquis par leur propriétaire à partir de 1487 et il semble que le *codex I* faisant partie des premières acquisitions de Raphaël de Marcatelle date en réalité de 1488. Il est à noter par ailleurs que Jules de Saint-Genois² donne une indication supplémentaire sur le *codex I*. Ce manuscrit qui est en tout point semblable à l'édition de 1602, elle-même réédition de l'impression de 1590, semble avoir été le modèle utilisé pour les rééditions du XVI^e et du XVII^e siècle. Il constitue ainsi un témoignage auquel nous nous référons.

2. 2. Les manuscrits lacunaires

Les manuscrits que nous venons d'examiner sont tous des manuscrits complets, réalisés avec soin et entretenant une relation de proximité historique et conceptuelle avec le XV^e siècle. Il existe cependant un certain nombre de textes manuscrits partiels dans lequel nous trouvons le texte des *Argumenta Marsilii Ficini in Rempublicam Platonis*. Nous choisissons donc de les présenter ici et de les examiner afin de justifier notre décision de ne pas les prendre en compte pour l'établissement critique de notre texte.

2. 2. 1. Le manuscrit de la bibliothèque du Vatican

Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Urbinate Latino 1315 et 1316, De Republica libri I-VI, 1315 et VII-X, 1316

Les manuscrits *Urb. Lat. 1315* et *1316*³ font partie des manuscrits dans lesquels n'a pas été reproduit l'intégralité du travail de Marsile Ficin. Ce manuscrit destiné au duc d'Urbin (1422-1482)⁴, fondateur de la seconde plus grande bibliothèque d'Italie au XV^e siècle, ne contient en effet qu'une partie

¹ A. Delorez, *The library of Raphael de Marcatellis*, Ghent, 1979, pp. 175-266.

² J. de Saint-Genois, *Catalogue méthodique et raisonné des manuscrits de la Bibliothèque de la ville et de l'université de Gand*, Gand, 1849, pp. 271-272.

³ P. O. Kristeller, *Marsilio Ficino and his work after five hundred years*, Castello, 1987, p. 107 et *Supplementum ficinianum, Volumen prius*, Firenze, 1937, p. XLIII.

⁴ H. Hofmann, « Literary Culture at the Court of Urbino during the Reign of Federico da Montefletro », *Humanistica Lovaniensia*, 57, Belgium, 2008.

des commentaires et des dialogues interprétés par Marsile Ficin. Le manuscrit a été copié par un seul scribe et semble avoir été réalisé à partir des éditions imprimées au XV^e siècle. En ce qui concerne les *Argumenta Marsilii Ficini in Rempublicam Platonis*, nous ne disposons en effet dans cette version que de la traduction du dialogue lui-même et cette traduction a été répartie pour moitié entre le *codex 1315* et *1316*.

2. 2. 2. Le manuscrit de la bibliothèque de Londres

London, British Library of London, Burney 126, De Republica libri, ff. 10r-45r

Le *codex Burney 126*¹ est un manuscrit du XVII^e siècle. Il fut écrit par un copiste anglais et possédé par Thomas Traherne² (1638-1671). La traduction ficinienne de la *République* y est restituée partiellement. Seuls les livres I à V y sont présents, accompagnés d'extrait des *Argumenta*.

2. 2. 3. Le manuscrit de la bibliothèque de Mattsee

Mattsee, Stiftsbibliothek, Ms 21, De Republica libri, f. 68

Ce manuscrit probablement écrit en Italie³, est composé des *excerpta* des dialogues politiques de Platon, la *République*, les *Lois*, le *Politique* et le *Minos*, traduits par Marsile Ficin.

2. 2. 4. Le manuscrit de la bibliothèque de Wien

Wien, Österreichische Nationabibliothek, Phil. Graecus, De Republica libri, ff. 1r-30v et 41r-51r

Ce *codex* possédé par Johannes Sambucus (1531-1584), regroupe les textes de certains manuscrits écrits en grec. Il ne contient que le dialogue de

¹ P. O. Kristeller, *Marsilio Ficino and his work after five hundred years*, Castello, 1987, p. 92. *Iter Italicum : a Finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and other Libraries: volume 4: (Alia Itinera II) : Great Britain to Spain*, London, the Warburg Institute; Leiden, 1989, p. 49. *Supplementum ficinianum, Volumen prius*, Firenze, 1937, p. XLIII.

² J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, I et II, New York, 1990.

³ P. O. Kristeller, *Marsilio Ficino and his work after five hundred years*, Castello, 1987, p. 110. *Iter Italicum: a Finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and other Libraries : volume 3: (Alia Itinera I): Australia to Germany*, London, Leiden, 1967, pp. 27-28.

la *République*, accompagné partiellement de la traduction de Ficin¹. Cette traduction écrite dans les marges, correspond aux passages 327 a-379 b et 399 b-417 a du dialogue de Platon. Le manuscrit date de la première moitié du XVI^e siècle et a été copié par un seul scribe, Kostantinos Angelos.

3. Les traductions disponibles

Un certain nombre de traductions des œuvres de Marsile Ficin, ont été réalisées. Elles sont pour la plupart des initiatives du XVI^e siècle et se poursuivent au-delà. Elles correspondent et accompagnent l'intérêt croissant qui se développe à l'égard des œuvres de Marsile Ficin et en assurent la diffusion. Elles ont toutes pour vocation de répondre au besoin d'accéder plus aisément à ses écrits, en retranscrivant en langue vulgaire des textes composés en latin, langue savante, réservée aux initiés. Il existe donc des versions traduites des *Argumenta Marsilii Ficini in Rempublicam Platonis* qu'il nous semble nécessaire d'indiquer ici afin de mettre en perspective la traduction que nous proposons. Ces versions vulgarisées de *l'In Rempublicam Platonis* ont en outre un point commun : elles ont une destination politique. La traduction des *Argumenta Marsilii Ficini in Rempublicam Platonis* ont en effet valeur de guide, voire de mode d'emploi à destination des gouvernants. Il nous a semblé que ces traductions, aussi méritantes soient-elles, ne restituent qu'incomplètement l'interprétation platonicienne de Marsile Ficin car elles écartent systématiquement l'intention théologique et métaphysique qui préside au commentaire de la *République*.

3. 1. Les traductions italiennes en langue vulgaire du XVI^e siècle

3. 1. 1 Pamfilo Fiorimbene, *La Republica di Platone*

La première traduction des *Argumenta Marsilii Ficini in Rempublicam Platonis* de Marsile Ficin dont nous disposons est celle de Pamfilo Fiorimbene, illustre médecin né à Fossombrone au XVI^e siècle². Cette traduction intitulée *La Republica di Platone, tradotta dalla lingua greca*

¹ Y. Lafrance, *Pour interpréter Platon, La Ligne en République VI, 509 d-511 e : bilan analytique des études (1804-1984)*, volume I, Montréal, 1994, pp. 165-166.

² F. Vecchiotti, T. Moro, *Biblioteca picena, o sia notizie storiche delle opere e degli scrittori piceni, tomo quarto*, Osimo, 1795, p. 172.

nella thoscana dall'eccellente phisico messer Pamphilo Fiorimbene da Fossebrone. Con gli argomenti per ciascun libro & con la tauola di tutte le cose piu notabili, che in quelli si contengono a été éditée en 1554, à Venise chez Gabriel Giolito de Ferrari¹. On en trouve un exemplaire dans le fond des livres antiques de la Biblioteca nazionale centrale di Firenze, Magliabechiano 12.8.183, fl. ca. 1550-1553.

Le texte de Pamphilo Fiorimbene se compose d'une longue dédicace adressée à Francesco Clementi, noble florentin et ami de l'auteur. Dans cette dédicace, il est fait l'éloge du gouvernement platonicien. Pamphilo Fiorimbene y dit avoir traduit les dix livres du dialogue à partir du grec et du latin, probablement établi à partir de la traduction latine réalisée par Ficin. Cette traduction en langue vulgaire a clairement pour objectif de faciliter la compréhension et l'accès au dialogue platonicien. Chaque livre est ainsi précédé d'un résumé commenté dans lequel certains passages sont des paraphrases des *Argumenta in Rempublicam* de Marsile Ficin.

3. 1. 2. Ciro Spontone, *La Corona del Principe*

Ciro Spontone (1552/54-1610) a fait également une traduction, à la fin du XVI^e siècle des *Argumenta in Rempublicam* de Ficin². Le texte de cet historien et poète bolognais qui fut secrétaire du Sénat de Bologne, a été édité en 1590 à Vérone chez Girolamo Discepolo sous le titre de *La Corona del Principe*. L'édition à laquelle nous nous référons est l'exemplaire original conservé à la Biblioteca della Fondazione Luigi Firpo, Centro di studi sul pensiero politico di Torino, *Firpo 763*³.

Une dédicace, adressée aux conseillers du Prince, inaugure le texte et donne à cet écrit toute sa dimension politique. C'est ce que confirme une table des matières qui présente les différents sujets abordés dans la première partie de l'ouvrage. Les sujets traités portent ainsi sur la question de la religion et de la foi, du désaccord entre les magistrats et de la façon de traiter

¹ P. O. Kristeller, *Marsilio Ficino and his work after five hundred years*, Castello, 1987, pp. 152 et 155.

² *Ibid.* p. 152.

³ F. Argelati, *Biblioteca degli volgarizzatori o sia notizia dall'opere volgarizzate d'autori che scrissero in lingue morte prima del secolo XV. Opera postuma*, II, Milano, 1767, p. 81.

avec les ambassadeurs, les nobles et le peuple, de la neutralité et de la milice, de la tyrannie et des séditions. Cette première partie correspond aux deux premiers tiers du texte et se présente à la manière platonicienne comme un dialogue entre trois interlocuteurs, Ciro Spontone, Francesco Denalio et le marquis de Castiglione. Ce dialogue à son tour est composé de quatre parties. La référence à Marsile Ficin est d'emblée présente dans les premières pages de la discussion et permet aux interlocuteurs de donner aux sujets politiques traités une tonalité philosophique évidente. On y apprend en effet que la demande de traduire les *Argumenta in Rempublicam* de Ficin émane du marquis de Castiglione qui désirait avoir en sa possession une version en langue vulgaire. Ciro Spontone, y ayant répondu favorablement, précise que la conception platonicienne de la cité et les commentaires de Ficin sont en totale harmonie avec les actes et les paroles des interlocuteurs du dialogue. La discussion consiste ainsi à commenter la doctrine platonicienne par l'intermédiaire de la compréhension ficinienne, ce que confirme le dernier tiers de l'ouvrage qui est réservé à la traduction du commentaire de Marsile Ficin. Ciro Spontone nous propose une version en langue vulgaire qui se veut très proche de l'original latin. L'ajout du texte traduit du commentaire de Ficin joue le rôle de caution vis-à-vis de la réflexion que les trois protagonistes ont menée, tout en répondant aux *desiderata* du marquis de Castiglione. La traduction y est en effet pratiquement littérale et reproduit souvent la construction syntaxique du latin. En général la version italienne de Ciro Spontone est une version fiable et fidèle de l'œuvre de Ficin mais qui comporte quelques erreurs et quelque fois des contresens.

3. 2. Les traductions françaises

3. 2. 1. Lefèvre d'Étaples, *Les Hécatonomies*

Il existe parmi les nombreuses utilisations qui ont été faites de l'œuvre de Marsile Ficin, un ouvrage de Jacques Lefèvre d'Étaples intitulé les *Hécatonomies*¹ dont la première édition date de 1506 que nous choisissons de signaler bien qu'il ne soit pas à proprement parler une traduction. L'auteur y reprend en latin sept cents propositions extraites de la *République* et des

¹ L. d'Étaples, *Les Hécatonomies*, texte latin, édition critique, Paris, 1979.

Lois de Platon¹. Seules les cent premières propositions concernent directement le dialogue de la *République*, et plus particulièrement les livres I à VII. L'auteur disposait de la traduction de Marsile Ficin, cependant le texte de Lefèvre d'Étaples est la première version latine du dialogue de Platon réalisée par un érudit français. Lefèvre d'Étaples bon latiniste mais ignorant le grec y établit donc une traduction fortement inspirée de la version ficinienne dont il corrige et modifie certaines tournures grammaticales et certains termes. Les *Hécatonomies* sont adressés à Guillaume Briçonnet, évêque de Lodève. Dans la préface l'auteur précise qu'il souhaite procéder à une synthèse entre les dialogues politiques de Platon et la *Politique* et l'*Économique* d'Aristote et justifie ainsi les partis pris de sa traduction.

3. 2. 2. Louis Le Roy, *La République de Platon*

Paul Oscar Kristeller signale une autre traduction des *Argumenta Marsilii Ficini in Rempublicam Platonis*² élaborée par Louis Le Roy dans un ouvrage édité en 1600 intitulé *La République de Platon, divisée en dix livres, ou dialogues, traduite de grec en françois et enrichie de commentaires*³. Le dialogue de la *République* y est prétendument traduit du grec mais la méthode comparative et interprétative⁴ que suit Louis Le Roy laisse à penser que ce dernier a utilisé la version de Marsile Ficin. Ainsi l'auteur commente d'un point de vue platonicien et renaissant le texte de

¹ J. Boisset, « Les *Hécatonomies* de Lefèvre d'Étaples », in *L'humanisme français au début de la Renaissance*, Paris, 1973, p. 287.

² P. O. Kristeller, *Marsilio Ficino and his work after five hundred years*, Castello, 1987, p. 155.

³ Platon, *La République de Platon, divisée en dix livres, ou dialogues, traduite de grec en françois et enrichie de commentaires*, traduction de L. Le Roy, Paris, 1600.

⁴ W. L. Gundersheimer, *The life and works of Louis Le Roy*, Genève, 1966, pp. 32- 43.

Platon qu'il se propose de traduire et son commentaire est une version très proche des *Argumenta in Rempublicam* de Ficin.

3. 3. La traduction espagnole : Anonyme, *Discurso politico sacado de los comentos de Marsilio Ficino, que hizo sobre los dies dialogos de Platon del Justo*

Il existe également une traduction espagnole que l'on situe historiquement entre les XVI^e et XVII^e siècles¹ et que Paul Oscar Kristeller indique aussi. Il s'agit d'un manuscrit qui se trouve à la Biblioteca Nacional de Madrid sous la référence *ms 18721, fasc. 54, ff 1r-9r*.

L'ouvrage est composé des *excerpta* de la partie commentée de l'œuvre de Ficin et s'intitule *Discurso politico sacado de los comentos de Marsilio Ficino, que hizo sobre los dies dialogos de Platon del Justo*. L'auteur, anonyme, a organisé sa traduction en six parties qui traitent des aspects politiques du meilleur gouvernement.

3. 4. Les traductions anglaises

3. 4. 1. Arthur Farndell, *When Philosophers rule*

Il existe également des traductions plus récentes et notamment celle que propose Arthur Farndell. En 2009, celui-ci publie une traduction anglaise des *Argumenta Marsilii Ficini in Rempublicam Platonis* conjointement à celles des *Lois* et de l'*Epinomis* de Platon². La version anglaise a été établie en se basant sur trois sources, l'édition vénitienne de 1491, un document numéroté 40 253 KB et l'édition de Bâle de 1576. Cette édition se limite à un travail comparé de traduction sans établissement critique du texte, sans notes suivies mais assorti d'un index thématique. La traduction concerne les *Argumenta* et ne propose pas une version du *Testus Platonis in octavo de Republica de mutatione Reipublicae, per numerum fatalem*.

¹ P. O. Kristeller, *Marsilio Ficino and his work after five hundred years*, Castello, 1987, pp. 152. P. O. Kristeller, *Supplementum ficinianum. Volumen prius*, Firenze, 1937, p. XXXIII. *Iter Italicum : a Finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and other Libraries*, volume 4: (*Alia Itinera II*): *Great Britain to Spain*, London; Leiden, 1989, p. 577.

² A. Farndell, *When Philosophers rule. Ficino on Plato's Republic, Laws and Epinomis*, London, 2009.

3. 4. 2. Mickaël J. B. Allen, *Marsilio Ficino's « Commentary on the fatal Number in Book VIII of Plato's » Republic*

Il faut aussi signaler l'existence d'une version anglaise du *Testus Platonis in octavo de Republica de mutatione Reipublicae, per numerum fatalem*, réalisée par Michael J. B. Allen¹. Il s'agit d'une édition critique dont la traduction est accompagnée de notes, d'un index et d'une large bibliographie. L'établissement critique du texte et sa traduction ont été réalisés à partir de l'édition *princeps* de 1496. L'apparat critique présente les variantes de l'édition de Bâle de 1576 ainsi que celles du manuscrit *CIm 956b* de la Staatsbibliothek de Munich, daté de 1501 et qui est probablement une copie de l'édition de 1496.

3. 5. La traduction italienne de l'*Argumentum* I par Rafael Ebgi, *Umanisti italiani. Pensiero e destino*

Il existe également une traduction italienne récente du premier *Argumentum in Rempublicam Platonis* dans l'édition que Rafael Ebgi a faite dans un ouvrage intitulé *Umanisti italiani. Pensiero e destino*². Cette traduction partielle a pour but d'illustrer la thématique humaniste des différentes sortes de vie, la vie active d'une part et d'autre part la vie contemplative que le commentaire de Marsile Ficin invite à suivre.

4. Pourquoi une nouvelle édition ?

Introduction

De nombreuses éditions, copies et traductions ont donc été réalisées avant nous. On peut donc se demander pour quelle raison il nous semble nécessaire, utile et pertinent de proposer aujourd'hui une nouvelle édition puisque les textes de Marsile Ficin en général et les *Argumenta Marsilii Ficini in Rempublicam Platonis* en particulier ont été largement diffusés

¹ M. J. B. Allen, *Nuptial Arithmetic. Marsilio Ficino's Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato's Republic*, California, 1994.

² R. Ebgi (a cura di), *Umanisti italiani- Pensiero e destino*, con un saggio di Massimo Cacciari, Torino, 2016, pp. 218-125.

depuis la première édition et qu'il est incontestable que cette diffusion a rendu possible une connaissance générale de sa pensée.

Les éditions de notre texte, qu'elles soient contemporaines de Marsile Ficin ou qu'elles aient été publiées après sa mort, souffrent d'une manière générale de deux défauts principaux qui ne permettent pas de considérer ces éditions comme des témoignages sûrs. La première lacune concerne le manque de rigueur et de clarté du texte. Les nombreux oublis, erreurs, simplifications et inversions des termes qui jalonnent les *Argumenta*, malgré les corrections effectuées par Ficin lui-même et que l'établissement critique de notre texte s'attache à mettre en évidence, sont en contradiction avec le souci de proposer un texte rigoureux, fiable et fidèle sur lequel et à partir duquel on peut prétendre élaborer un commentaire et une interprétation du platonisme ficinien et de son rapport au dialogue de la *République*. L'utilisation des abréviations et de l'écriture gothique pour les premières éditions qui sont pourtant les plus fiables, ajoute à ces *errata*, d'autres difficultés. La difficile lecture des *Argumenta Marsilii Ficini in Rempublicam Platonis* constitue un véritable obstacle à sa bonne compréhension d'autant que l'abréviation des mots et en particulier de leurs désinences latines, même si elle est codifiée, est souvent illisible et potentiellement source d'erreurs. La première conséquence dommageable de cette lacune est donc la difficulté de lecture et de compréhension d'un texte qui dans les versions primitives et donc supposées être les plus fidèles, demeure, pour nous modernes, obscur et confus. La seconde conséquence résulte directement de la première puisque le manque de clarté, de rigueur et de fiabilité rend impossible une connaissance du texte qui soit proche de l'exemplaire archétype que Marsile Ficin a communiqué aux imprimeurs et qui de nos jours reste introuvable. Ainsi les éditions des *Argumenta Marsilii Ficini in Rempublicam Platonis* proposent des versions lacunaires qui nous donnent accès malaisément et de façon indirecte au texte d'origine.

Une deuxième lacune vient s'ajouter à l'irrégularité des versions. Comme nous l'avons signalé dans la présentation systématique que nous proposons des différentes éditions réalisées à partir de la fin du XV^e siècle, les imprimeurs à partir de cette même période n'hésitent pas à intervenir sur les textes et ce de différentes manières. Que ces éditeurs modifient l'ordre de présentation des textes de Marsile Ficin et donc l'ordre logique et

conceptuel, qu'ils prennent le parti d'éditer partiellement le travail de Ficin, soit en n'imprimant que les dialogues traduits sans les *Argumenta*, soit en abandonnant progressivement la traduction de ces mêmes dialogues au profit des commentaires, soit encore en réduisant les *Argumenta Marsilii Ficini in Rempublicam Platonis* à l'exégèse du livre VIII de la *République* comme c'est le cas dans l'édition de 1496, et finalement qu'ils simplifient, modernisent et réécrivent le texte lui-même sous prétexte d'en faciliter la lecture, il n'en demeure pas moins que ces éditions ne peuvent être considérées comme des versions exactes et susceptibles de constituer des textes de référence. Par conséquent aux insuffisances involontaires de l'impression, viennent s'ajouter les modifications volontaires des imprimeurs qui en procédant ainsi, ont contribué à la falsification du texte et à la méconnaissance de la pensée de Ficin. Ces nombreuses interventions, répétées jusqu'au XVIII^e siècle, ont eu pour conséquence de discréditer et de minorer une œuvre pourtant majeure.

On comprend donc, dans cette perspective, l'intérêt qu'il y a à reprendre le travail d'édition des *Argumenta Marsilii Ficini in Rempublicam Platonis* et la nécessité d'établir un accès fiable, clair et fidèle, au texte de notre humaniste afin d'en donner un commentaire juste et précis.

4. 1. Vers une édition critique ?

Comme le souligne Françoise Veillard¹, celui qui veut établir l'édition d'un texte latin affronte de nombreuses questions sur la raison d'être, la destination et les moyens employés dans l'établissement d'une nouvelle version. À la question de savoir si l'on doit, par souci de fidélité, procéder à une édition reproduisant à l'identique le texte original, ou si l'on doit, en restant toujours attentif à l'intention littéraire ou philosophique qui sous-tend une œuvre, s'engager dans la voie de la reconstruction prudente et de l'adaptation éclairée, Françoise Veillard propose de considérer l'édition critique comme un parcours interprétatif. Ainsi l'édition d'un texte latin constitue une véritable tâche interprétative dans laquelle l'interprétation a le sens que les musiciens lui donnent lorsqu'ils jouent une partition. L'éditeur comme le musicien, fait advenir le sens en rendant enfin audible une œuvre

¹ F. Veillard, *Conseils pour l'édition des textes médiévaux, fascicule I : conseils généraux*, introduction, pp. 9 sqq., Paris, 2001.

demeurée jusqu'alors dans le silence. L'élaboration d'une édition ne consiste donc pas à reproduire tel un double, un texte dont l'altérité radicale nécessite, de toutes les façons, la mise en place d'un système de conventions permettant de distinguer la copie du modèle mais elle doit se donner, pleinement et au sens fort, comme édition critique. En somme puisque la reproduction à l'identique se révèle être une impasse, il s'agit d'élaborer l'établissement du texte latin sur la base d'une contextualisation de son contenu, de choisir et de trancher entre différentes variantes, de reconstruire et d'interpréter au plus juste l'intelligibilité d'un texte.

De là découlent deux conséquences que nous adoptons comme des principes méthodologiques, et qui à notre sens, caractérisent au plus près la démarche critique de l'édition. Premièrement il s'agit de prendre conscience que la mise en œuvre de règles générales et unifiées est d'emblée problématique. Toute source possède une spécificité historique, une ancienneté, un contexte conceptuel singulier et une destination particulière ainsi qu'un état physique de conservation qui lui sont propres et par rapport auxquels il faut s'adapter. Quand le nombre des sources se multiplie, alors la question se pose, dans cette perspective, de savoir quel témoignage doit être privilégié et selon quel principe. En ce qui concerne les *Argumenta Marsilii Ficini in Rempublicam Platonis*, nous choisissons, comme nous l'avons laissé entendre au fil de notre présentation systématique des différents témoignages, de limiter nos sources aux éditions *princeps* de 1484 et 1491 puisque les autres impressions n'en sont que des rééditions, et aux trois manuscrits suivants, le manuscrit *Plut. 82.7* de la bibliothèque de Florence (*L*), le manuscrit *Est. Lat. 469 (M)* de la bibliothèque de Modène et enfin celui de la bibliothèque de Gand, le *codex 1 (G)* qui sont tous trois dans un rapport de proximité temporel et intellectuel avec les éditions contemporaines de Ficin. Nous avons procédé à partir de là à une étude comparative qui nous permet d'établir un appareil critique du texte.

La seconde conséquence tient à la difficulté suivante : la compréhension d'un texte tel qu'il fut exactement saisi, conçu et apprécié à son époque, se fait, pour nous, nécessairement au travers de nos propres catégories de compréhension. Ces catégories modernes ne nous permettent d'approcher le sens profond du texte que d'une façon indirecte et insatisfaisante et il faut bien reconnaître que la tâche est difficile pour celui qui entreprend de

restituer le plus exactement possible un écrit du XV^e siècle. Devant cette impuissance, nous dirions que le premier garant contre une dévalorisation du texte est de conserver toujours présent à l'esprit cet obstacle et d'en tirer un certain principe de « modestie » à l'égard d'une terminologie, d'une sémantique et d'une conceptualisation qui peuvent nous sembler aujourd'hui fantaisistes et peut-être ineptes. Dans les *Argumenta Marsilii Ficini in Rempublicam Platonis*, les représentations philosophiques et la science médicale croisent sans contradiction les références mythologiques, les mythes eux-mêmes, les explications astrologiques et les dogmes religieux. Le parti pris platonicien et néoplatonicien s'accommode par ailleurs d'une terminologie scolastique et Marsile Ficin n'hésite pas à user de concepts aristotéliens pour interpréter la pensée de Platon. Cet enchevêtrement des divers niveaux de compréhension sont, pour nous modernes, des faiblesses et des insuffisances dans l'élaboration rationnelle d'une argumentation philosophique et scientifique. Cependant pour le siècle de Marsile Ficin, ce mélange est, au contraire, la marque d'une volonté fortement affirmée d'expliquer et de rationaliser tous les niveaux de la réalité et d'user de tous les moyens disponibles pour établir une compréhension cohérente et complète. La magie et le recours à des vertus occultes sont ainsi autant de relais de la pensée rationnelle et ne constituent pas des degrés de compréhension moindres. La fidélité et le respect que nous devons au texte nous engage donc à l'établir dans les limites de son unité conceptuelle et à conserver son attache intellectuelle. Il nous semble que ce point est finalement fondamental parce qu'il transcende la première difficulté. Toute œuvre en effet, possède une cohérence doctrinale interne qu'il s'agit de retrouver et de suivre comme le guide le plus sûr dont nous puissions disposer dans l'établissement critique de notre texte. En ce sens tout travail philologique doit être entendu comme un travail philosophique.

4. 2. De l'utilité de traduire

Dès le XVI^e siècle, des traductions réalisées à partir du texte latin des *Argumenta Marsilii Ficini in Rempublicam Platonis* ont circulé. Les premières versions de Pamphilo Fiorimbene et Ciro Spontone sont des traductions en langue toscane qui sont soit incomplètes, soit reproduisent la syntaxe latine et sont donc insuffisamment éclairantes pour nous. La traduction espagnole, anonyme, l'est également puisqu'elle ne reproduit que

des *excerpta* des *Argumenta Marsilii Ficini in Rempublicam Platonis*. Quant aux textes français, il n'existe aucune traduction de l'interprétation de Marsile Ficin et nous disposons uniquement d'ouvrages dans lesquels le texte latin est paraphrasé. Reste la traduction contemporaine en langue anglaise d'Arthur Farndell qui, si elle a le mérite de nous faire accéder à une compréhension moderne de l'œuvre de Ficin, n'est cependant qu'une traduction qu'aucun établissement critique du texte n'accompagne et ne justifie.

L'insuffisance et les lacunes dont souffrent les traductions des *Argumenta Marsilii Ficini in Rempublicam Platonis*, nous semble être à l'origine de l'oubli et de la dévalorisation progressive des œuvres de Marsile Ficin. L'absence de textes traduits et plus aisément accessibles contribue en réalité à minimiser l'importance de Marsile Ficin dans la pensée renaissante et dans la philosophie classique. Si les œuvres spécifiquement philosophiques de Marsile Ficin, telles que la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes* ou les *Trois livres de la vie*, ont en effet bénéficié de traductions françaises, les commentaires, introductions et résumés que notre auteur élabore à partir des dialogues de Platon, ont été, à l'exception toutefois du *Commentaire du Banquet de Platon*, systématiquement négligés. Cette carence, dommageable du point de vue de l'histoire de la pensée, a des conséquences sur l'unité, la cohérence et l'originalité¹ de la pensée de notre auteur et a encouragé à donner de l'interprétation et de la traduction des textes platoniciens par Marsile Ficin, une image dévalorisante et une place mineure. Cette inégalité de traitement des textes ne permet pas de saisir clairement les relations étroites qu'entretiennent la démarche philosophique et l'entreprise de traduction/interprétation chez Marsile Ficin. Dans les *Argumenta Marsilii Ficini in Rempublicam Platonis*, il est souvent fait allusion à la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*² et notre auteur y renvoie le lecteur pour des développements plus amples et plus précis. L'interprétation de la *République* de Platon est donc étroitement liée

¹ Cf. la remarque d'É. Bréhier dans *Histoire de la philosophie I. Antiquité et Moyen Âge*, p. 668 sur le manque d'originalité et d'imagination de Ficin.

² Dans le commentaire du livre X de la *République* de Platon, Ficin met en effet en correspondance ce qu'il a dit à propos des idées platoniciennes dans sa *Théologie* et ce qu'il affirme dans les *Argumenta* : « Sed inter haec theologica quaedam de ideis mysteria inferuntur, quae quoniam in Theologia latius aperuimus, raptim, in praesentia perstringemus. ».

à la conceptualisation philosophique de Ficin, ce qui est cohérent avec sa volonté d'accorder philosophie et théologie, platonisme et christianisme. Mais inversement dans la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, Marsile Ficin utilise régulièrement divers passages des dialogues de Platon qu'il a traduits pour cautionner ses analyses philosophiques selon le principe de l'autorité la plus ancienne¹. Ce désintéret pour les traductions et interprétations des dialogues de Platon a une seconde conséquence. Il favorise la banalisation des traductions de Ficin alors qu'elles furent le vecteur principal de la diffusion du platonisme à partir de la Renaissance et le prisme à travers lequel les philosophies de l'âge classique se sont développées.

Partant du principe que traduire, est une des meilleures façons de faire œuvre de philosophie, nous justifions doublement notre entreprise personnelle de traduction des *Argumenta Marsilii Ficini in Rempublicam Platonis*. Traduire constitue pour nous le moyen le plus efficace pour saisir la pensée de notre auteur, lui redonner vie et sens en la replaçant systématiquement dans le contexte intellectuel et philosophique de Marsile Ficin. Pour ce faire, la règle que nous adoptons, consiste à suivre avec rigueur l'intention de l'auteur et sa démarche conceptuelle en tranchant toujours en faveur de sa pensée et de sa terminologie. Mais traduire nous permet aussi de compenser la négligence dont la philosophie de Ficin a été victime en offrant un texte moderne établi et traduit selon une méthodologie scientifique.

4. 3. Dispositif adopté

Notre objectif, relativement simple, est donc de donner un accès fiable au texte des *Argumenta Marsilii Ficini in Rempublicam Platonis* en en proposant une traduction française qui tout en étant actuelle, se veut la plus fidèle possible à la pensée de Marsile Ficin. Si le vœu est pieux, la tâche n'en est pas moins difficile et le risque toujours renouvelé de trahir la pensée de l'auteur, apparaît chaque fois que l'on entreprend de proposer une nouvelle version d'un texte. Nous avons donc pris le parti d'adopter un certain nombre

¹ M. Ficin dans la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, livre V, II, pp. 229-232 sqq., fait référence, par exemple, au livre VII de la *République* de Platon pour expliquer la nature trompeuse des sens et la nécessité de les éduquer en reprenant l'explication de l'allégorie de la caverne.

de principes méthodologiques qui sont autant de dispositifs pour nous garantir contre ce défaut : tout d'abord en ce qui concerne la version latine du texte, nous avons choisi de procéder selon une démarche comparative qui à partir des cinq sources que nous privilégions, à savoir les éditions *princeps* de 1484 et 1491 et les trois manuscrits de Florence, de Modène et de Gand, met en réseau les différentes versions du texte des *Argumenta Marsilii Ficini in Rempublicam Platonis* et permet ainsi de répondre aux obscurités textuelles, aux lacunes et aux erreurs des éditeurs et des scribes. Cette mise en correspondance rend en outre possible, en raison de leur proximité temporelle et de leur contemporanéité par rapport à Ficin, de respecter au plus près l'intention de leur auteur. Nous avons ensuite mis en correspondance le texte latin et notre traduction française, ce qui a permis de trancher certains choix philologiques en s'appuyant sur le sens et la portée philosophique du propos de Ficin. La traduction a été également réalisée en suivant le texte latin et en le mesurant aux traductions proposées, d'une part par Ciro Spontone afin de rester au plus près de la sémantique et de la syntaxe latine et d'autre part par Arthur Farndell ce qui nous a permis de trouver souvent des équivalents modernes à la terminologie latine.

CHAPITRE III

L'INTÉRÊT POUR LE DIALOGUE DE LA *RÉPUBLIQUE* DE PLATON À LA RENAISSANCE

Introduction

La première partie de notre travail a consisté jusqu'à présent à préciser ce qui, de notre point de vue, caractérise la Renaissance et en fait un moment particulier de l'histoire. À partir de cette caractérisation nous avons été en mesure de donner une idée de ce qui fait le propre de la production intellectuelle en vue de mieux saisir la spécificité des textes de Marsile Ficin et de ne pas tomber trop rapidement dans la facilité et la partialité que des catégories modernes de compréhension inappropriées aux textes renaissants encouragent. L'analyse du traitement des auteurs, la démarche exigeante du traducteur, les prémisses d'un souci philologique qui l'accompagne, l'explicitation des parti pris herméneutiques ont été autant d'occasions pour démontrer la richesse philosophique et l'ampleur de l'œuvre de Ficin.

L'exposé systématique des éditions, manuscrits et traductions nous ont permis non seulement de donner un panorama le plus complet possible de cette œuvre. Il a été aussi un moyen de, premièrement, attester du succès des textes de Marsile Ficin et deuxièmement, de justifier notre choix de présenter ici une édition critique des *Argumenta in Rempublicam Platonis*.

Avant de procéder à ce travail d'édition, nous proposons de faire un dernier détour afin de compléter la mise en perspective historiographique des *Argumenta in Rempublicam Platonis* de Ficin. Nous voudrions, par ce moyen, indiquer quelles sont les connaissances et données dont Marsile Ficin disposait à propos de la *République* de Platon avant qu'il ne procède lui-même à sa propre traduction et à son commentaire. Enfin, bien que nous

développions dans les II^e et III^e parties un commentaire des *Argumenta in Rempublicam Platonis* selon deux modalités différentes, celle que l'édition d'un texte exige et celle de l'analyse philosophique, nous voudrions brosser un rapide portrait de l'intérêt que Ficin porte à ce dialogue pour en montrer non seulement son importance mais aussi sa constance dans les *Opera omnia*.

1. Les traductions et commentaires de la *République* de Platon antérieurs au texte de Ficin

1. 1. La tradition médiévale

La première remarque que nous pouvons faire à propos des données auxquelles Ficin avait accès tient dans la relation que le Moyen Âge entretient avec la Renaissance laquelle hérite de l'érudition médiévale qui a permis d'établir un certain nombre d'éléments doctrinaux à propos de Platon. Comme nous l'avons soutenu précédemment, entre le Moyen Âge et la Renaissance, il n'y a pas eu de rupture brutale et de remise en cause catégorique mais c'est plutôt par un lien de continuité que l'adhésion constante et revendiquée de la tradition philosophique a permis la réception du Platon médiéval par les humanistes renaissants. Nous trouvons une confirmation de ce point en ce qui concerne Marsile Ficin. Les traductions et les commentaires contenus dans les *Opera omnia Platonis* sont incontestablement débiteurs de cette tradition philosophique médiévale qui fait sans cesse référence à des auteurs appartenant à la tradition platonicienne médiévale. Comme Michel Lemoine l'a montré dans son article intitulé « La tradition indirecte du Platon latin »¹, les voies principales par lesquelles les médiévaux connaissaient Platon étaient d'une part celle des auteurs antiques, principalement Cicéron mais aussi Sénèque, Apulée et Aulu-Gelle et d'autre part celle des néoplatoniciens tels que Martianus Capella, Calcidius, Macrobie et Boèce, enfin celle des Pères de l'Église. Cette connaissance était dépendante des intérêts métaphysiques et cosmologiques et se réduisait à la connaissance majeure des dialogues du *Timée*, du *Parménide*, du *Phédon* et du *Philèbe*². Nous savons que Marsile Ficin a consacré, dans sa jeunesse et

¹ M. Lemoine, « La tradition indirecte du Platon latin », *The Medieval Translator-Taduire au Moyen Âge*, V, Belgium, 1996, pp. 337-346.

² Ces traductions sont accessibles grâce à l'édition du *Corpus Platonicum Medii Aevi*, sous la direction de W. David Ross, 1938. Ce corpus est divisé en deux sections,

dans la période de sa formation intellectuelle, beaucoup de temps à la lecture des auteurs latins et à celle particulièrement de Cicéron. Il avait été impressionné par les éloges de Cicéron à l'égard de Platon dans les *Tusculanes* et avait pris le parti de vérifier par la lecture des autres auteurs le bien-fondé de cette admiration. Ainsi, comme de nombreux humanistes et encouragé par la résurgence du platonisme, il se passionna pour Platon à travers Cicéron, Macrobe, Apulée, Boèce, Augustin et autres auteurs latins. Cependant cet accès, comme celui des médiévaux à l'égard de Platon était un accès indirect¹.

Toutefois malgré le caractère détourné de cette transmission nous pouvons établir que le dialogue de la *République* de Platon a été partiellement acquis à travers des citations ou par des allusions chez des auteurs tels que Cicéron dans le *De officiis*, I, 87 qui cite *République* 488-489 c, Jérôme qui dans l'*Apologia aduersus libros Rufini* I, 18 fait allusion au livre III de la *République* 389 b, Macrobe dans le *Commentaire du songe de Scipion*, 2, 3, 1 pour *République* 617 b et enfin Boèce dans la *Consolation de philosophie* qui emprunte à la *République* un certain nombre d'arguments. D'autres intermédiaires, tels que Néménus et Calcidius ont transmis aussi des fragments de la pensée de Platon développée dans le dialogue de la *République*. Il y a donc continuité entre les médiévaux et les renaissants dans cette acquisition du Platon latin et une mentalité commune qui tend à considérer que Platon, platonisme et néoplatonisme se confondent ce qui a pour conséquence de rendre non pertinente la distinction entre texte original des dialogues et commentaires.

l'une consacrée aux traductions latines, l'autre aux traductions en langue arabe. Le *Plato latinus* est édité par R. Klibanski dès 1950. Le *Plato Arabus* quant à lui comprend une Synopsis du *Timaeus* attribuée à Galien, le *De Platonis Philosophia* d'Al-Farabi, le traité d'Al-Farabi sur les *Lois* de Platon. Il apparaît donc que les traductions faites au Moyen Âge étaient peu nombreuses et chargées de l'interprétation des commentateurs.

¹ Un débat pour savoir si les médiévaux ont eu accès à la pensée de Platon directement par ses œuvres ou indirectement par ses commentateurs et disciples néoplatoniciens a été largement développé et nous ne pouvons que renvoyer à P. O. Kristeller, *Journal of Philosophy* 37, 1940, pp. 409-411 pour les détails de la polémique et à l'opposition entre R. Klibansky en faveur d'un accès direct. Cf. R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition in the Middle Ages, Outlines of a Corpus Platoniorum Medii Aevi*, London, 1939, réimpression avec nouvelle préface et des suppléments, 1981.

Néanmoins, deux éléments permettent de distinguer la façon dont le Moyen Âge accède à Platon et celle des humanistes renaissants : la possession croissante des manuscrits grecs et la diffusion des œuvres par l'imprimerie. Nous ne reviendrons pas sur la question des manuscrits offerts à Ficin et les conditions historiques et politiques qui ont permis l'affluence de ces *codex*. Nous avons déjà largement traité ce point dans la partie « traduire, interpréter et commenter »¹ le thème de la traduction selon Ficin et nous le reprenons dans l'introduction générale² à l'édition du texte des *Argumenta in Rempublicam Platonis*. L'arrivée de l'imprimerie en 1465 en Italie change le rapport aux textes. Si au Moyen Âge l'engouement pour Platon est certain au XII^e siècle, l'accès aux œuvres se fait par l'intermédiaire de copies qui parce qu'elles échappent à leurs auteurs, ne permettent pas au lecteur d'avoir une connaissance fiable et fixée du texte. Ces deux éléments modifient, à la Renaissance, l'accès aux dialogues de Platon et ce changement s'incarne fondamentalement dans l'œuvre de Ficin qui ouvre une nouvelle ère du platonisme. En fin de compte, les *Opera omnia Platonis* en général et les *Argumenta in Rempublicam Platonis* en particulier témoignent véritablement de cette maturation du savoir au *Quattrocento*. La réception du dialogue de la *République* atteste en ce sens de ce progrès et montre que l'érudition renaissante est cohérente, sérieuse et historiquement fondée.

1. 2. La Renaissance et le dialogue de la *République*

James Hankins³ a établi quelles pouvaient être les sources à partir desquelles les renaissants du XV^e siècle accédaient aux problématiques politiques platoniciennes de la cité idéale et de la justice terrestre. Bien que de nombreux auteurs antiques et médiévaux aient été les passeurs des écrits politiques de Platon, la source prédominante du point de vue d'Hankins se trouve dans les écrits politiques d'Aristote⁴ et les commentaires scolastiques qui en ont été faits. La *République* de Platon n'était pas considérée comme une théorie portant sur une cité idéale mais plutôt comme un texte traitant concrètement du meilleur gouvernement possible c'est-à-dire capable de

¹ Cf. *supra*, vol. I pp. 102 sqq.

² Cf. *infra*, vol I pp. 156 sqq.

³ J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, I et II, New York, 1990.

⁴ Aristote, *Politique*, livre III.

garantir une vie heureuse sur terre¹. La médiation des commentaires de Calcidius, Moerbeke, Lactance ainsi que le débat renouvelé à propos de la supériorité d'Aristote sur Platon ont confirmé cette lecture politique et morale de la *République* malgré l'inscription de la cité idéale dans le cadre religieux opérée par Augustin dans la *Cité de Dieu* de telle sorte que les renaissants ont tenu ce dialogue et le texte des *Lois* comme des écrits politiques et éthiques.

Il faut ajouter à cela la conception que Gémiste Pléthon a développée dans son *Traité des lois* et qui par la médiation de Cosme de Médicis est parvenue jusqu'à Ficin qui connaissait sans doute la conception polythéiste de Pléthon comme fondement d'une monarchie capable par l'instauration d'intermédiaires administratifs d'étendre son pouvoir et d'en garantir la stabilité et la durée et dont la source se trouve dans la conception d'une cité organisée selon une spécialisation stricte des citoyens². L'utilisation des principes platoniciens comme modèle d'organisation du politique a probablement dû contribuer à la caractérisation politique de la *République* au XV^e siècle d'autant que cette caractérisation provenait d'une tradition différente de la tradition médiévale et donnait donc une confirmation de plus.

Il faut ajouter une dernière indication sur la place de la *République* au *Quattrocento*. Eugenio Garin dans *La cultura del Rinascimento*³ dénombre plusieurs traductions de la *République* précédant celle de Marsile Ficin. La première a été réalisée par Manuel Chrysoloras, byzantin invité à enseigner le grec à Florence et est issue de la collaboration⁴ avec Uberto Decembrio,

¹ A. Neschke-Hentschke, « Marsile Ficin, lecteur des *Lois* », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1, 2000, pp. 83-102 montre quelle assimilation opère Aristote entre la cité idéale de la *République* et celle plus concrète des *Lois* pour fonder à travers la critique de la conception platonicienne, une science politique.

² St. Martinelli-Tempesta, « Giorgio Gemiste Pletone e il testo di Platone. Un nuovo testimone della recensione platoniana alla *Repubblica* e al *Timeo* : il codice *Laurentianus Pluteus* 80.19(β) », in Vegetti Mario e Pissavino Paolo (a cura di), *I Decembrio e la tradizione della Repubblica di Platone tra Medioevo e Umanesimo*, Napoli, 2005, pp. 127-144.

³ E. Garin, *La cultura del Rinascimento*, Roma-Bari, 2010, p. 131.

⁴ S. Gentile, « Note sulla traduzione crisolorina della *Repubblica* di Platon », in *Manuele Crisolora e il ritorno del greco in Occidente*, Napoli, 2002, pp. 151-173 et D. Mugnai Carrara, « La collaborazione fra Manuele Crisolora e Uberto Decembrio : ideologia signorile all'origine della prima versione latina della *Repubblica* di Platone e problemi di traduzione », in Vegetti Mario e Pissavino Paolo (a cura di), *I Decembrio e la*

son élève. C'est une traduction littérale du texte de Platon qui a le souci d'être la plus fidèle possible à l'original. Elle a été entièrement réalisée par Chrysoloras mais il semble qu'Uberto Decembrio¹ aurait contribué à la correction du latin. Une seconde version de la traduction a été complétée et éditée par Pier Candido Decembrio en 1439 pour le Duc de Gloucester². Enfin Michael J. B. Allen signale une troisième traduction réalisée par Antonio Cassarino, non éditée³.

La traduction de Chrysoloras fait bien évidemment partie intégrante de la propagande générale de la culture grecque initiée par Pétrarque et Boccace et participe d'une stratégie politique de valorisation de Florence mais en dépit des circonstances historiques elle est surtout la première traduction en latin d'une œuvre philosophique au *Quattrocento* dans laquelle se rencontrent deux cultures, celle byzantine de Chrysoloras, et celle occidentale d'Uberto Decembrio. C'est en ce sens que bien que Daniela Mugnai Carrara⁴ n'exclue pas une finalité politique et diplomatique dans le choix de ce texte décisif et conséquent et qu'il soit impossible de le réduire à sa fonction de texte en vue d'enseigner le grec, la traduction de Chrysoloras reste déterminante par rapport à la traduction des *Argumenta in Rempublicam Platonis* par Marsile Ficin puisqu'elle inaugure une démarche

tradizione della Repubblica di Platone tra Medioevo e Umanesimo, Napoli, 2005, pp. 177-235.

¹ Sur la pertinence et l'efficacité de l'aide de Decembrio dans l'élaboration de la traduction de Chrysoloras voir J. Hankins dans « A Manuscript of Plato's *Republic* in the Translation of Chrysoloras and Uberto Decembrio with Annotations of Guarino Veronese (Reg. Lat. 1131) », in *Supplementum festivum. Studies in honor of Paul Oskar Kristeller*, 1987, pp. 149-188. D'après Veronese, Decembrio n'aurait connu du grec que l'alphabet et n'aurait donc pas été en mesure d'assurer la correction de la traduction en latin des textes grecs de Platon.

² L. Bruni, bien qu'il ait projeté de traduire tout Platon, n'a pas traduit la *République*. Cf. J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, volume I, New York, 1990, pp. 40-81.

³ Cf. M. J. B. Allen, *Nuptial Arithmetic. Marsilio Ficino's Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato's Republic*, California, University of California Press, 1994, Appendix 2, p. 257.

⁴ D. Mugnai Carrara, « La collaborazione fra Manuele Crisolora e Uberto Decembrio : ideologia signorile all'origine della prima versione latina della *Repubblica* di Platone e problemi di traduzione », in Vegetti Mario e Pissavino Paolo (a cura di), *I Decembrio e la tradizione della Repubblica di Platone tra Medioevo e Umanesimo*, Napoli, 2005, pp. 182-183.

nouvelle dans le travail de traduction qui dès lors est alimenté par un souci de revenir fidèlement au texte original grec.

Par conséquent notre définition des textes renaissants se voit confirmée ici encore par ce double apport : la thématique politique que revêt traditionnellement la *République* de Platon est, à la Renaissance reçue à travers le prisme aristotélicien, toutefois sous l'effet du développement de la connaissance de la langue grecque en Occident et de l'apport des manuscrits par les Byzantins, cette thématique s'assouplit. Désormais le texte de Platon peut être infléchi en un sens différent de celui donné par Aristote et sorti de son thème restrictif sur la question de la meilleure constitution possible. Le thème de la cité idéale peut être à nouveau développé, comme l'avait fait Augustin, sous l'angle d'une cité céleste et divine et si chez Marsile Ficin, les *Argumenta in Rempublicam Platonis* conservent encore cette dimension civile puisque le texte est dédié à Laurent de Médicis, ils sont une première tentative pour conseiller les Princes en faveur de la vie contemplative pour les inviter à donner une finalité métaphysique à leur action d'hommes d'État.

2. Marsile Ficin et la *République* de Platon

L'intérêt que Marsile Ficin porte au dialogue de la *République* de Platon réside fondamentalement dans la possibilité pour lui d'établir une interprétation philosophique et métaphysique d'un texte réputé *a priori* appartenir à la dimension pratique et politique de l'action humaine¹. C'est en entreprenant cette interprétation, nous semble-t-il, que Ficin trouve une confirmation générale de la doctrine selon laquelle ce qui est au fondement de la vie des hommes se trouve dans des principes transcendants et métaphysiques qui relèvent du divin et qui en cela s'accordent avec la nature humaine. Par cet accord est mise en évidence l'essence divine de l'âme humaine qui est conçue comme centre et synthèse. Nous pensons, en ce sens, que le dialogue de la *République* et les écrits politiques de Platon en général

¹ A. Neschke-Hentschke, « Marsile Ficin lecteur des *Lois* », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n°1, 2000, p. 87 : « Cette vision du Florentin permet de tracer une ligne de démarcation nette entre l'interprétation ficinienne des écrits politiques et celle des humanistes précédents ou contemporains, tels Leonardo Bruni à Florence ou Uberto et Pier Candido Decembrio à Milan. ... ils voulaient avant tout tirer des écrits politiques de Platon des recommandations pratiques à l'intention de leurs puissants mécènes. ».

constituent une épreuve limite qui donne à Ficin l'occasion de montrer l'unité et la cohérence de sa pensée mais aussi celles du *corpus* platonicien. De nombreux passages de la *République* et de son commentaire sont utilisés dans la Correspondance et les sermons de Ficin¹ aussi bien que dans les textes du *corpus* platonicien. Les nombreux renvois réciproques des différents dialogues de Platon² entre eux, des dialogues au sein même des développements de la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*³ et inversement la référence aux écrits théologiques dans les commentaires des textes platoniciens dessinent un réseau de correspondances et de références croisées⁴ dans lequel le platonisme est considéré comme une pensée totale mais dynamique car porteuse d'une vérité que les différentes circonstances d'interprétation mettent en lumière.

Nous savons par ailleurs que la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes* a été rédigée avant les *Argumenta in Rempublicam Platonis* et nous pouvons affirmer sans hésitation que le commentaire de Marsile Ficin a bénéficié de l'élaboration conceptuelle que notre auteur a développée dans ses ouvrages philosophiques. Contrairement aux traducteurs du XV^e siècle tels que Chrysoloras ou Decembrio, la démarche ficinienne ne tient pas seulement dans l'exigence philologique mais également dans le fait que cette exigence est au service d'une finalité philosophique incontournable. L'ultime remarque qui clôt les *Argumenta* et dans laquelle Ficin feint d'avoir échoué à résumer le dialogue de Platon en y substituant un commentaire est, de notre point de vue, révélateur de l'intention profonde de notre auteur qui avoue finalement que cette confusion est bénéfique en ce que commenter a

¹ Cf. par exemple, M. Ficin, *Lettre à Lorenzo di Domenica Franceschi* in *Opera omnia*, I, *Correspondance* livre IV, p. 961 qui emprunte de longs passages du livre IX de la *République* ou le sermon *De Pauli commentarium*, VI, in *Opera omnia*, I, p. 436 : « Toute la vérité sur les choses divines nous est révélée intérieurement par une lumière divine. Platon l'a démontré au livre VII de la *République* et dans ses *Lettres*. ».

² Par exemple, dans le commentaire du *Parménide*, le dialogue de Platon est mis en relation avec le livre VII de la *République* dans la question de l'identité du bien et de l'un. M. Ficin, *Opera omnia*, I, p. 1408.

³ M. Ficin, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, livre XIV, chapitre X, où l'on trouve une référence à *République* I, 328 d-e pour expliquer l'expression orphique de « prêtres légitimes des Muses » qui désigne les théologiens en possession des idées générales du divin.

⁴ P. O. Kristeller, *Supplementum ficinianum*, volume I, Firenze, 1937-1945, pp. cxviii et cxvii.

plus de valeur que le fait de résumer un texte. Cette préférence pour le commentaire atteste l'intérêt métaphysique de Marsile Ficin à l'égard des écrits politiques de Platon qu'une référence constante dans son œuvre entière atteste.

Tout se passe en réalité comme si l'élaboration du commentaire et de l'interprétation philosophique traversait de part en part l'œuvre de Marsile Ficin et que cette tâche se poursuivait à l'occasion de différents écrits. Le commentaire de la *République* réside essentiellement dans les *Argumenta in Rempublicam Platonis* mais il se prolonge, fait écho et transcende l'interprétation générale des *Opera omnia* de la même façon que les autres commentaires répondent, se confirment et garantissent les *Argumenta*.

DEUXIEME PARTIE

***MARSILII FICINI FLORENTINI, IN
OMNIA PLATONIS OPERA, EPITOMAE,
CEU ARGUMENTA, COMMENTARIA,
COLLECTANEA ET ANNOTATIONES
QUOTQUOT EXTANT IN REMPUBLICAM
PLATONIS***

CHAPITRE PREMIER

INTRODUCTION AU TEXTE

Introduction

D'aucuns pourraient considérer que les *Argumenta in Rempublicam Platonis* de Marsile Ficin ne constituent pas un texte capable de donner une idée précise et emblématique de ce que la Renaissance italienne du *Quattrocento* a pu produire de plus pertinent et de plus caractéristique. On pourrait, en effet, penser que ce texte est secondaire à plusieurs égards, tant du point de vue de la production intellectuelle et philosophique de l'humanisme renaissant que du point de vue de l'ensemble de l'œuvre ficinienne puisqu'il n'est finalement qu'un dialogue parmi de nombreux autres dialogues de Platon, traduits et commentés par Marsile Ficin. Il semble donc de prime abord que ce texte des *Argumenta in Rempublicam Platonis* présente peu d'intérêt au regard d'autres textes plus célèbres, tels que les traductions latines du *Parménide* ou du *Timée* de Platon, par exemple celles de Calcidius au IV^e siècle et de Guillaume de Moerbeke au Moyen Âge dont la tradition a su montrer l'importance et les enjeux¹. C'est probablement pour cette raison que le *Commentaire de la République de Platon* n'occupe pas une place prépondérante dans l'économie générale des traductions et interprétations des œuvres platoniciennes, eu égard par exemple à l'importance que Marsile Ficin accorde par ailleurs au dialogue du *Philèbe* qu'il considère être l'aboutissement de la démarche platonicienne

¹ Cf. A. Neschke-Hentschke, *Le Timée de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception*, Louvain-Paris, 2000, note 1 p. 141 ; W. Beierwaltes, *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt, 1977 qui rassemble plusieurs études importantes parues entre 1916 et 1966 ainsi que R. Ellis and R. Tixier, *The Medieval Translator. Traduire au Moyen Âge*, tome V, Turnhout, 1996.

et qu'il place au sommet de l'ordre propédeutique dans lequel doivent être lus les dialogues platoniciens¹.

Si les XV^e et XVI^e siècles ont fait preuve d'enthousiasme à l'égard de l'œuvre de Marsile Ficin, l'histoire de la pensée, par la suite, n'a montré, cependant, qu'un intérêt variable et médiocre, voire critique, à l'égard de son texte, n'y trouvant aucune satisfaction stylistique véritable. Hormis le texte du *Commentaire du Banquet de Platon*, devenu en quelque sorte une source d'inspiration pour une conception littéraire nouvelle de l'amour, les *Argumenta in Rempublicam Platonis* n'ont pas retenu l'attention de la littérature. Le texte de Marsile Ficin apparaît comme une sorte de composition maladroite dans laquelle se mêlent de longs développements ésotériques, des recensions fastidieuses d'auteurs antiques et des résumés paraphrasés de la *République* de Platon dont la lecture n'est pas séduisante et n'offre aucun plaisir esthétique particulier.

Cette aridité du texte ficinien² provient probablement de divers facteurs dont les principaux, croyons-nous, tiennent tout d'abord à la nature même de

¹ Cf. St. Toussaint, « *De dialogorum congrua successionis serie* : retour sur Ficin, Cosme et Platon », in *Lire les dialogues, mais lesquels et dans quel ordre ? Définitions du corpus et interprétations de Platon*, A. Balansard et I. Koch, Academia Verlag, 2013, pp. 133-147 : du point de vue de Marsile Ficin, la lecture des dialogues correspond à un parcours propédeutique qui doit à la fois préparer et former le lecteur platonicien en vue d'atteindre le bien suprême dont traite principalement le *Philèbe* de Platon puisque ce bien peut être identifiable au divin chez Platon et à Dieu pour Marsile Ficin (pour cette identification du bien avec le divin, consulter V. Goldschmidt, *La religion de Platon*, Paris, 1949 et l'explication qu'en donne P. Ricoeur dans le cours professé à l'Université de Strasbourg en 1953-1954, « Être, essence et substance chez Platon et Aristote », in *Platon et Aristote*, Paris, 1957, pp. 65-81. La traduction des dix dialogues commandés par Cosme de Médicis en 1464 prévoit de les organiser selon la série suivante : *Hipparque* ou de l'amour des richesses, *De la philosophie*, *Théagès* ou de la Sagesse, *Ménon* ou de la vertu, *Premier et Deuxième Alcibiade* traitant respectivement de la nature de l'homme et du vœu, *Minos* ou de la loi, *Euthyphron* ou de la sainteté, enfin *Parménide* dont le sujet est l'Un et le *Philèbe* consacré au Souverain Bien. On voit que ce premier jet de traductions n'inclut pas le texte de la *République* de Platon, ce qui laisse entendre que ce dialogue n'était pas une priorité au regard de l'urgence qu'il y avait à constituer un *corpus* platonicien fondé sur un ordre justifiant l'autorité et la primauté de Platon et du platonisme sur toute autre philosophie.

² M. Ficino, *La religione cristiana*, Roma, 2005, p. 8, Introduzione : « Il latino del Nostro non ambisce al *kalon*, al bello in senso estetico, letterario, a differenza della prosa attica, e prosa d'arte, del suo maestro, Platone. È un linguaggio didascalico, abbastanza perspicuo, cui sono estranee la *concinnitas* e la *sallustiana breuitas*, o la concisione,

la langue latine dans son emploi philosophique. Le latin de Cicéron¹ dont notre auteur hérite, semble effectivement être soumis à diverses contraintes. Celles tout d'abord qu'impose la traduction d'un texte en grec, langue plastique et adaptée aux exigences conceptuelles de la pensée philosophique dont elle en est le creuset, en un équivalent latin, un latin revêtu à l'élaboration philosophique et abstraite et qui a produit un ensemble de termes généraux impuissants à rendre la dynamique réflexive de la pensée².

l'ellissi continua, assillante di Tacito. Sembra di udire, in lontananza, l'eco « toscana » di un argomento paratattico. ».

¹ R. Poncelet, *Cicéron traducteur de Platon. L'expression de la pensée complexe en latin classique*, Paris, 1957. Poncelet soutient en effet que le latin est impuissant à rendre la pensée conceptuelle et métaphysique du grec. Si le latin est une langue pragmatique et imprécise (suppression des rapports prépositionnels qui ne sont pas absolument nécessaires à la pensée, voir les exemples que donnent R. Poncelet pp. 52-53 ; remplacement de l'abstrait par le concret, pp. 91-97 ; absence de l'article, emploi des propositions relatives, du participe, etc., pp. 139 sqq.), elle échoue à faire ce dont est capable la langue grecque, à savoir exprimer l'abstrait et le conceptuel. Le mot *aeternitas* qui nous intéresse particulièrement pour notre argument, comme la plupart des mots latins féminins de la troisième déclinaison se terminant par *-tas*, *-tio*, *-sio* et *-tudo* sont des mots rares utilisés par Cicéron pour compenser l'impuissance de la langue latine à se faire universelle, pp. 176 sqq. À propos du mot « éternité » en grec, voir en complément l'article d'É. Benveniste, « Expression indo-européen de l'Éternité », *Bulletin de la société linguistique de Paris*, 38, 1937, pp. 103-112.

² Cf. S. Luciani, « D'αἰών à *aeternitas* : le transfert de la notion d'éternité chez Cicéron », *Interférences Ars scribendi*, 4, Lyon, 2006, pp. 1-14 : en se basant sur les données du *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, A. Ernout et A. Meillet, Paris, 1959, 4^e édition, p. 13-14, Sabine Luciani explique dans cet article comment est apparu le substantif latin *aeternitas* que Cicéron invente pour élaborer sa conception du temps. Cette invention semble constituer un néologisme propre à l'expression de l'abstraction que Cicéron élabore lors de ses traductions de textes grecs. Le terme *aeternitas* apparaît pour la première fois dans le *De inventione*, I-39, de Cicéron pour définir le temps comme une partie de l'éternité. Cette définition du temps, qui se veut conforme à la définition courante, emploie un néologisme dont la signification abstraite contredit l'intention d'établir du temps une notion pratique. En réalité le substantif est antérieur à Cicéron mais il est peu usité. Cet emploi cicéronien confirme la tendance chez Cicéron à s'adonner à la création lexicale par traduction et au souci de forcer la langue latine dans l'expression de l'abstraction. En effet, il existait déjà des termes permettant d'exprimer ce qui est éternel, les adjectifs *aeternus*, *aeviternus*, *aetas* qui dérivent d'une forme indo-européenne *ayu*, *yu* signifiant la durée et la force vitale. Cicéron, cependant, banalise l'utilisation du substantif *aeternitas* afin de distinguer par le caractère abstrait de ce substantif, ce qui relève de la notion générale du temps de ce qui appartient à l'expérience humaine.

Silvia Rizzo¹ signale à cet égard qu'une distinction entre le latin comme langue vulgaire et le latin d'érudition est difficile à établir car tous deux sont liés très intimement dans la mesure où le latin des humanistes, bien qu'il constitue une évolution, est toujours tributaire de certaines formes médiévales. Il est la langue parlée à l'école de la scolastique et il est de ce fait un moyen de communication et une langue d'usage. Cependant s'y ajoutent certains éléments de la langue latine antique que l'on trouve dans les textes de Cicéron, Catulle ou Plaute et qui sont récupérés et imités parce qu'ils constituent des éléments conceptuels de la langue, rares et précieux qui sont autant de possibilités de faire du latin une langue dans laquelle se dit le vrai². Le latin du XV^e siècle est donc un latin en devenir qui se construit selon l'exigence de la pensée mais dans la continuité des sources classiques, des archaïsmes et des formes linguistiques parlées.

S'ajoutent à cette insuffisance de la langue latine les précautions et en quelque sorte la censure que Marsile Ficin s'impose à lui-même dans ses interprétations. Prudent aussi bien dans la restitution littérale que dans celle de l'esprit du texte, notre auteur doit composer avec la fidélité à Platon, les limites sémantiques du latin et l'accord du texte platonicien et donc païen avec les valeurs de son temps, les valeurs chrétiennes. Toutes ces précautions constituent donc autant de bornes à l'élaboration de la pensée qu'un style libre rendrait probablement plus attrayante. On comprend par conséquent que ces contraintes sont autant de limites qui empêchent et brident la créativité stylistique.

À cette critique s'ajoute, comme une conséquence, celui du manque d'originalité. Le texte de Marsile Ficin s'est vu, effectivement, reprocher une fidélité excessive envers les dialogues de Platon, fidélité qui bien souvent consiste à recopier et à paraphraser la lettre même du texte original en faisant des résumés rapides de certains passages de la *République*. Cette pratique qui est, en réalité, courante chez les exégètes du Moyen Âge et de la Renaissance a permis aux penseurs des siècles suivants de condamner cette

¹ S. Rizzo, « I latini dell'Umanesimo », in Giorgio Bernardi Perini (a cura di), *Il latino nell'età dell'Umanesimo*, Atti del Convegno, Mantova, 26-27 ottobre 2001, , Firenze, 2004, pp. 51-95.

² L. Giard, « Lorenzo Valla : la langue comme lieu du vrai », *Histoire Épistémologie Langage*, IV/2, 1982, pp. 5-19.

œuvre et de la priver de toute véritable valeur. Bien au contraire, elle semble, et telle est notre conviction s'appuyant sur la nature même de ce mouvement qu'est la Renaissance, participer en réalité d'une volonté de dépasser la production intellectuelle de la fin du Moyen Âge et d'un désir de libérer un espace conceptuel qui permette d'instaurer de nouvelles catégories de pensée et ainsi affirmer des valeurs différentes capables de s'approprier les changements culturels dont le XV^e siècle est porteur en évitant toutefois que cette révolution soit brutale. En suivant la tradition, les auteurs des textes renaissants ont été capables d'inscrire les bouleversements culturels dans une continuité. C'est en ce sens qu'il faut comprendre le second reproche formulé à l'égard des textes ficiniens et qui semble à première vue contradictoire et paradoxal. Tout en accusant Marsile Ficin d'avoir plagié Platon et le platonisme, les critiques lui ont aussi reproché d'infléchir la philosophie platonicienne en un sens théologique et chrétien et par conséquent de dénaturer le platonisme. Du point de vue de ces critiques, non seulement la philosophie ficinienne n'existerait pas en tant que production intellectuelle autonome mais elle semblerait se réduire à un simple compromis entre paganisme antique et christianisme. À la fois dénaturée et réduite, la pensée de Platon serait restituée de façon partielle et partielle par un théologien dont on désapprouve la démarche et que l'on suspecte de n'être qu'un simple courtisan dénué de tout génie philosophique. Cette lecture négative de l'œuvre ficinienne apparaît dès les premiers succès de Marsile Ficin, et, d'une certaine manière, la polémique qui opposa Marsile Ficin à Luigi Pulci¹, contemporain de Ficin lui-même et appartenant lui aussi au même cercle humaniste que lui, la *Cerchia* de Laurent de Médicis, constitue une illustration de cette accusation. Luigi Pulci a, à plusieurs reprises, tourné en dérision les conceptions ficiniennes et a cherché à mettre en évidence la duplicité de cet érudit. Pulci² accusait, en effet, Marsile Ficin d'être un *vil traditor vecchio*, d'avoir développé une philosophie ésotérique, de n'être finalement qu'un piètre platonicien, philosophe charlatan et inutile, platonicien prétentieux et mauvais imitateur de Platon. Dans le *Morgante*, à partir du chant XXIV par exemple, Luigi Pulci identifie Marsile Ficin à un

¹ Concernant cette polémique, cf. R. Marcel, *Marsile Ficin (1433-1499)*, Paris, 1958, pp. 420-433 et A. Chastel, *Marsile Ficin et l'art*, Genève, 1996, pp. 12 et 21, note 33.

² L. Pulci, *Morgante*, Turnhout, 2001 mais aussi Benedetto Dei, *Sonnet CXLV*. Cf. A. Della Torre, *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Firenze, 1902, pp. 820-831 qui restitue une partie du texte des *Sonnets*.

des personnages de son poème chevaleresque, Marsilio, roi d'Espagne qui trahit Charlemagne. L'auteur du *Morgante* en profite alors pour caricaturer la doctrine théologique de l'immortalité de l'âme et se moque plus particulièrement de l'ésotérisme platonicien. Dans le chant XXV, 156 sqq. et dans le chant XXVII, 41, il met en scène la fatuité des théologiens qui, telles des cigales qui chantent sans interruption, parlent tout le temps et de façon irréfléchie, imprudente et absurde de choses telles que la nature divine de l'âme. Mais c'est surtout, comme nous l'avons exposé dans la première partie de notre travail, le XVIII^e siècle qui a été le plus sévère avec l'œuvre de Marsile Ficin et le plus critique à l'égard de ses traductions et commentaires des textes antiques. Reprochant à Ficin, d'être tour à tour un mauvais traducteur, un platonicien ordinaire, un interprète arbitraire peu rigoureux et un philosophe confus, la pensée de Ficin a été dévalorisée et ses textes ont perdu progressivement de leur intérêt.

Il va sans dire que les *Argumenta in Rempublicam Platonis* n'échappent pas à tous ces défauts et à toutes ces critiques comme le commentaire détaillé du texte le mettra en évidence dans la suite de notre introduction. Les résumés, les coupures, l'insertion d'analyses qui sont étrangères au dialogue initial, les développements ésotériques et les maladresses stylistiques donnent l'impression paradoxale d'un texte qui à la fois est au plus près de la lettre du dialogue platonicien et qui, pour cette raison précise passe à côté de l'originalité et de la spécificité de la pensée de Platon. Or c'est précisément dans cette ambiguïté du texte ficinien et dans l'inconfort qu'il crée que réside, croyons-nous, l'importance des *Argumenta in Rempublicam Platonis*. C'est au sein même de l'effort exégétique qu'il nous est en réalité possible non seulement de saisir la caractéristique propre de la démarche ficinienne mais aussi de comprendre sa pensée et sa vitalité. Si Marsile Ficin utilise le texte de la *République* comme une occasion de plus pour développer ses propres conceptions, ce n'est pas pour en dénaturer la lettre mais pour en révéler le sens et faire revivre, ou plutôt renaître, une efficace philosophique longtemps dévalorisée et oubliée. En effet, du point de vue de Marsile Ficin, il ne s'agit pas de restituer telle quelle une philosophie ancienne qui resterait lettre morte pour ses contemporains si elle ne s'assortissait pas d'un éclairage interprétatif qui soit capable de tracer des liens profonds et anciens avec les valeurs dans lesquelles les hommes du *Quattrocento* vivent et pensent. La nécessité pour lui de montrer la cohérence et la continuité d'une pensée dont

la finalité est l'avènement de la vérité constitue donc le fil conducteur qui guide non seulement ses interprétations et ses traductions mais aussi ses conceptions théologiques et philosophiques.

Telle est donc la spécificité de cette œuvre dont les tensions et les contradictions apparentes attestent la vitalité d'une pensée qui conjugue les traditions philosophiques successives et répond aux exigences contemporaines. Cette pensée ficinienne s'assortit d'une sorte de mouvement dialectique qui constitue un effort dans lequel les cadres intellectuels, pratiques et politiques d'une ère nouvelle sont mis en lumière grâce à une conceptualisation qui réussit à transformer voire révolutionner les idées et les mœurs du Moyen Âge tout en se pensant, en même temps, elle-même comme efficace et dynamique.

De ce point de vue, il convient de considérer le texte des *Argumenta in Rempublicam Platonis* non seulement comme une illustration paradigmatique de cet effort mais également un centre autour duquel nous pouvons articuler les divers ancrages théoriques et pratiques, théologiques et philosophiques, historiques et exégétiques de l'ensemble des œuvres de Marsile Ficin. Cette vitalité et cette richesse, nous voudrions les mettre en évidence en développant à présent les aspects positifs des *Argumenta in Rempublicam Platonis*. C'est donc à travers les caractères généraux des *Argumenta in Rempublicam Platonis* que nous allons à présent développer, que nous pourrions montrer à la fois l'intérêt et la valeur de ce texte ainsi que l'engagement philosophique de son auteur.

1. Caractères généraux des *Argumenta in Rempublicam Platonis*

1. 1. Intérêt et valeur des *Argumenta in Rempublicam Platonis*

Entre les dialogues du *Minos*, de la *République*, entre les *Lois*, l'*Épinomis* et les *Lettres* de Platon, tous traduits et interprétés par Marsile Ficin, la thématique développée semble être des plus évidentes et des plus familières : dans tous les cas, il s'agit de savoir quels sont les moyens d'instituer une cité idéale et quelles sont les lois qui garantissent la meilleure constitution. Ce sont habituellement à ces textes-là que l'on se réfère d'ailleurs pour comprendre quelle est la philosophie politique de Platon. Toutefois, ainsi entendue, la thématique de ces textes pourrait n'être qu'une

façon première et immédiate d'en déterminer l'objet philosophique et il est possible que cette évidence thématique ne résiste pas à un examen plus soutenu. En effet, le regroupement des textes platoniciens tel que Thrasyllé l'a élaboré et qui légitime en quelque sorte l'ordre adopté par Marsile Ficin¹ qui, à l'instar du Moyen Âge et de la Renaissance, connaît ce classement en neuf tétralogies, permet de voir se dessiner à travers les commentaires ficiniens une intention différente et propre aux *Argumenta in Rempublicam Platonis*. Une intention qui est certes caractéristique de la philosophie de Marsile Ficin mais une intention qui se nourrit, de façon manifeste, d'un fond conceptuel platonicien. Et il n'est pas faux, sans doute, de voir cette intention présente dès 1464, lors des dix premières traductions demandées par Cosme de Médicis dont la série dessine un parcours propédeutique. Dans cette série, l'unité thématique tient à l'exigence de conjuguer les préoccupations terrestres, la vie active et politique avec les impératifs de la sagesse et de la vie contemplative. On constate d'ailleurs, dans cette série, que s'effacent progressivement les questions attenantes à la vie terrestre au profit de la sagesse et de la recherche du bien suprême². Bien plus, les éditions *princeps* de 1484 et 1491 attestent cet infléchissement puisque l'ordre de publication place les *Argumenta in Rempublicam Platonis* entre la traduction et l'interprétation du *Ménexène* et celles du *Timée* et ensuite du *Critias*. Viennent, seulement après, les textes des *Lois*, de l'*Épinomis* et des *Lettres*. Cependant cette intention se dévoile plus encore dans les nombreuses références et renvois aux textes du *Timée*, *Critias*, *Parménide* et *Philèbe* que nécessite l'élaboration interprétative de Ficin et l'on voit apparaître tout au long des *Argumenta in Rempublicam Platonis*, un réseau de liens réciproques entre les dialogues où la cosmologie de Platon est exposée, les

¹ Cf. St. Toussaint, « *De dialogorum congrua successionis serie : retour sur Ficin, Cosme et Platon* », in *Lire les dialogues, mais lesquels et dans quel ordre ? Définitions du corpus et interprétations de Platon*, A. Balansard et I. Koch, Academia Verlag, 2013, pp. 139-14, qui rappelle que dans la partie d'exposition des livres de Platon de la *Vita Platonis* de Ficin, l'ordre est celui de Thrasyllé alors que dans la *Tabula librorum Platonis a Marsilio Ficino traductorum* qui est la partie clôturant le texte, un ordre différent est adopté, celui de Ficin lui-même.

² Cf. la traduction que Stéphane Toussaint donne, dans « *De dialogorum congrua successionis serie : retour sur Ficin, Cosme et Platon* », in *Lire les dialogues, mais lesquels et dans quel ordre ? Définitions du corpus et interprétations de Platon*, A. Balansard et I. Koch, Academia Verlag, 2013, pp. 140-141, de l'*Argumentum Marsilii Ficini Florentini in decem a se traductos Platonis dialogos ad Cosmum Medicem patrie patrem*, Kristeller, *Supplementum ficinianum*, II, pp. 103-105, Firenze, 1937.

dialogues où la dialectique devient théologie sous l'effet conjoint du commentaire ficinien et du texte même de la *République*. En somme, une autre appartenance se dessine et une thématique plus souterraine émerge. Dans les *Argumenta in Rempublicam Platonis*, prend corps une interprétation théologique et cosmologique dans laquelle la question politique devient secondaire et relative. Ce glissement thématique a pour effet d'apparenter principalement le dialogue de la *République* à ceux du *Timée*, du *Parménide* et du *Philèbe*.

Cette intention se dévoile donc et prend corps à travers l'exégèse de notre auteur et nous en trouvons plus particulièrement dans le commentaire des *Argumenta in Rempublicam Platonis* une illustration précise et développée. Nous voudrions affirmer ici que non seulement cette intention répond à la nécessité de transmettre plus amplement et plus précisément les dialogues de Platon mais qu'elle illustre également l'effort caractéristique dont la Renaissance se nourrit, à savoir faire renaître et redynamiser les valeurs chrétiennes qu'une certaine lecture de l'aristotélisme privait de ses fondements. Bien évidemment cet infléchissement chrétien du platonisme est contestable tant de notre point de vue contemporain et scientifique (quoiqu'il s'agisse là aussi d'un point de vue lourd de valeurs étrangères à Platon lui-même) que du point de vue de la fidélité que l'on se doit en général à l'égard de la pensée d'un auteur. Il faut toutefois comprendre qu'il ne s'agit pas pour Marsile Ficin de faire revivre la Grèce antique et le paganisme, et sa démarche, si elle peut passer pour nostalgique d'une Antiquité perdue -et elle l'est d'une certaine manière- est soutenue par un souci du présent et de la nécessité de répondre aux difficultés intellectuelles¹ que peut rencontrer le *Quattrocento*. L'infléchissement chrétien de la philosophie grecque, qui n'est d'ailleurs pas nouveau puisque c'était déjà le cas au Moyen Âge, au sein du commentaire ficinien correspond en réalité à d'autres exigences et à une autre sorte de fidélité qu'il nous faut garder présente à l'esprit si nous voulons saisir l'enjeu d'un texte qui en apparence et pour les diverses raisons développées précédemment, se donne, dans un premier temps, comme une œuvre mineure et déficiente.

¹ Nous renvoyons à la première partie de notre travail pour l'exposé de ces difficultés et pour la spécificité historiographique de la Renaissance.

Cette spécificité tient à l'unicité de la Renaissance italienne au XV^e siècle telle qu'Eugenio Garin en a affirmé le caractère et que nous avons amplement développée dans la première partie de notre travail¹. À la fois moment unique d'où une nouvelle figure de l'homme émerge et époque essentielle à la consolidation de la chrétienté pour les siècles à venir, le *Quattrocento* voit émerger une production intellectuelle à même de penser les grands changements historiques, sociologiques et politiques de son temps. Rappelons donc simplement que la Renaissance italienne du XV^e siècle voit l'avènement d'une pensée nouvelle dont le trait principal et paradoxal, est d'être à la fois en rupture et en continuité avec celle du Moyen Âge. Cette pensée constitue un réinvestissement des catégories intellectuelles médiévales qui rendront possible non seulement l'Âge classique mais la critique dont cette pensée aura à souffrir par la suite.

Toutefois, et au-delà de ces considérations d'ordre général, il est important de déterminer précisément dans quelle mesure ce texte apparemment mineur qu'est le texte des *Argumenta in Rempublicam Platonis* présente un intérêt pour l'histoire de la pensée. De ce point de vue la place centrale de notre texte tant du point de vue historiographique que philosophique ne fait aucun doute et nous voudrions l'envisager selon un double éclairage. La pensée de Marsile Ficin à l'œuvre dans notre texte s'inscrit tout d'abord au centre des productions intellectuelles de son époque. Elle représente en effet l'esprit de son temps et ses aspirations, les inquiétudes et les nouvelles représentations de l'homme et de la cité, le rapport des intellectuels avec le pouvoir mais aussi une réconciliation et une confiance retrouvée en l'humanité de telle sorte qu'une nouvelle conception de l'homme toute spirituelle et divine soit envisageable à nouveau. Cette œuvre qui ne se veut pas révolutionnaire et n'est pas en rupture avec l'époque précédente, accompagne cependant les changements de mentalité en les inscrivant dans une linéarité et une tradition de pensée dont ils sont seulement l'accomplissement. En d'autres termes, les *Argumenta in Rempublicam Platonis* manifestent cet effort de continuité et d'avènement qui donne à la représentation renaissante de l'homme et à sa dignité toute crédibilité. En postulant que ce qui advient au *Quattrocento* était déjà en

¹ Cf. *supra*, vol. I pp. 26 sqq.

germes depuis la plus haute Antiquité, Ficin réussit à installer des catégories de pensée capables d'accompagner les transformations socio-politiques.

Mais plus encore les *Argumenta in Rempublicam Platonis* semblent également être centraux d'un autre point de vue. Ce texte commente en effet un des dialogues les plus importants et les plus complexe de Platon et qui au demeurant a été le moins traduit et interprété avant Ficin¹. Dans ce commentaire, Marsile Ficin doit composer avec différents aspects (pratique, concret et conceptuel, abstrait mais aussi politique et spirituel, chrétien et païen). Il doit donc trouver une cohérence dans laquelle il peut harmoniser présent et passé. Cette cohérence est trouvée dans une démarche interprétative théologique par laquelle sont mis à jour les ferments de la chrétienté. En ce sens nous pouvons soutenir que la valeur de ce texte tient à cette intention de conciliation qui, pensons-nous, n'est pas si mal réussie et nous ne manquerons pas d'argumenter ce point dans le commentaire que nous ferons ci-après des *Argumenta in Rempublicam Platonis*, puisque Marsile Ficin tout en respectant la lettre et l'esprit du dialogue platonicien, réussit une interprétation engagée théologiquement mais non contradictoire avec le platonisme². Si nous considérons que notre auteur ne force jamais le texte de Platon que lorsqu'il s'y prête, nous sommes en mesure de voir comment les sources et l'érudition que convoque Marsile Ficin à l'appui de son exégèse, nourrissent et travaillent son commentaire de telle sorte que le parti pris interprétatif ne soit jamais arbitraire. Cela tient en réalité à la nature même de ce texte dans lequel Marsile Ficin réussit une synthèse culturelle qui ne se réduit pas à un syncrétisme univoque mais procède par des ramifications, des alliances et des mises en résonance des différentes sources en vue de servir une vérité unique, celle du christianisme. Ce procédé

¹ Cf. la première partie, chapitre III de notre travail pour ce qui concerne l'intérêt et la réception du dialogue de la *République* de Platon au Moyen âge et au *Quattrocento*. Cf. *supra*, vol. I pp. 147 sqq.

² Cf. *Argumentum* VI [10]-[11]: « Tu uero hic aduerte intellegendi actum, quemadmodum et in Symposio, generationem partumque uocari. Quod quidem cum christiana consentit theologia, ostenditque non imaginariam tantum, uerum etiam naturalem quandam inesse menti formam atque ueritatem. » ; « Mais tu dois remarquer qu'ici l'acte de compréhension est appelé, comme dans le *Banquet*, engendrement et accouchement. Ceci correspond sans doute à la théologie chrétienne et cela montre que dans l'esprit, il y a la vérité et également une forme qui est non seulement imaginaire mais aussi naturelle. ».

interprétatif donne à la pensée de Ficin une vitalité particulière qui s'accomplit dans la mise en écho avec d'autres textes ficiniens où la *République* de Platon est citée et avec de nombreux renvois à des œuvres appartenant à la tradition platonicienne et néoplatonicienne, l'ensemble de l'interprétation n'étant pas pensée comme un système clos mais plutôt comme une sorte de kaléidoscope à travers lequel la même affirmation est énoncée sous des prismes différents. Cette vitalité produit une véritable efficace dans la pensée et a pour résultat de faire des *Argumenta in Rempublicam Platonis* un texte dans lequel la philosophie s'effectue.

Et de fait si le prisme d'explication choisi par Marsile Ficin est explicitement chrétien, et il nous est difficile de l'envisager autrement pour un auteur dont la culture, les mœurs et les convictions sont profondément chrétiennes, son exégèse, comme nous le montrerons, respecte les tensions et le rythme du texte platonicien, ne fait jamais l'impasse sur les passages les plus tendancieux et propose toujours de transférer ces mêmes passages soit dans le discours allégorique¹, soit de les fonder sur les écrits des géographes et historiens antiques c'est-à-dire de réinscrire le paganisme et les différences de civilisation dans un héritage culturel familier à ses contemporains. Il apparaît donc que finalement la valeur et l'intérêt des *Argumenta in Rempublicam Platonis* tiennent tout entier au fait qu'ils sont un modèle paradigmatique de l'effort inaugural de Marsile Ficin pour apporter Platon et le platonisme à l'Occident en l'adaptant aux mentalités du monde chrétien et ceci tout en préservant ce qui fait la vitalité de la philosophie platonicienne, à savoir sa faculté à convertir les esprits sans les mettre en contradiction avec eux-mêmes. En somme le commentaire ficinien de la *République* de Platon s'il manifeste la bonne connaissance de la culture grecque, de Platon et de son école chez Marsile Ficin, atteste aussi la prise de conscience des responsabilités et de la charge qui incombent au traducteur et au commentateur.

¹ Cf. *Argumentum* V [36] : « Quod uero de puerorum osculis dicitur, iocosum quidam est Glauconis et leuandi taedii gratia dictum. Adde et triumphale quiddam atque festium. » ; « En revanche, ce qui est dit des baisers des jeunes garçons, ce n'est qu'une plaisanterie de Glaucon, dite pour diminuer le désagrément. Ajoute que c'est par quelque note triomphale et joviale. ».

1. 2. L'engagement de Marsile Ficin et ses responsabilités

Nous voudrions donc à présent mettre en exergue cette double exigence qui traverse la totalité du texte ficinien : la responsabilité à la fois exégétique et philologique d'une part et l'engagement philosophique, théologique et moral de Marsile Ficin d'autre part.

La dernière remarque de l'*Argumentum X* s'avère, à cet égard, très éclairante¹ d'autant qu'elle clôt le commentaire général de la *République*. Elle se présente comme une revendication assumée par Marsile Ficin lui-même en rupture avec la démarche initiale de Ficin qui était de faire une synthèse de la pensée de Platon et du platonisme. L'intention première était, en effet, de fournir une vue générale du dialogue afin d'en faciliter la lecture et la compréhension, les *Argumenta in Rempublicam Platonis* étant dédiés à son mécène, Laurent de Médicis. L'intérêt de cette ultime remarque de l'*Argumentum X*, de notre point de vue, tient tout d'abord à la distinction que notre auteur introduit entre résumé, *argumentum*, et commentaire, *commentarium*. Il s'agit en effet de distinguer ce qui relève du simple exposé de l'objet traité dans la *République* de ce qui est un véritable travail d'explication détaillé des écrits de Platon. Dans le premier cas il ne s'agit là que d'un aperçu général qui permet de se faire une idée rapide du contenu du texte et de son argument principal en se dispensant d'une lecture du dialogue même de la *République* qui aurait été longue et probablement fastidieuse pour Laurent de Médicis. Au contraire dans le second cas, il s'agit de procéder à une explicitation de la pensée de Platon en en montrant la cohérence, la valeur et la vitalité. Ici Ficin n'aurait fait qu'un abrégé ; là il rentre dans le détail du texte et procède à une exégèse érudite de son contenu. Contrairement à l'affirmation d'André Dacier² que nous avons citée précédemment et dont nous avons développé le point de vue, le commentaire

¹ *Argumentum X* [332]-[333] : « Verum dices iam magnanime Laurenti te hic a Marsilio Ficino commentarium accepisse potius quam argumentum. Esto sane. Operae pretium fuisse arbitror atque fore ut argumentum quidem promiserim, commentarium uero praestiterim. » ; « Et tu dis, Magnanime Laurent, que désormais tu as reçu de Marsile Ficin un commentaire plutôt qu'un résumé. Qu'il en soit ainsi car j'estime que le prix de cette œuvre a été et sera que j'ai accompli un commentaire là où j'avais promis un résumé. ».

² Platon, *Les Œuvres de Platon traduites en français, avec des remarques et la vie de ce philosophe, avec l'exposition de sa philosophie*, traduit par A. Dacier, Paris, 1699.

de Ficin a pour ambition de faire advenir une vérité et de révéler sous des textes païens une signification qui échapperait au lecteur s'il s'en tenait à la simple lecture d'un résumé. Le commentaire déploie cette vérité, l'explicite et lui donne une légitimité argumentative. Alexandre Étienne¹ a su montrer, dans sa thèse, la différence et l'utilisation variée que Ficin fait des termes utilisés² dans les titres de ses *Opera omnia*, à savoir les termes d'*argumentum* et de *commentarium*. Alexandre Étienne note³ à cet égard que dans les *Opera omnia* de 1576, le terme d'*epitome* se substitue régulièrement à celui d'*argumentum* qui était préférablement utilisé dans les éditions *princeps* de 1484 et 1491. Les éditeurs successifs ont donc compris et suivi la distinction faite par Marsile Ficin et ont pris le parti de remplacer *argumentum* par *epitome* pour en souligner le caractère d'extrait ou d'abrégé du texte de Ficin par opposition au commentaire. Il n'en demeure pas moins que le *Commentaire de la République de Platon* par Marsile Ficin s'intitule dans toutes les éditions *Argumenta in Rempublicam Platonis* et non *epitome*, ce qui tend à confirmer la remarque finale de notre auteur qu'il s'agit bien d'un commentaire et non d'un résumé.

La deuxième chose à souligner à propos de la remarque finale de l'*Argumentum X* réside dans la conviction de Marsile Ficin d'avoir fait une œuvre supérieure en prenant le parti du commentaire plutôt que celui du résumé. Ficin est sincèrement convaincu de remplir une mission, celle que lui a confiée très tôt Cosme de Médicis, à savoir de participer à l'avènement d'une vérité et de remplir auprès de Laurent, son mécène, une fonction de directeur de conscience⁴. Il s'inscrit, comme nous l'avons développé

¹ A. Étienne, *Visages d'un interprète-Marsile Ficin et le Timée*, pp. 55-56.

² A. Étienne signale aussi l'utilisation des *distinctiones et summae capitum* pour intitulé des œuvres de Ficin. Ces *distinctiones* que l'on trouve à l'occasion de textes tels que les commentaires du *Parménide*, du *Sophiste*, du *Philèbe*, du *Phèdre* ou du *Timée* ont pour fonction de guider le lecteur en exposant section par section, les différents thèmes abordés. Cependant ce cas ne concerne pas les *Argumenta in Rempublicam Platonis* (probablement aussi parce qu'il s'agit effectivement de commenter et d'interpréter le dialogue de Platon et non de le résumer) et nous nous permettons donc ici de laisser de côté ce cas de figure.

³ *Ibid.* note 107 p. 55.

⁴ Cf. M. Ficin, *Correspondance* livre I, *Epistolarium* (1457-1475), Paris, 2014, dans laquelle on trouve un grand nombre de lettres que Ficin adresse à Laurent de Médicis soit pour l'exhorter à l'étude, à l'art et à la philosophie platonicienne soit aussi pour l'inviter à s'adonner à la vie contemplative et à la recherche des biens véritables plutôt qu'à la vie

précédemment¹, dans la longue chaîne des *prisci theologi* qui s'enracine dans la plus haute Antiquité, Hermès Trismégiste ou Zoroastre selon deux versions² différentes et qui aboutit à Marsile Ficin lui-même, en tant que traducteur et commentateur de Platon et du platonisme. Comme l'affirment Henri Dominique Saffrey et Alain-Philippe Segonds dans l'introduction de leur édition de *La réponse à Porphyre* de Jamblique :

« Marsile Ficin a vécu et travaillé avec le sentiment d'être un *homo rerum antiquarum innovator*, choisi par Cosme de Médicis instrument de la volonté divine, la Providence confirmée par les signes de

active. On y trouve aussi une lettre dans laquelle Ficin met en garde Laurent Le Magnifique contre Luigi Pulci dont la fréquentation représente un danger moral et religieux. Voir aussi à propos de l'influence de Ficin sur Laurent de Médicis, E. Fryde, « Lorenzo de' Medici : A Survey of the Historiography and of the Primary Sources », in *Humanism and Renaissance Historiography*, London, 1983, pp. 137-138.

¹ Cf. la première partie, chapitre premier, II et III de notre travail. Cf. *supra*, vol. I pp. 17 sqq.

² Ficin donne une première liste des théologiens anciens dans la préface du *Poimandrès*. L'*Argumentum* dédié à Cosme de Médicis soutient que la chaîne des *prisci theologi* débute historiquement avec Hermès Trismégiste et s'achève avec Platon : « Il (Hermès) est considéré comme le premier des auteurs de théologie ; le second Orphée lui succéda parmi les théologiens de l'Antiquité : Aglaophème qui avait été instruit des mystères d'Orphée, eut comme successeur en théologie Pythagore, dont Philolaos fut le disciple, le maître de notre divin Platon. Par conséquent il y a bien une *prisca theologia*... qui trouve son origine en Mercure et culmine en notre divin Platon » ; « Egli è detto il primo degli autori di teologia ; in gli successe Orfeo, secondo fra i teologi dell' antichità : Aglaofemo ch'era stato iniziato all'insegnamento sacro di Orfeo, ebbe come successore in teologia Pitagora, di cui fu discepolo Filolao, il maestro del nostro diuino Platone. Vi è quindi una *prisca theologia* ... che ha la sua origine in Mercurio e culmina nel diuino Platone », Marsile Ficin, *Opera omnia*, II, p. 1836. Cependant la rédaction du *Commentaire sur le Philèbe*, en 1469, substitue à Hermès, Zoroastre et c'est cette descendance là que nous retrouvons dans la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, livre XVII, chapitre I : « In rebus his quae ad theologiam perinent, sex olim summi theologi consenserunt, quorum primus fuisse traditur Zoroaster, Magorum caput, secundus Mercurius Trismegitus, princeps sacerdotum Aegyptiorum. Mercurio successit Orpheus. Orphei sacris initiatus fuit Aglaophemus. Aglaophemo successit in theologia Pythagoras, Pythagorae Plato, qui universam eorum sapientiam suis Litteris comprehendit, auxit, illustravit. » ; « Sur ces problèmes qui appartiennent à la théologie, six grands théologiens autrefois tombèrent d'accord. Le premier, dit-on, fut Zoroastre, chef des Mages ; le second Hermès Trismégiste, prince des prêtres Egyptiens ; à Hermès succéda Orphée ; aux mystères d'Orphée fut initié Aglaophème ; à Aglaophème succéda en théologie Pythagore, à Pythagore Platon qui referma, développa, illustra dans ses écrits toute leur science. ».

l'astrologie, pour être mis à l'école des *prisci theologi* et les faire connaître par leurs *mysteria* ». ¹.

En traduisant et en interprétant, Ficin élucide la pensée des théologiens antiques et devient le vecteur capable de révéler cette vérité chrétienne qui circule depuis la plus ancienne théologie et qui advient dans l'acte même d'interprétation. En commentant le dialogue de la *République* de Platon, il explicite la *platonica mysteria* c'est-à-dire la doctrine platonicienne qui selon l'usage du terme *mysteria* chez Ficin concerne les choses divines et transcendantes, Dieu, les anges, les démons, les âmes, la providence, le destin, la divination, la magie, les miracles, les sacrifices et les prières selon la liste qu'en donnent Henri-Dominique Saffrey et Alain-Philippe Segonds dans leur introduction². Il y a donc dans la supériorité du commentaire toute l'efficace philosophique à même de convertir les lecteurs et ceci en conformité avec la démarche platonicienne qui ne se réduit certes pas à une érudition stérile mais qui au moyen de la dialectique permet d'accoucher les esprits. L'exposé que nous allons entreprendre des *Argumenta in Rempublicam Platonis* montrera comment et pourquoi la dialectique se confond avec la théologie du point de vue de Ficin. Mais nous pouvons dès à présent mesurer l'importance didactique et aussi philosophique de cette conversion qu'opère le commentaire. En ce sens Marsile Ficin épouse une pratique ancienne et traditionnelle de l'exégèse qui s'enracine dans la philosophie de Philon d'Alexandrie. Philon, comme le montre Émile Bréhier³, élabore les principes d'une exégèse allégorique dans lesquels nous pouvons retrouver certaines convictions partagées par Ficin. Pour Philon d'Alexandrie comme pour Marsile Ficin l'exégèse est étroitement liée à une démarche de dévoilement des mystères que la compréhension spontanée échoue à effectuer. L'utilisation de l'allégorie dans les textes bibliques mais aussi dans les dialogues de Platon sont, autant du point de vue de Philon que de Ficin, des « mensonges » nécessaires à la préservation de la vérité eu égard aux « sots et aux impies » qui ne peuvent dépasser la limite de la compréhension rationnelle et qui sont incapables d'avoir l'intuition du vrai. Toutefois la démarche exégétique de Ficin tend à restituer ce sens caché et

¹ Cf. Jamblique, *Réponse à Porphyre (De mysteriis)*, Paris, 1913, Introduction p. XII.

² Cf. *Ibid.* p. XVIII pour une explication du sens ficinien de *mysteria*.

³ É. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908.

mystérieux à ceux qui s'initient à la pensée platonicienne. Dans l'affirmation de la supériorité du commentaire sur le résumé, est donc engagée la conviction que le travail exégétique est un travail pédagogique dans lequel la conversion du lecteur s'accomplit sur différents niveaux de compréhension, argumentatif, allégorique et ésotérique, niveaux qui sont tout à la fois complémentaires et entrecroisés. L'enracinement dans une tradition qui s'origine dans la plus haute Antiquité et qui a maintenu vivante une vérité capable d'être dite et reçue par le *Quattrocento*, l'autorité que Marsile Ficin tire des sources nombreuses et érudites mais toujours au service de ses explications¹ ainsi que la connaissance précise de l'ensemble du *corpus* platonicien et néoplatonicien rend le commentaire efficace et participe de l'idée de la Révélation chrétienne.

C'est donc en ce sens que nous souhaitons mettre en perspective l'effort philologique de Marsile Ficin. L'interprétation que Ficin fait du dialogue de Platon s'appuie sur une traduction qu'il réalise lui-même et sur une véritable connaissance de la langue et de la culture grecques. Il serait bien sûr naïf de penser que le travail ficinien de traduction n'a pas eu d'antériorité. Marsile Ficin s'inscrit là aussi dans une tradition qui commence très tôt, dès le début de la Renaissance, sous l'effet de changements historiques importants dont les érudits de cette époque ont pris rapidement conscience et pour lesquels ils se sont efforcés de faire revivre une historiographie savante et érudite². Cette conscience historique a permis le développement de disciplines telles que la philologie qui à la fois s'enracine dans des écrits anciens, latins et médiévaux, tels que ceux de Salluste, Tite-Live ou Strabon (que Ficin cite d'ailleurs dans les *Argumenta in Rempublicam Platonis, Argumentum V, [9]-[11]* au côté de Diodore de Sicile et Pomponius Méla). Cette prise de

¹ Cf l'introduction de M. J. B. Allen in Marsilio Ficino, *The Philebus Commentary, A Critical Edition and Translation* by Michael J. B. Allen, Arizona, 2000, p. 23 dans laquelle Allen précise comment Ficin cite et se réfère aux auteurs. Ces références portent autant sur les dialogues de Platon que sur d'autres auteurs. Sa façon de citer semble, en apparence, être éclectique et conforme à la pratique médiévale mais en réalité elle atteste un effort de synthèse et d'adaptation à son propos.

² E. B. Fryde, « The Revival of a 'Scientific' and Erudite Historiography in the Earlier Renaissance », in *Humanism and Renaissance Historiography*, London, 1983, pp. 4-31. Fryde cite, page 5, Leonardo Bruni qui fut le premier humaniste italien à s'adonner à une histoire de l'Italie. Cf. Leonardo Bruni, *Histoire du peuple florentin*, livre I, 1415.

conscience a eu pour conséquence, dans un premier temps, de constituer une histoire précise du monde latin. Cependant sous l'effet de l'apport byzantin de la culture hellénique et du nouvel accès à des manuscrits grecs, l'intention des historiographes renaissants s'est déplacée. Désormais il s'agit de constituer une connaissance du monde hellénistique en maîtrisant la langue, en connaissant les mœurs et les coutumes, enfin en étudiant les textes grecs. Marsile Ficin s'inscrit bien sûr dans ce tournant historiographique qui s'accompagne d'un effort philologique. La référence constante aux écrits historiques et géographiques anciens qui jalonnent le *Commentaire de la République de Platon* et qui sont considérés comme des sources capables de donner une objectivité et une rigueur à l'interprétation théologique ficinienne ainsi que la connaissance véritable et maîtrisée de la langue grecque¹ l'attestent. Si le terme de philologie, du point de vue de son étymologie², signifie l'amour des discours, du langage et des textes, alors la

¹ M. Ficin a appris le grec au Studio auprès de Cristoforo Landino et composa en 1456 un premier ouvrage, les *Institutiones platonicae* qui s'inscrivait dans la continuité des *Institutiones divines* de Lactance. Il procéda à un commentaire de citations empruntées à Cicéron, Macrobe, Apulée, Boèce, Augustin. En composant cet écrit, Ficin procéda à un regroupement des témoignages de différents auteurs latins sur un thème défini et il les relia entre eux pour élaborer une synthèse de la pensée de Platon. Mais bien que cet essai consacra Ficin « Prince des Platoniciens », il fut insuffisant. Dans une lettre du 24 novembre 1491, Ficin en fait d'ailleurs l'aveu : « Anno salutis humanae MCCCCLVI, quo ego quidem aetatis agebam tres atque viginti, tu vero natus es, primitias studiorum meorem auspicatus sum a libris quatuor Institutionum ad Platoniam disciplinam. Ad quas quidem componendas adhortatus est Christophorum Landinum, amicissimus mihi, vir doctus, probaverunt quidem: sed ut penes me servarem consuluerunt, quoad, Graecis literis reudirer, Platonicaque tandem ex suis fontibus haurirem. » ; « L'an de notre salut 1456... alors que j'avais vingt-trois ans, les prémices de mes études furent quatre livres d'Institutions sur la doctrine de Platon. C'est Cristoforo Landino, un de mes meilleurs amis et en même temps un savant qui m'avait engagé à les composer. Il les lut et les fit lire à Cosme de Médicis, après quoi, tout en les approuvant, l'un et l'autre me conseillèrent de ne point les divulguer avant de m'être perfectionné dans les lettres grecques et de pouvoir enfin puiser aux sources de la doctrine platonicienne. J'avais effectivement composé cet ouvrage suivant pour une part mon inspiration et en faisant appel par ailleurs aux platoniciens latins. », Marsile Ficin, *Epistolarum*, liber XI in *Opera omnia*, I, p. 929. De fait Ficin, de retour à Florence après un séjour à Bologne, se remit sérieusement à l'étude du grec, ce qui lui permit de traduire et de publier avec succès le *Poimandrès* en 1463.

² Cf. L'étymologie et histoire du mot que donne le CNRTL du mot « philologie » : en 1486, *philozogie* signifie amour des belles lettres et études des sciences libérales » (Raoul de Presles, *Cité de Dieu*, livre IV) ; en 1516, « philologie » chez Jean Bouchet, *Temple de bonne renommée*). En 1802, le terme a pour sens « étude, science des langues

démarche de Ficin est explicitement philologique. D'aucuns pourraient s'étonner et désapprouver cette affirmation en s'appuyant sur les critères d'une philologie contemporaine qui selon des théorisations telles que celles de Karl Lachmann ou de Paul Maas¹ font de la philologie une science rigoureuse et systématique mais qui, comme l'a montré Giorgio Pasquali², s'est souvent trompée en négligeant la dimension humaine et aléatoire de la transmission des textes. La différence entre philologie renaissante et philologie contemporaine tient probablement à deux choses essentielles : la plus grande amplitude d'accès aux fonds et aux témoignages d'une part et l'exigence positiviste moderne d'autre part. Cependant pour le premier point, on ne peut pas nier que l'accès aux manuscrits ait été de grande ampleur en ce début du XV^e siècle pour les hommes de la Renaissance et il serait prétentieux de croire que notre propre accès aux témoignages soit définitif et suffisant ; en ce qui concerne l'idéal positiviste contemporain, nous pouvons toujours souligner qu'il est une idéologie au même titre que l'idéologie chrétienne et que de fait il constitue une certaine grille d'interprétation.

La démarche interprétative et philologique de Ficin, ne l'oublions pas, est une démarche qui se construit en opposition avec deux autres partis pris interprétatifs : la dévalorisation scolastique de Platon par rapport à Aristote et l'interprétation averroïste de l'aristotélisme. L'ambition de Marsile Ficin est donc de retrouver ce qu'il y a de plus original dans le platonisme en

» (Flick d'apr. FEW t.8, p. 381a) : en 1818, on trouve les expressions de « philologie du moyen âge, philologie classique » (W. de Schlegel, *Observations sur la langue et la littérature provençales*, p. 62) ; en 1840, celle de *philologie comparée* (Fr. Wey, *Étude sur la langue française dans la Bible*, École de Chartes, t.1, p. 471) ; voir aussi J. Engels dans *Neophilologus* tome XXXVII, 1953, pp. 14-24. Emprunté au latin *philologia*, -ae « amour des belles lettres » attesté également chez Sénèque (*Lettres à Lucilius*, éd. Fr. Préchac, 108, 23) au sens spécifique de « érudition, étude comme exercice académique », du grec φιλολογία « goût pour la dialectique » et « goût pour la littérature ou l'érudition », dérivé de φιλόλογος.

¹ P. Maas, *Textkritik*, Leibzig, 1950.

² Cf. G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze, 1934, pp. XV-XIX pour la liste des principes philologiques que suit Pasquali et qui relèvent plus de l'élaboration d'une science humaine confrontée à la particularité des faits et qui nécessitent l'exercice de la réflexion et du jugement critique ainsi que la sensibilité au texte et à son environnement culturel. Tous ces critères nous semblent être déjà présents sous une forme primitive chez Ficin puisque nous y trouvons un travail comparatif entre différents manuscrits, une recherche de cohérence et le choix d'une grille interprétative cohérente.

accompagnant ses traductions et commentaires d'un ensemble de références dont le caractère antique garantit la véracité. La probité philologique de Ficin inaugure en réalité une nouvelle façon d'envisager les textes et elle permettra, comme l'a montré Ernst Cassirer, Paul Oskar Kristeller et John Herman Randall¹, de revenir aux textes originaux d'Aristote, une fois purifiés de l'interprétation scolastique.

Nous proposons par conséquent d'insister sur la qualité philologique réelle de cet engagement ficinien à l'égard des traductions et des commentaires platoniciens sans vouloir projeter naïvement des catégories intellectuelles étrangères au *Quattrocento*. L'exigence philologique est bien présente et réelle en ce début de Renaissance et nous n'y voyons finalement par rapport à la pratique philologique moderne qu'une différence de degré et non de nature. La récente édition des notes en marge du manuscrit *Vallicellianus* F 20 qui a servi à l'édition du *De Mysteriis* de Jamblique par Marsile Ficin dans les *Cahiers Accademia* 10², Ficin confirme la rigueur et la précision du travail philologique de notre auteur à l'égard des textes grecs. Marsile Ficin lors de cette traduction a travaillé en collaboration avec Pic de la Mirandole³ et son secrétaire Luca Fabiani en vue de l'établissement du texte de Jamblique. Dans les marges du manuscrit, on trouve, comme à l'accoutumée, un certain nombre d'annotations de Ficin et de ses deux autres collaborateurs. Ce travail à plusieurs mains lui garantissait probablement une certaine objectivité puisque ce procédé a dû donner lieu à des discussions et des échanges. D'autre part, nous savons que l'établissement du texte a nécessité une remise en ordre de feuillets qui avaient été inversés dans le

¹ E. Cassirer, P. O. Kristeller, J. Herman Randall, *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago & London, 1948, pp. 257-381 et nous soulignons plus particulièrement le passage suivant de l'introduction au *De l'immortalité de l'âme* de Piero Pomponazzi, p. 258 : « Scientific Padua felt the effects of the same Humanistic impulse and the same revival of learning that were inspiring Florence in the second half of the *Quattrocento*. To the challenge of Ficino's Platonism it responded by proving that Aristotle as well as Plato spoke Greek. ».

² M. Ficin, *Marsile Ficin sur Jamblique*, éditions des notes au *De Mysteriis* dans le ms. *Vallicellianus* F 20 par H.-D. Saffrey avec la collaboration de M. Stefani, *Cahiers Accademia* 10, 2018, pp. 11-12 et Jamblique, *Réponse à Porphyre (De mysteriis)*, Paris, 1913, introduction pp. X-XXI.

³ Selon l'hypothèse de Sebastiano Gentile, « Pico e Ficino », in *Pico, Poliziano e l'umanesimo di fine Quattrocento*, Firenze, 1994, pp. 127-145.

manuscrit, ce qui atteste une fois de plus le souci de cohérence de notre auteur et l'attention profonde au sens du texte¹.

À l'engagement philologique fait écho un autre engagement, un engagement théologico-philosophique. En effet les exigences exégétiques et philologiques de Ficin forment un tout et dans le texte des *Argumenta in Rempublicam Platonis*, la forme, le contenu et l'efficace intellectuelle du texte sont mis en résonance. Comme le montrera l'analyse détaillée des *Argumenta*, sous les partis pris, les coupes, les raccourcis, les interprétations chrétiennes du dialogue platonicien se cache une intention unique : l'affirmation et la démonstration de l'immortalité de l'âme. Il s'agit, en effet, pour Marsile Ficin d'harmoniser religion et philosophie et de rendre possible une *pia philosophia* ou une *religio philosophica*. Ficin met en évidence le caractère divin de la pensée de Platon et montre qu'elle est particulièrement propice à l'infléchissement théologique chrétien. Nous montrerons dans notre commentaire que la rencontre entre la philosophie grecque et la religion chrétienne n'est ni contradictoire, ni abusive dans la mesure où cette identification est justifiée, chez notre auteur, par un ensemble d'arguments et de raisons, qui font de la religion chrétienne une religion historiquement et conceptuellement grecque.

2. Structure et contenu de l'œuvre

2. 1. La spécificité des *Argumenta in Rempublicam Platonis*

2. 1. 1. Problème de l'unité et de l'identité des *Argumenta in Rempublicam Platonis*

Dès les premières pages de l'*Argumentum I*, Marsile Ficin rappelle, conformément à l'usage institué par Jamblique, le thème principal, le σκοπός, de la *République* auquel la suite du dialogue doit être rapporté². La *République* ou πολιτεία qui concerne l'ensemble des citoyens qui conformément à un certain genre de vie forme l'État ainsi que le

¹ Pour le détail de cette remise en ordre des feuillets du manuscrit *Vallicellianus F 20*, voir Jamblique, *Réponse à Porphyre (De mysteriis)*, Paris, 1913, Introduction pp. XXVI-XXIX.

² K. Praechter, « Richtungen und Schulen im Neuplatonismus », in *Genethliakon für Karl Robert*, Berlin, 1910, pp. 105-156 en particulier à propos de l'usage du σκοπός chez Jamblique.

gouvernement de la cité, constitue le thème politique principal de la *République*. Le dialogue platonicien est entièrement déterminé par la problématique de la constitution de la cité et des conditions de son bon gouvernement. En effet, comme Auguste Diès le soutient pour des raisons qui appartiennent à la fois à l'expérience de vie de Platon et à sa réflexion philosophique la question politique est première et fondamentale dans l'œuvre de Platon en général et en particulier dans la *République*.¹ La préoccupation politique chez Platon traverse en permanence son œuvre et sa vie et a motivé le projet d'une cité idéale que la *République* ambitionne d'exposer. Pensée à la fois en devenir et nourrie de l'expérience concrète, la philosophie politique de Platon a donc donné lieu à un dialogue dans lequel foisonnent les thèmes et où la richesse des analyses est grande parce que s'accomplit une pensée qui progresse et mûrit. De ce constat la philologie s'est nourrie pour interroger l'unité de composition du dialogue de la *République*. Pour certains, le dialogue est considéré comme un ensemble de thèmes disparates que Platon a composé au fil de l'inspiration et ne constitue pas, en cela, un système ; pour d'autres, l'unité de la *République* ne fait aucun doute et les dissonances et ruptures du texte seraient en réalité le résultat d'une refonte savante qui a donné lieu à une seconde édition enrichie, celle que nous connaissons actuellement ; pour Auguste Diès enfin la *République* relève d'une construction cohérente et unitaire qui ne comporte qu'une seule édition².

Nous ne rentrerons pas dans les détails des argumentations et réfutations successives des uns et des autres mais ce détour sur les problèmes que pose la composition du dialogue platonicien nous permet d'envisager les difficultés mêmes que Marsile Ficin a dû rencontrer dans son propre commentaire de la *République*. En d'autres termes avant de répondre à la question de l'unité et de la cohérence des *Argumenta in Rempublicam Platonis*, il faut tout d'abord se demander comment Marsile Ficin envisage le dialogue de la *République* et s'il considère la pensée qui s'y développe

¹ Platon, *Œuvres complètes*, tome VI, 1^{re} partie, (*République, Livres I-III*), Paris, 1932, pp. V-IX et Mario Vegetti, « How and why did the *Republic* become unpolitical ? », *Giornale Critico Della Filosofia Italiana* 6/3, 2010, pp. 431-452.

² Nous renvoyons, pour ces questions débattues à propos de la composition de la *République* à l'introduction d'A. Diès dans Platon, *Œuvres complètes*, tome VI, 1^{re} partie, (*La République, Livres I-III*), introduction d'A. Diès, Paris, 1932, pp. CXXII-CXXXVIII.

comme une pensée systématique ou qui tout au moins possède une unité. Il faut voir ensuite si le thème général du politique est reconnu comme le thème principal du dialogue. Enfin nous pourrions nous interroger sur l'unité et la cohérence du commentaire de Marsile Ficin et finalement savoir si cette unité lui donne une identité propre, capable de le distinguer du texte platonicien lui-même. Car enfin, que l'on soutienne l'unité ou non de la *République*, il n'en demeure pas moins que ce dialogue d'une très grande ampleur, abonde en thématiques diverses, change souvent de rythme et de ton, contient des préoccupations diverses et variées, développe un propos tour à tour artistique et inspiré, philosophique et argumentatif. Or c'est à cette multiplicité que Ficin doit s'affronter en donnant une unité interprétative qui rende harmonieuse la pensée de Platon et produise une signification rationnelle. La démarche interprétative doit mettre à jour l'unité de sens et l'enchaînement logique des arguments platoniciens. En d'autres termes, en se plaçant du côté du commentaire, Marsile Ficin fait émerger une harmonie que la simple lecture ou le résumé ne peuvent restituer.

Le texte des *Argumenta in Rempublicam Platonis* donne des indices pour répondre à ces problématiques. Dans l'*Argumentum* I [5]-[6] Ficin écrit, en effet, qu'

« En outre [Platon] compose la forme entière de la république parfaite en dix livres, nombre le plus entier de tous les nombres qui tantôt contient en soi les chiffres en nombre fini et tantôt réplique à partir de lui-même les chiffres en nombre infini. Et comme il le déclare souvent dans ces livres, et plus particulièrement dans le livre II, il préfère que nous appelions toute la discussion *de la Justice* plutôt que *de la République* en enseignant, comme je le crois, que toute chose et toute action tant publique que privée ne doit pas être rapportée à l'abondance, au pouvoir ou à la victoire mais entièrement à la justice elle-même, justice qui, une fois tout le désordre supprimé et les entraves des rivalités éliminées, rend enfin les citoyens vraiment prêts à rechercher la vérité et à honorer Dieu. »¹

¹ M. Ficin, *Argumentum* I [5]-[6] : « Componit autem integram absolutae reipublicae formam denario librorum numero numerorum omnium integerrimo, numeros tum intra se numeratos continente, tum ex se innumeros replicante. Atque ut saepe his in libris praecipue in secundo declarat, totam disputationem De Iustitia, a nobis inscribi mauult

Ce passage qui concerne en particulier la forme du dialogue de Platon et sa composition nous renvoie directement à la question du lien qui unit les dix livres du dialogue et de leur enchaînement logique. Au lieu de répondre de façon formelle en s'interrogeant sur les dates de composition des différentes parties de la *République*, Ficin prend le parti de déplacer la question philologique sur un plan théorique et interprétatif. Si le dialogue de Platon comporte dix livres, si Platon est considéré comme un philosophe pythagoricien alors ce nombre dix est porteur d'une signification que le commentaire doit mettre à jour. Et en effet, la spécificité du nombre dix tient à son caractère à la fois parfait et universel puisqu'il comprend sous lui tous les autres nombres et permet d'engendrer par son carré et le carré de son produit les nombres les plus grands. L'*Argumentum* X [146]-[150] revient, à travers une analyse numérolgique, sur cette perfection du nombre dix à propos de la question des peines et des récompenses des âmes après la mort en affirmant la vertu purificatrice et rédemptrice de ce nombre qui a une valeur universelle :

« C'est pour cette raison que nous expliquons cela de manière allégorique : l'âme de l'homme injuste s'est séparée d'elle-même pour aller dans le corps et elle est corrompue par l'infirmité corporelle. Elle va donc purifier surtout cette infirmité par le nombre dix qui est universel. Mais qu'il soit nécessaire que le nombre dix soit conduit en lui-même pour produire la centaine, cela signifie que l'âme a besoin de se libérer du corps pour revenir à elle-même par le moyen de la raison. Par la suite, la nécessité que la dizaine soit prise en elle-même pour produire le nombre mille, montre allégoriquement que l'âme doit non seulement se tourner vers soi par la raison mais elle doit aussi se retourner en elle-même par l'intelligence et ainsi se ramener à sa propre unité par laquelle ensuite elle peut jouir de Dieu qui est l'unité suprême de toutes les choses. »¹

quam De Republica docens, ut arbitror, rem omnem actionemque et publicam et priuatam non ad copiam, non ad potentiam, non ad uictoriam esse sed ad ipsam iustitiam penitus referendam quae quidem iustitia, omni sublata perturbatione expulsisque contentionum impedimentis, ciues tandem reddit expeditissimos ad uerum inuestigandum deumque colendum. ».

¹ M. Ficin, *Argumentum* X [146]-[150] : « Vt ergo allegorice exponamus, iniusti hominis anima a se ipsa discessit in corpus, labeque est infecta corporea. Hanc utique

En conséquence si le dialogue platonicien comporte dix livres, le choix de ce nombre par Platon, et sous le nom de Platon il faut aussi entendre toute la tradition platonicienne et néo-platonicienne selon le point de vue de Ficin, n'est pas fortuit. Le nombre dix révèle avant même d'entrer dans la lecture et la compréhension du texte platonicien, la nature même de ce texte, sa perfection, sa globalité et son efficacité philosophique. Tout se passe comme si le nombre dix était déjà le signe que le platonisme contenait une efficace propédeutique capable de convertir les âmes. Ici tout fait signe et l'interprète dévoile les significations qui en se déployant agissent sur les âmes humaines. Les dix livres de Platon embrasse la totalité du champ philosophique. En questionnant la vie active et les conditions d'une cité juste, Platon nous donne les moyens de nous élever à la question de la vie contemplative et à celle de la justice divine. La seconde remarque de l'*Argumentum* I [5]-[6] concernant le titre du dialogue nous indique, à cet égard, que le thème général de la *République* réside, en effet, dans la notion de justice parce que précisément cette idée constitue l'unité thématique du texte platonicien non en tant qu'il s'agit de trouver la meilleure constitution politique mais en tant qu'il s'agit d'établir les moyens terrestres permettant aux hommes de rechercher Dieu et de réconcilier leurs âmes avec le divin. En prenant le parti de déplacer la question de la justice terrestre vers celle de la justice céleste, Ficin est alors en mesure de soutenir que les différents livres de la *République* s'enchaînent logiquement et progressivement pour aboutir au X^e livre dans lequel la justice est pensée finalement comme juste rétribution de Dieu à l'égard des âmes après la mort terrestre. En cela le livre X constitue une perfection et un aboutissement car il permet d'établir que c'est parce que la justice divine existe que la justice humaine a quelque poids et autorité. Si l'on veut que les méchants soient punis et les sages récompensés véritablement, il faut dépasser les limites de la vie active et dans la vie terrestre s'adonner déjà à la vie contemplative c'est-à-dire à la vie tournée vers le divin. On voit donc comment dans les *Argumenta in Rempublicam Platonis*, la conclusion est posée dès les premières lignes de l'*Argumentum* I.

labem per denarium qui uniuersus est numerus, expurgatura¹ est uniuersam. Quod uero denarium oporteat in se duci centenarium procreando, significat animam a corpore ad se per rationem emergere oportere: Deinde quod opus sit denarium in se ipsum reducere millenarium generando, allegorice docet animam non solum erga se uerti debere per rationem, sed per intelligentiam quoque in se conuerti atque ita in unitatem reduci propriam, qua denique possit Deo frui summa omnium unitate. ».

La valeur de la vie contemplative y est affirmée dès le départ comme étant le commencement et la fin mais aussi la cause efficiente de l'action. Elle nous permet en somme d'atteindre Dieu et les choses divines.

Dans son commentaire de la *République*, Marsile Ficin considère par conséquent que le dialogue de Platon possède une unité et une cohérence que l'exégèse met en évidence. Or cette capacité à unifier et à expliciter le texte de Platon est exactement ce qui donne aux *Argumenta in Rempublicam Platonis* leur propre unité et identité. Élaboration d'une herméneutique capable de donner et faire sens tout en produisant une conversion dialectique des esprits, le commentaire ficinien réussit à conjuguer la forme et le contenu, la philosophie et la théologie et révèle aux hommes la *mysteria platonis*, la doctrine de Platon.

2. 1. 2. La confluence des sources

Ce que nous remarquons en premier lieu dans ce texte des *Argumenta* et qui étonne eu égard à l'intention de commenter le dialogue de la *République* de Platon, c'est le nombre important de références extérieures au dialogue lui-même. Non seulement les oeuvres utilisées par Marsile Ficin ne sont pas, pour la plupart, présentes dans le dialogue soit pour des raisons historiques, soit parce qu'elles n'appartiennent pas au propos de Platon mais également cette multiplicité des sources dont Ficin se sert, semble en réalité contredire l'unité du commentaire et la spécificité thématique qui y est développée. Notre auteur use effectivement de références appartenant autant au paganisme qu'au christianisme, autant à la tradition platonicienne que néoplatonicienne, autant au domaine philosophique qu'à la culture générale. Toutefois, la fréquentation des autres oeuvres de Ficin nous apprend que cette pratique est commune et générale chez lui. Nous savons, par exemple, qu'il travaillait ses commentaires en se référant constamment à des textes de la tradition. Le changement d'encre, les différents styles d'écriture et de plumes utilisées, la diversité des remarques et des annotations en marge du *De Mysteriis* de Jamblique atteste, en ce sens, que Marsile Ficin avait pour habitude de travailler en contextualisant ses commentaires, ceci étant, somme toute, conforme à l'idée selon laquelle est présupposée une continuité

idéologique de la tradition platonicienne.¹. Marsile Ficin, en effet, utilise systématiquement, des textes originaux et des manuscrits qu'il a quelque fois lui-même traduits, des œuvres appartenant au fond culturel commun des humanistes, enfin des textes de la tradition platonicienne et néoplatonicienne. Cette pratique lui donne la possibilité d'inscrire son travail dans une perspective qui s'appuie sur un fond originel et principiel. Cette pratique lui permet aussi d'inscrire son interprétation sous le signe de l'autorité la plus ancienne. Pour que l'unité et la spécificité thématiques de l'herméneutique ficinienne soit valide, elles doivent être fondées sur un réseau de sources qui en dépit de leur multiplicité sont complémentaires et servent une même finalité, à savoir donner un fondement et une autorité à l'interprétation théologique du commentaire de la *République* de Ficin. Toutefois au lieu d'y voir l'effet d'un syncrétisme qui nous semble être une simplification de la pratique de Ficin, nous préférons penser que la somme totale des sources ne constitue pas une addition univoque de références mais correspond plutôt à l'intention de Ficin de rendre son commentaire dynamique, de le travailler en profondeur, en faisant courir les racines de la tradition afin qu'elles puissent émerger au moment précis où son interprétation en a le plus besoin.

Nous avons recensé toutes les références utilisées dans les *Argumenta in Rempublicam Platonis* et à partir de cette recension, nous avons déduit un certain nombre de principes :

1. Nous avons établi six groupes de sources dont les fonctions sont spécifiques et complémentaires :

-Le premier groupe est composé des autres oeuvres de Platon qui permettent de mettre le dialogue de la *République* en résonance avec d'autres dialogues afin de montrer l'unité de la pensée platonicienne. Dans ces mêmes dialogues qui ont été commentés par Ficin se trouve réciproquement la référence à la *République*. Il s'agit non seulement d'une mise en écho des textes de Platon pour en montrer la cohérence mais aussi d'une preuve de la vaste connaissance et de la véritable maîtrise du *corpus* platonicien par Ficin. Ce sont les dialogues suivants : *Timée*, *Critias*, les *Lois*, *Protagoras*,

¹ Cf. Jamblique, *Réponse à Porphyre (De mysteriis)*, Paris, 1913, introduction p. LXXIX.

Gorgias, les Lettres, Politique, Phèdre, Le Banquet, Sophiste, Épinomis, Parménide, Philèbe Phédon et Théétète.

-Le second groupe correspond aux auteurs appartenant à la tradition platonicienne et néoplatonicienne. Ces sources sont les plus citées ; ce sont celles d'une part de Cléombrote d'Ambracie, Cicéron, Boèce et Avicenne et d'autre part de Plotin, Porphyre, Jamblique, Julien, Olympiodore, Amélius, Proclus, Philon d'Alexandrie. Ces références constituent le cadre prédominant de l'interprétation ficinienne et confirme l'appartenance de la pensée ficinienne à la philosophie néoplatonicienne.

-Les références aux *prisci theologi*, Orphée, Pythagore et les pythagoriciens, les Égyptiens et Phérécyde de Syros afin d'inscrire la démarche de Ficin dans la chaîne d'or des plus antiques théologiens. Ces antiques théologiens sont rarement cités en tant que tels mais sont omniprésents. Ficin les désigne de façon générale et s'y rapporte constamment de façon implicite comme c'est le cas pour l'hermétisme ou la théologie chaldaïque.

-L'ensemble des auteurs faisant partie du fond culturel commun tels que Démosthène, Diodore de Sicile, Pomponius Méla, Tite Live et Tacite. Ces sources permettent à notre auteur d'apporter une certaine objectivité et rigueur scientifique à l'interprétation en usant de faits historiques ou géographiques par exemple.

-Les références bibliques et évangéliques implicites ainsi que les Pères de l'Église, la Bible, l'Évangile selon saint Jean et saint Paul, Augustin, Origène, Justin le martyr chrétien mais aussi les œuvres de Ficin lui-même, la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes* et le *Commentaire du Timée de Platon*, pour insister sur la finalité théologique chrétienne du commentaire de la *République*.

-Enfin les auteurs avec lesquels Ficin entre en polémique : Aristote et les péripatéticiens tel qu'Aritoxène et les présocratiques, Thalès, Démocrite, Anaxagore dont Aristote discute les doctrines dans la *Métaphysique* et également les cyrénaïques, Hégésias. Ces sources permettent de remplir une fonction philosophique et argumentative au sein de débats qui ont lieu à Florence entre Ficin et son Académie, et la scolastique.

2. Les références aux auteurs chrétiens et aux textes sacrés sont étrangement minoritaires dans un commentaire qui prétend concilier philosophie platonicienne et foi chrétienne. Cette discrétion est, à notre sens, volontaire. Il ne s'agit pas pour Ficin de dessiner des ressemblances et des parallèles entre les deux doctrines mais de montrer que c'est à partir du texte de Platon qu'émerge la vérité chrétienne.

3. La présence des polémiques et des critiques dont Ficin a dû souffrir et auxquelles il tente de répondre sous l'autorité de Platon. Ces passages attestent en réalité la capacité argumentative de Ficin et sa qualité de philosophe qui possède des outils conceptuels propres et donc une pensée cohérente et unitaire.

4. Le souci constant de tracer une continuité et d'éviter les ruptures. Il s'agit de montrer que la renaissance platonicienne n'est pas une révolution au sens d'un changement brusque qui détruirait tout ce qui a préexisté mais au contraire elle est un mouvement qui intègre et assimile la tradition afin de consolider et fonder de nouvelles conceptions, ce en quoi consiste toute sa capacité à convertir les mentalités.

Finalement, si le texte de Platon foisonne en thèmes et en figures stylistiques, le commentaire de Ficin répond à cette diversité et redouble ce foisonnement en déployant une unité thématique riche et érudite. Marsile Ficin envisage donc son interprétation sous plusieurs angles qui constituent autant de tensions mais qui font vivre son texte. Il met en perspective son commentaire pour montrer, tel que le nombre dix le signifie déjà, que l'entreprise exégétique doit être universelle, parfaite et efficace et rendre un commentaire dynamique, cohérent et fondé.

2. 2. Plan des *Argumenta in Rempublicam Platonis*

2. 2. 1. Le mouvement du texte

Par rapport au dialogue de Platon, Ficin suit le mouvement du texte initial et compose les *Argumenta* selon les différents livres de la *République* mais en conjuguant trois démarches différentes : le résumé, l'interprétation et le commentaire. Le résumé lui permet de traiter rapidement les passages non essentiels à son exégèse tout en conservant la trame platonicienne ;

l'interprétation est alors un moyen pour lui d'éclairer des paragraphes qui sont obscurs ou qui relèvent du paganisme et qui sont donc susceptibles de choquer le lecteur chrétien ; le commentaire est l'occasion pour Ficin d'infléchir la pensée de Platon dans le sens d'une conception théologique chrétienne. L'ensemble des *Argumenta in Rempublicam Platonis* relève d'une organisation claire et cohérente que l'on peut schématiser de la façon suivante :

ARGUMENTUM I

PROLOGUE : SUPÉRIORITÉ DE LA VIE CONTEMPLATIVE

SUR LA VIE ACTIVE [1]-[12]

I. La cité parfaite a pour finalité la contemplation [1]-[7]

II. Justice divine et justice humaine

fondent les lois d'une cité prospère [8]-[12]

TRANSITION : TEMPÉRANCE

ET SIGNIFICATION ALLÉGORIQUE [13]-[15]

I. Résumé des préceptes sur la tempérance comme prédisposition

à la justice [13]

II. Explication allégorique des noms [14]-[15]

DÉTERMINATION DU JUSTE ET DE L'INJUSTE [16]-[48]

I. Discussion des préceptes courants sur la justice et réfutation

socratique [16]-[22]

II. Bien-fondé de la démarche socratique [23]-[24]

III. Définition de la justice selon Thrasymaque

et réfutation de Socrate [25]-[26]

IV. L'art du politique est un art parfait et désintéressé [27]-[31]

V. L'art de gouverner doit être confié

à des hommes honnêtes et volontaires [32]-[35]

VI. L'art politique suppose la connaissance [36]-[39]

VII. La justice garantit la prospérité

au sein de la communauté des hommes [40]-[44]

| | |
|---|-----------|
| VIII. La justice est la vertu de l'âme | |
| et l'injustice en est le vice | [45]-[48] |
| CONCLUSION : LA MÉTHODE SOCRATIQUE | [49]-[50] |
| I. La nécessité d'une définition | |
| générale et précise de la justice | [49] |
| II. Rappel de la méthode socratique | [50] |
| ARGUMENTUM II | |
| PROLOGUE : INTRODUCTION À LA QUESTION | |
| DE LA JUSTICE | [1]-[14] |
| I. La tripartition des biens et la justice comme bien désirable | [1]-[6] |
| II. Apologie de l'injustice pour inciter Socrate à défendre | |
| la justice | [7]-[10] |
| TRANSITION : LA JUSTICE EST UN DON DES MUSES | [11]-[25] |
| III. Les poètes sont à l'origine de la superstition | [11]-[12] |
| IV. Anecdotes sur Socrate | [13]-[14] |
| V. Les Muses | [15]-[16] |
| VI. Les deux sortes d'ivresse | [17]-[25] |
| LA QUESTION DE LA JUSTICE | [26]-[46] |
| I. La justice civile et la justice de l'âme | [26]-[28] |
| II. L'éducation des soldats | [29]-[38] |
| III. L'impiété des poètes | [39]-[40] |
| IV. Les deux aspects de la théologie | [41]-[46] |

| | |
|--|-----------|
| CONCLUSION : LA CONDAMNATION DU MENSONGE | [47]-[52] |
| I. Le mensonge est toujours et partout haïssable | [47]-[49] |
| II. La fausseté est non-être | [50]-[52] |
| ARGUMENTUM III | |
| PROLOGUE : REPRISE DES THÈMES DÉVELOPPÉS DANS LE LIVRE PRÉCÉDENT | [1]-[8] |
| I. L'éducation des gardiens | [1]-[4] |
| II. Le mensonge est condamnable sauf s'il est utile à la cité | [5]-[8] |
| TRANSITION : L'ART ORATOIRE | [9]-[12] |
| I. Les trois espèces de la rhétorique | [9] |
| II. La mauvaise imitation des poètes | [10]-[12] |
| LA TEMPÉRANCE EST UNE HARMONIE | [13]-[54] |
| I. L'harmonie | [13]-[38] |
| I.1. Les trois espèces de la musique : art oratoire, harmonie et rythme | [13]-[14] |
| I.2. L'harmonie | [15]-[18] |
| I.3. Le rythme | [19]-[21] |
| I.4. Les neuf degrés de consonance et de dissonance | [22]-[32] |
| I.5. L'harmonie la plus parfaite est la tempérance | [33]-[35] |
| I.6. L'harmonie du corps et de l'âme | [36]-[38] |
| II. Force et tempérance | [39]-[54] |
| II.1. La force doit accompagner la tempérance | [39]-[40] |

| | |
|---|-----------|
| II.2. La musique et la gymnastique permettent un bon mélange de la force et de la tempérance | [41]-[51] |
| II.3. Le choix des gardiens et des soldats | [52]-[54] |
| CONCLUSION : LES TROIS SORTES D’HOMMES | [55]-[57] |
| I. La comparaison entre les hommes et les métaux | [55] |
| II. Chaque homme doit développer sa propre compétence | [56]-[57] |
| ARGUMENTUM IV | |
| INTRODUCTION : LA CITÉ BIENHEUREUSE | [1]-[13] |
| I. La mise en commun de la propriété | [1]-[4] |
| II. Autosuffisance et unité de la cité | [5]-[7] |
| III. Importance de l’éducation | [8]-[11] |
| IV. La bonne constitution de la cité permet de se passer de lois multiples | [12]-[13] |
| TRANSITION : LA RELIGION | [14]-[20] |
| I. Les lois sacrées | [14]-[18] |
| II. Signification allégorique d’Apollon | [19]-[20] |
| LA JUSTICE COMME VERTU | [21]-[51] |
| I. Les quatre vertus : prudence, courage, tempérance et justice | [21]-[24] |
| II. La tempérance est une sorte de diapason | [25]-[29] |
| III. Le nombre huit représente l’harmonie la plus parfaite et donc la justice | [30]-[37] |
| IV. De la justice civile à la justice de l’âme | [38]-[41] |

| | |
|--|-----------|
| V. Les trois puissances de l'âme : | |
| le désir, la raison et la colère | [42]-[45] |
| VI. Accord de la justice et de la tempérance | [46]-[48] |
| VII. Conséquences de la justice et de l'injustice dans l'âme | [49]-[51] |
| CONCLUSION : LA MEILLEURE CONSTITUTION | [52]-[55] |
| I. L'excellence de l'âme et de la cité dépend | |
| de la reine des facultés : la raison | [52]-[53] |
| II. Les plus excellents d'entre les hommes doivent gouverner | [54] |
| III. Annonce du livre V : les autres vertus de l'âme | [55] |

ARGUMENTUM V

PROLOGUE : UNE LECTURE ATTENTIVE ET BIENVEILLANTE

| | |
|--|-----------|
| EST LA MEILLEURE FAÇON DE DÉFENDRE PLATON | [1]-[2] |
| TRANSITION : PLATON, MÉDECIN DES HOMMES | [3]-[4] |
| LA DISCIPLINE COMMUNE | [5]-[36] |
| I. La communauté des femmes et des enfants | [5]-[21] |
| I.1. Exposé de la communauté des femmes et des enfants | [5]-[7] |
| I.2. Exemples historiques de cette communauté | [8]-[13] |
| I.3. La sagesse de Platon : respect des lois, modestie et piété | [14]-[21] |
| II. L'éducation communautaire | [22]-[36] |
| II.1. Éducation commune des hommes et des femmes | [22]-[23] |
| II.2. Lien communautaire des parents et des enfants | [24]-[28] |

| | |
|--|-----------|
| II.3. La bienveillance commune | [29]-[35] |
| II.4. Les baisers des garçons | [36] |
| LA RÉALISATION DE LA CITÉ PARFAITE | [37]-[59] |
| I. La cité parfaite est un modèle | [37]-[38] |
| II. Elle est réalisable seulement si les philosophes gouvernent | [39]-[40] |
| III. Les philosophes possèdent la connaissance des idées | [41]-[52] |
| IV. Les idées de bien, de beau et de juste | [53]-[59] |
| CONCLUSION | |
| L'énigme de l'eunuque est une plaisanterie | [60]-[61] |
| ARGUMENTUM VI | |
| PROLOGUE : LA FORMATION DES GARDIENS | [1]-[16] |
| I. Inutilité des lois quand les magistrats sont excellents | [1] |
| II. Le tempérament du gardien correspond à celui du philosophe | [2]-[4] |
| III. Le philosophe illégitime et le philosophe légitime | [5]-[7] |
| IV. Le philosophe désire la vérité | [8]-[11] |
| V. Rareté de l'intelligence philosophique | [12]-[16] |
| TRANSITION : MOMUS, DIEU DU BLÂME | [17] |
| L'ÉDUCATION ET LE TEMPÉRAMENT DU PHILOSOPHE DOIVENT ÊTRE JOINTS POUR FORMER DE BONS GARDIENS | [18]-[39] |
| I. Communauté d'éducation du gouvernant, | |

| | |
|---|-----------|
| du philosophe et du citoyen | [18]-[24] |
| II. La connaissance du bien est nécessaire au gardien | [25]-[26] |
| III. Dieu est le bien en soi | [27]-[33] |
| IV. Le bien est l'un au-dessus de tout | [34]-[39] |
| CONCLUSION : | |
| RÉSUMÉ DES DISTINCTIONS PLATONICIENNES | [40] |

ARGUMENTUM VII

| | |
|--|-----------|
| PROLOGUE : DIEU, PRINCIPE ABSOLU | [1]-[6] |
| I. Existence d'un principe transcendant toute chose | [1]-[3] |
| II. Dieu, souverain de l'univers | [4]-[6] |
| SEUL LE PHILOSOPHE PEUT GOUVERNER LA CITÉ | [7]-[26] |
| I. Le tempérament du philosophe permet la contemplation des choses divines | [7]-[10] |
| II. Ce don divin autorise les philosophes à gouverner la cité | [11]-[20] |
| III. Les raisons pour lesquelles les devoirs divins sont indispensables à l'art politique | [21]-[26] |
| I.1. La protection divine de la cité | [22]-[23] |
| I.2. L'exemplarité | [24] |
| I.3. L'absence d'ambition politique chez le philosophe | [25]-[26] |
| INTERPRÉTATION DE L'ALLÉGORIE DE LA CAVERNE | [27]-[77] |
| I. Dialectique ascendante et descendante | [27]-[28] |
| II. Digression sur la métaphysique de la lumière | [29]-[46] |
| III. La lumière et l'eau | [47]-[52] |
| IV. Supériorité de la métaphysique sur la physique | [53]-[57] |
| V. Les degrés de la dialectique ascendante et descendante | [58]-[62] |
| VI. La lumière, l'œil et la vision | [63]-[69] |
| VII. Comment se détacher du sensible pour accéder aux essences ? | [70]-[77] |
| VALEUR DE LA DIALECTIQUE | [78]-[91] |

| | |
|---|-----------|
| I. La dialectique comme science des essences | [78]-[85] |
| II. Le gouvernant doit être un dialecticien | [86]-[88] |
| III. L'apprentissage de la dialectique | [89]-[91] |
| CONCLUSION | [92]-[95] |
| I. La splendeur divine | [92]-[94] |
| II. Illuminé par la splendeur divine, le gouvernant dirige la cité selon le modèle du bien | [95] |

ARGUMENTUM VIII

RAPPEL DES SEPT LIVRES PRÉCÉDENTS :

| | |
|---|-----------|
| CONSTITUTION DE LA RÉPUBLIQUE PARFAITE | [1]-[2] |
| MISE EN PARALLÈLE DE L'ÂME ET DE LA CITÉ | [3]-[13] |
| I. Les quatre autres genres de républiques | [3] |
| II. Similitude entre les différentes républiques et les différentes âmes | [4] |
| III. La justice et l'injustice sont à l'origine des changements dans l'âme et dans la cité | [5]-[6] |
| IV. L'aliénation de la république parfaite est due à une cause générale | [7]-[8] |
| V. Le nombre nuptial | [9]-[13] |
| CONCLUSION : LES PRÉCEPTES MORAUX | [14]-[17] |

ARGUMENTUM IX

PROLOGUE : OPPOSITION DE LA MONARCHIE

| | |
|---|-----------|
| ET DE LA TYRANNIE | [1] |
| LA JUSTICE, VERTU DE L'ÂME ET DE LA CITÉ | [2]-[25] |
| I. La justice est bonne en soi | |
| et l'injustice est mauvaise en elle-même | [2] |
| II. Les différents genres de justice | [3] |
| III. La tyrannie est autant pernicieuse | |
| pour la cité que pour l'âme | [4]-[6] |
| IV. Il faut préférer la vie juste à la vie injuste | [7]-[17] |
| IV.1. Comparaison entre l'homme juste et l'homme injuste | [7]-[8] |
| IV.2. Des trois genres de vie, la vie philosophique est seule | |
| capable de produire un jugement éclairé | [9]-[14] |
| IV.3. Le vrai plaisir réside dans la justice | [15]-[17] |
| V. Perfection de la vérité et de l'intellect | [18]-[25] |
| CONCLUSION : LA RÉPUBLIQUE DE PLATON EST | |
| UN MODELE IDÉAL À SUIVRE | [26] |
| ARGUMENTUM X | |
| PROLOGUE ET TRANSITION : IL S'AGIT D'ENCOURAGER | |
| LES HOMMES À LA JUSTICE | [1]-[2] |
| INTERPRÉTATION DU PROLOGUE DE PLATON | |
| SUR LA POÉSIE | [3]-[18] |
| I. La question de l'imitation poétique est | |
| une question incontournable | [3] |

| | |
|---|------------|
| II. Il s'agit de soigner les âmes humaines de leurs passions | [4]-[5] |
| III. Ces passions sont tyranniques et corrompent l'âme et la cité | [6]-[10] |
| IV. Critique de la poésie d'Homère | [11]-[12] |
| V. L'imitation doit être au service de la piété et de la vertu | [13]-[15] |
| VI. Les trois espèces d'art : l'art utilitaire, l'art créateur et l'art mimétique | [16]-[18] |
| TRANSITION : | |
| LES MYSTÈRES THÉOLOGIQUES LIÉS AUX IDÉES | [19]-[55] |
| I. La dialectique ascendante : de la nature végétative au bien propre | [19]-[26] |
| II. Le sommet de la dialectique est l'idée de bien | [27]-[43] |
| II.1. Signification du nombre sept | [27]-[29] |
| II.2. L'idée de bien génère les autres idées | [30]-[43] |
| II.3. Intellection, volonté et nécessité sont identiques en Dieu, ce qui donne son unité aux idées | [44]-[55] |
| PRINCIPES POUR PURIFIER L'ÂME | [56]-[73] |
| I. Cohérence de certaines affirmations | [56]-[59] |
| II. Différence entre le sens et la raison | [60]-[62] |
| III. Premiers principes pour soigner l'âme | [63]-[73] |
| L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME | [74]-[331] |
| I. L'âme et la justice | [74]-[91] |
| I.1. Le véritable gain est la justice elle-même | [74]-[79] |

| | |
|--|-------------|
| I.2. Pour que la justice et le bien aient une valeur, il faut que l'âme soit immortelle | [80]-[91] |
| II. Nature et destinée des âmes | [92]-[198] |
| II.1. Une âme pure est séparée du corps | [92]-[98] |
| II.2. L'homme juste est semblable à Dieu | [99] |
| II.3. Sens allégorique du mythe d'Er | [100]-[107] |
| II.4. Résurrection et numérolgie | [108]-[109] |
| II.5. Jugement des âmes après la mort et numérolgie | [110]-[198] |
| III. Nécessité, providence et liberté | [199]-[331] |
| III.1. Nécessité et fatalité | [199]-[212] |
| III.2. Numérolgie et musique | [213]-[218] |
| III.3. Nécessité et ses filles | [219]-[251] |
| III.4. Le destin et la providence | [252]-[277] |
| III.5. La vertu ne dépend pas du destin | [278]-[290] |
| III.6. Le choix du démon par l'âme | [291]-[331] |
| DÉDICACE À LAURENT DE MÉDICIS : CECI EST PLUTÔT UN COMMENTAIRE QU'UN RÉSUMÉ | [332]-[333] |

2. 2. 2. Fil conducteur et unité thématique

Le plan schématique du commentaire de la *République* de Ficin, intentionnellement donné dans son détail, nous autorise à interroger l'unité thématique et la cohérence générale des *Argumenta in Rempublicam Platonis*. Peut-on effectivement considérer ce commentaire comme une œuvre à part entière dans laquelle se déploie une intention unique et clairement définissable ? Nous avons déjà indiqué le caractère théologique de l'interprétation ficinienne de la *République* de Platon et si ce caractère ne

fait aucun doute il n'en demeure pas moins qu'il reste formel et ne nous donne pas explicitement le fil conducteur qui rassemble les différents moments de l'exégèse. Par ailleurs nous avons soutenu l'unité thématique des *Argumenta in Rempublicam Platonis* dont la finalité est l'affirmation de Dieu et des réalités divines, cependant la multiplicité des chemins empruntés -la diversité des sources, les différentes modalités de l'exégèse, le détour par la question politique de la justice et l'intérêt porté aux détails pratiques de la bonne constitution- pourrait à première vue contredire cette harmonie.

Léon Robin dans son introduction au *Phèdre* de Platon¹ cite un passage du *Phèdre* 264 c dans lequel Platon affirme que toute œuvre écrite et réfléchie doit « être constitué à la façon d'un être animé ». Selon la conception platonicienne, le texte doit avoir une unité organique dans laquelle les différentes parties collaborent et sont solidaires mais remplissent des fonctions différentes et spécifiques. À la fois multiple et un, le texte argumentatif doit répondre à un ordre de composition et à une certaine vitalité. Telle la composition que la *République* au livre IV donne de la cité idéale en tant que corps politique dont l'harmonie dépend de la juste répartition des fonctions, des tâches et des talents, le texte platonicien doit restituer cette harmonie en établissant un juste équilibre entre les différentes parties qui le composent. Fidèle à cette conception, Ficin reproduit le modèle platonicien dans son commentaire. Non seulement les *Argumenta in Rempublicam Platonis* ont pour ambition d'explicitier la pensée de Platon mais ils en adoptent la forme pour mieux porter le contenu. La pensée de Ficin, dans ce qu'elle a de plus déroutant, se veut à la fois une et multiple, organisée et non systématique. Pensée plastique et vivante, la conception ficinienne s'organise donc de façon unitaire et cohérente autour du thème principal de l'immortalité de l'âme qui constitue un véritable centre dans la philosophie de notre auteur. La question des âmes immortelles si elle a été amplement développée dans l'œuvre principale de Marsile Ficin, *La théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, est à nouveau envisagée et réinvestie sous l'angle du dialogue platonicien le plus éloigné d'une telle thématique théologique comme pour confirmer la primauté et le caractère incontournable de cette même thématique. À travers les thèmes exégétique, philosophique et théologique, se joue, telle une partition de musique, un

¹ Platon, *Œuvres complètes*, tome IV, 3^e partie, (*Phèdre*), Paris, 1954, p. XXVI.

même motif duquel dépend le sens de tous les autres éléments. De fait la vitalité et l'unité de la pensée ficinienne tiennent, croyons-nous, à la conception que notre auteur a de la temporalité en ce qu'elle conjugue temps terrestre, immortalité de l'âme et éternité divine en montrant comment l'âme, copule du monde, s'inscrit dans l'unicité cosmologique. En faisant de la question de l'immortalité de l'âme le centre de son interprétation, Ficin réussit à replacer la dimension politique et païenne de la justice dans celle théologique et chrétienne d'une harmonie divine. À cet égard si la dialectique platonicienne permet aux hommes de monter vers les réalités idéales et de redescendre vers celles des hommes pour parfaire la vie terrestre, le modèle hiérarchique de la cosmologie ficinienne et l'interprétation théologique qu'elle permet nous invitent seulement à une ascension. Toutefois cette hiérarchie cosmologique des êtres peut être conçue selon le modèle architectural d'une spirale telle le dôme de la cathédrale de Florence construite par Filippo Brunelleschi dont l'équilibre fragile tient à la série des arceaux extérieurs renforcés par les huit nervures intérieures et dont l'ensemble est consolidé par un maillage de briques de plus en plus petites, capable d'absorber les poussées latérales. Ici l'unicité du monde, création divine, est étayée par la cosmologie hiérarchisée de Ficin et par les différentes figures de la temporalité qui absorbent les différences ontologiques en faisant participer la nature des différents êtres les unes aux autres. Ficin redessine donc dans les *Argumenta in Rempublicam Platonis* un maillage ontologique dont la nature est progressivement plus pure et plus divine et qui constitue le monde comme un univers et une parure, reflet de la concordance et de l'harmonie universelles.

Ainsi n'est-ce pas par hasard que nous choisissons le paradigme musical pour rendre manifeste cette harmonie que le texte ficinien prétend mettre à jour. La progression des *Argumenta in Rempublicam Platonis* montre ainsi comment dans l'argumentation, le thème de la concordance musicale se substitue au fur et à mesure au thème de la meilleure constitution de la cité, au fur et à mesure que la question de la justice divine remplace celle de la justice humaine. Le thème de la musique qui occupe tout d'abord l'*Argumentum* III, c'est-à-dire le moment où il est question de commenter les principes platoniciens de la meilleure constitution politique disparaît pour réapparaître dans le dernier tiers de l'*Argumentum* X. Dans l'*Argumentum* III [13]-[54], la thématique musicale est abordée dans le cadre de l'éducation

des gardiens et l'interprétation de Ficin vient éclairer la notion de tempérance comme harmonie et vertu additionnelle de la force et justifie une formation complémentaire du corps et de l'âme. Dans l'*Argumentum* IV [25], la tempérance est dite « diapason harmonique », comme en *République*, IV, 432 a, *διὰ πασῶν* signifiant à la fois dans l'ordre politique, ce qui s'étend absolument à toute la cité et dans le registre musical, le fait de parcourir toutes les cordes. On voit à partir de là comment Marsile Ficin passe de la dimension politique à celle théologique en faisant de la tempérance une harmonie qui, si elle concerne le corps, a la vertu de rendre l'âme harmonieuse, c'est-à-dire qui résonne à l'unisson de ce qui se donne comme essentiel, l'harmonie divine dont la musique est le modèle d'une musique céleste. L'*Argumentum* X [213]-[218] reprend le sujet de la musique qui cette fois est réinvesti clairement dans le cadre de l'immortalité de l'âme et de la vie éternelle et inexorable. Ficin rappelle l'origine cosmique de la musique, la musique des sphères célestes dont la mélodie est la plus harmonieuse et la plus parfaite qui soit et qui bien qu'elle échappe à la sensibilité physique de l'ouïe peut être seulement conçue par la partie divine des âmes.

En somme, nous pouvons effectivement affirmer que les *Argumenta in Rempublicam Platonis* suivent un fil conducteur, la question de l'harmonie, qui répond aux deux exigences du commentaire : une exigence extrinsèque, le respect et la fidélité au dialogue de la *République* ; une exigence intrinsèque, l'interprétation théologique et l'harmonisation du platonisme avec le christianisme. Ces deux exigences s'accomplissent dans l'unité thématique de l'immortalité de l'âme et la capacité de cette dernière à entendre la musique céleste et divine.

2. 3. Sujet des *Argumenta in Rempublicam Platonis*

2. 3. 1. *Argumenta* I et II : *Vie contemplative et vie active. – Définition de la justice*

L'*Argumentum* I fait essentiellement office d'introduction et à ce titre remplit la fonction de présentation générale. Tout en suivant le contenu du livre I de la *République*, Ficin entend exposer d'une part le sujet principal du dialogue platonicien et d'autre part la méthode socratique que Platon fait sienne. Toutefois Marsile Ficin prend aussi le parti d'intégrer dès le départ

la ligne interprétative qu'il va suivre tout au long de son commentaire et pour ce faire, il adopte systématiquement un rythme ternaire dans lequel s'enchaînent, selon les besoins de l'exégèse, résumé, interprétation et commentaire. Or c'est précisément cet enchaînement entre différents niveaux d'exposés qui introduit des ruptures dans le texte ficinien et qui en rendent difficile la lecture suivie. Ces ruptures concernent autant le contenu que la forme de l'exposé et font de l'*Argumentum* I le paradigme de la démarche ficinienne. Le résumé a pour fonction de rattacher explicitement et littéralement le propos de notre auteur à celui de Platon en faisant une synthèse très serrée du passage auquel il correspond. Il permet par ailleurs de conserver une ligne directrice et correspond souvent aux transitions. En cela la part que Marsile Ficin réserve au résumé dans l'*Argumentum* I est à fois secondaire et rapide. Ficin résume les parties du livre I qui traitent de la vie active et de la justice en tant que vertu sociale et politique. Le résumé, sans nier la thématique politique, lui permet de se consacrer plus largement aux deux autres procédés de son exégèse, le commentaire et l'interprétation. Le commentaire correspond au moment où notre auteur fait intervenir les différentes sources sur lesquelles il fonde son explication et par lesquelles il peut tracer des lignées et des appartenances doctrinales communes pour finalement élaborer l'interprétation théologique dont il est le tenant. Ici le commentaire concerne la perfection mythique et historique de la cité idéale de Platon, la cité juste ; là, l'interprétation, s'appuyant sur cette perfection, développe l'idée d'une cité non seulement idéale mais céleste dont l'auteur des lois est Dieu, ce qu'affirme déjà Platon dans les *Lois* et que confirment autant Augustin que les textes de la *Bible* concernant la Jérusalem céleste. L'argument du livre I de la *République* de Platon entend donc démontrer que la justice, objet principal du dialogue platonicien, est une vertu propre à l'âme et non une vertu relevant uniquement de la vie pratique et politique. Marsile Ficin déplace, à cet effet, la question du juste et de l'injuste, du niveau éthique et pratique vers un niveau transcendant dans lequel la justice n'est plus cantonnée à la problématique des lois et du bon gouvernement mais engage nécessairement une interprétation théologique. Pour ce faire, Ficin s'attache à mettre en évidence le lien de subordination qui existe entre l'ordre humain et l'ordre divin, et ce doublement. Non seulement la justice pratique suppose la justice en l'âme mais cette dernière est également déterminée par la cité idéale qui rend à son tour possible la justice pratique.

Dès lors la dimension spirituelle et idéale du juste permet à notre auteur de développer une interprétation métaphysique qui assimile la perfection de la cité et de l'âme au domaine du divin et du contemplatif. L'*Argumentum* I débute donc par une série de mises en relation entre des objets appartenant au monde matériel et d'autres appartenant au monde spirituel dans le but de montrer comment la vie contemplative est non seulement supérieure à la vie active mais en est également et essentiellement le principe et la fin. En ce sens, la contemplation détermine la perfection de la cité idéale, c'est-à-dire la cité heureuse et prospère dans laquelle règne la justice. À l'objection de l'irréalité de cette cité, Ficin convoque à l'appui d'autres textes de Platon - les dialogues du *Timée* et du *Critias*- dans lesquels des témoignages de l'existence historique d'une telle cité sont attestés. Ces communautés, affirme-t-il, ont toutes en commun de se fonder sur des lois divines et de se maintenir par la sagesse des hommes. Après avoir précisé le caractère fondamental de la vie contemplative, Ficin peut alors passer au contenu du dialogue lui-même. La transition se fait tout d'abord par un résumé des principes pratiques. Ces principes qui occupent chez Platon un long développement sont présentés de façon très synthétique, l'essentiel étant qu'ils ont tous en commun l'idée que la tempérance est la vertu du juste. La forme allégorique du propos de Platon est ensuite abordée. Le sens métaphorique des noms de chacun des interlocuteurs du dialogue est précisé. En réalité ces remarques ont pour objectif d'indiquer la structure générale du livre I de la *République* et joue le rôle d'annonce de plan. Suit alors un long développement portant sur la détermination du juste et de l'injuste dans lequel, nous dit Ficin, la dimension allégorique est abandonnée au profit du commentaire. Concernant la définition courante de la justice comme vertu d'équité et de sincérité, rendre à chacun ce qui lui est dû, Ficin rappelle que Socrate défend au contraire une conception du juste dans laquelle ne réside aucune négativité. Être juste, ce n'est jamais faire d'offense, ce ne peut être l'injustice. Il faut donc toujours calculer l'action juste en fonction de la plénitude du bien et éviter des conséquences contraires au juste. Cette affirmation permet alors à Socrate de montrer l'absurdité de la position de Thrasymaque. Après avoir énuméré les quatre raisons justifiant la démarche socratique et après avoir répondu aux reproches faits à Socrate de privilégier les questions au détriment des réponses, il est rappelé que la thèse de Thrasymaque est incohérente et insoutenable. Définir la justice par la force

et l'utilité revient à faire du juste une vertu relative et contradictoire, autant dire le contraire d'une vertu. Au contraire, l'homme juste doit gouverner sans considérer son intérêt propre mais en ayant un sens assuré du devoir. Celui qui est porté à diriger ne doit le faire que si la nécessité se fait sentir, par crainte de l'injustice et en acceptant cette charge volontairement et par amour de l'honnêteté. Dans ces circonstances, il n'est plus possible d'affirmer, à l'instar de Thrasymaque, que la justice est à placer dans la catégorie de l'ignorance et l'injustice dans celle du savoir. L'homme juste doit connaître le bien et c'est à cette condition seulement qu'il peut gouverner une cité heureuse. En l'âme, la justice est harmonie et elle produit de la même façon dans la cité, le bonheur, la concorde et la prospérité. Non seulement la comparaison entre âme juste et cité juste s'appuie sur la ressemblance des avantages que la justice apporte dans les deux cas mais aussi sur l'idée que l'âme et la cité s'inscrivent dans un lien de subordination qui fait que la vertu de l'âme entraîne celle de la cité. En effet, c'est parce que la plus haute compétence de l'âme réside dans sa capacité à diriger et juger que son excellence consiste dans l'exercice de la justice. Par conséquent, l'homme dont l'âme est juste gouverne nécessairement la cité de façon juste. Marsile Ficin conclut alors en rappelant le reproche qui clôt le livre I de la *République* : Socrate n'a pas donné de définition de la justice mais a discuté de préceptes courants sur le juste et l'injuste. Cette dernière indication annonce la démarche à venir mais aussi la démarche platonicienne en général, à savoir l'élaboration de la définition et le caractère général voire universel de l'idée.

L'*Argumentum* II s'appuie sur la primauté de la vie contemplative établie dans l'*Argumentum* I et poursuit l'interprétation théologique qui permet à nouveau de passer de la question des biens terrestres à celle du bien unique, c'est-à-dire Dieu. Dans l'*Argumentum* du livre II de la *République*, Marsile Ficin insiste tout d'abord sur le recentrage que Platon opère à propos de la définition de la justice. Si le livre I du dialogue avait échoué à donner une idée précise de l'essence du juste et s'était cantonné à développer les différents genres de justice, ici le propos et la démarche se veulent nettement plus conceptuels. La tripartition des biens, proposée par Glaucon dans le dialogue platonicien, est ici reprise par Ficin comme si Socrate en était l'auteur. De fait il s'agit surtout de prendre en considération le résultat de cette manœuvre et de savoir à quel type de bien appartient la justice. Si la

justice est parmi les biens désirables, le bien le plus désirable tant du point de vue relatif des avantages qu'elle apporte que du point de vue absolu, c'est-à-dire en elle-même, alors la justice est le bien le plus complet, le bien unique. Cependant là où on attendrait une définition de la justice comme vertu de l'âme on ne trouve qu'une détermination de la justice civile. Cette restriction est justifiée par Marsile Ficin. Du point de vue de la démarche pédagogique de Platon, spécifier la justice dans la cité est plus aisé que de déterminer directement celle qui réside dans l'âme. La justice terrestre est alors conçue comme la copie d'une justice plus parfaite, la justice de l'âme. Le travail de définition s'organise alors selon deux procédés. Le premier procédé, négatif et conforme à la fin du livre I de la *République*, consiste, à travers un éloge de l'injustice, à provoquer Socrate pour qu'il défende la justice. La thèse de Thrasymaque est donc réinvestie et prolongée sans conviction mais avec ruse par Glaucon et Adimante en vue de procéder à une défense du juste qui s'appuie uniquement sur la nature propre de la justice et non sur des considérations hétérogènes. Avant de passer au second procédé, le procédé positif, Marsile Ficin développe une longue transition construite sur le rapport ambigu que Platon entretient avec les poètes et les prêtres. S'il reconnaît à la justice une origine divine et une participation à l'ivresse provoquée par les Muses, Platon cependant distingue deux genres d'ivresse, celle qui fait délirer l'âme et la conduit à la superstition et à l'erreur et celle qui rend possible la contemplation des choses divines. Ici Ficin insère un long passage qui n'appartient pas à la *République* mais au dialogue *Ion*, dans lequel sont distingués les deux genres d'ivresse, et il rattache cette distinction à deux sources, Orphée et la *Bible*. Ce détour permet à notre auteur de maintenir l'ancrage théologique au sein même de la discussion platonicienne sur la nature du juste et d'en anticiper le caractère divin. À ce moment du commentaire Ficin, à travers une sorte de théorie de la connaissance où la pensée est présentée comme le sens le plus à même de goûter le divin, introduit la notion d'âme comme trait d'union entre les facultés humaines les plus physiques et les facultés humaines les plus intellectuelles. Cette transition permet à Ficin de reprendre le cours du commentaire du livre II de la *République* afin que la seconde étape de la définition du juste fasse suite. La tempérance et la sobriété de Socrate sont évoquées comme pour rendre évident le lien de la bonne ivresse avec la conception socratique de la justice. Dès lors le juste est examiné dans le cadre même de la cité : la justice a pour

origine la collaboration réciproque des hommes, consiste dans l'organisation des choses utiles et prend la forme concrète de la loi. Elle est fondamentalement tempérance, sobriété et concorde. Comme la dissension et les conflits la menacent sans cesse, il est nécessaire de confier la sauvegarde de la cité à des soldats. Pour ce faire, toutes les précautions à l'égard de l'éducation militaire doivent être prises : la discipline militaire doit être une vocation à laquelle les soldats doivent se consacrer exclusivement, longuement et dès l'enfance afin de former des hommes vaillants, vigilants et tempérants. Cette éducation parce qu'elle comprend, conformément au précepte pythagorien, l'exercice de la musique pour adoucir et harmoniser l'âme et de la gymnastique pour renforcer et discipliner le corps, développe les prédispositions des futurs soldats. De ce point de vue on saisit la raison pour laquelle Platon condamne ensemble, à la fin du livre II, les récits mythologiques où les dieux sont dépeints sous les pires aspects et qui conduisent à l'impiété, ce que Socrate avait reproché à Euthyphron dans le dialogue éponyme, et le mensonge, haï des hommes et des dieux, véritable néant de l'âme. La poésie mensongère donne aux hommes une image fallacieuse de Dieu qui les empêche de s'approprier le divin comme bien absolu de l'âme. Le discours poétique est donc un obstacle à l'accomplissement de la justice en l'homme dans la mesure où le faux est ignorance et donc injustice. La fin de l'*Argumentum* II souligne implicitement que la position de Thrasymaque a été renversée et que la justice est définie par le savoir et la sagesse et l'injustice par l'absence de connaissance. En d'autres termes il s'agissait bien pour Marsile Ficin de montrer la plénitude de ce bien qu'est la justice en l'opposant au défaut de l'injustice.

2. 3. 2. *Argumentum* III : La tempérance et la force

Paradoxalement, l'*Argumentum* III se caractérise par sa cohérence et sa continuité. À la différence des *Argumenta* précédents qui pouvaient sembler quelque peu chaotiques, Ficin trace ici un enchaînement continu des thématiques dont l'unité tient à la question de la tempérance. En somme dans l'*Argumentum* III tout porte à penser que Ficin s'applique autant dans la forme que dans le contenu à traiter des vertus de l'harmonie afin de montrer comment la tempérance, vertu et harmonie de l'âme, et la force, vertu du corps, doivent être associées. En ce sens, le commentaire du livre III de la

République de Platon prolonge les thèmes esquissés dans l'*Argumentum* II. La question de l'éducation des gardiens et celle de la condamnation du mensonge y sont conjointement reprises. La problématique pédagogique occupe à cet égard une place prépondérante dont dépendent les autres thèmes abordés. Cette question permet en outre de développer deux autres points : cela permet premièrement d'aborder dans la perspective éducative et sociale la critique platonicienne de la rhétorique et de l'imitation des poètes et deuxièmement de donner une idée précise de ce que doit être l'éducation des citoyens en général. On peut remarquer à partir de là que l'*Argumentum* III est aussi très proche du texte de Platon et dans la lettre et dans l'esprit puisque le long développement que Marsile Ficin ajoute à son commentaire restitue une tradition commune avec celle de Platon, à savoir la tradition pythagoricienne que Ficin connaît aussi par les écrits de Jamblique. Dans cet *Argumentum*, notre auteur met en évidence la façon dont Platon a su rendre indissociables l'exigence du vrai et la bonne éducation. En effet il appert qu'une éducation efficace c'est-à-dire qui réussit à développer les qualités propres des soldats, à savoir la vaillance et la fermeté, doit s'interdire le divertissement des poètes qui non seulement mentent littéralement au sujet des dieux en en donnant un portrait peu flatteur et peu recommandable mais aussi s'adressent à leurs auditeurs en cultivant les affections et les passions, c'est-à-dire en développant ce qu'il y a de tyrannique en l'homme, donc ce qu'il y a d'injuste. La sincérité est donc une vertu élémentaire et indispensable pour encourager les soldats mais également les citoyens à la justice. Cependant, rappelle Ficin, Platon autorise le mensonge si et seulement il est justifié en raison et s'il est utilisé par les gouvernants en vue de garantir le bien. Cette exception à la règle met en évidence l'enjeu principal contenu dans la réprobation du faux : ce qui importe c'est à la fois l'intention et les conséquences du mensonge. Quand celui-ci est commandé par le plaisir et provoque l'ignorance et la faiblesse de l'âme, on doit le bannir ; quand il est au service de la justice et utilisé par ceux qui possèdent la connaissance du juste, alors il est acceptable. Cette distinction justifie alors la critique platonicienne du discours imitatif. Là où devraient se développer la rationalité et la rigueur du langage, on ne trouve dans la narration imitative que confusion et fausseté. Plus encore, c'est l'enracinement de mœurs et d'habitudes mauvaises qui met en danger les âmes des hommes jeunes et les déprave. Les poètes doivent par conséquent être chassés de la cité afin que

l'éducation des citoyens se fasse sans perversion possible. Ayant traité du cas de la poésie comme genre musical, Ficin rappelle que Platon aborde la seconde sorte de musique sous laquelle il place l'éloquence, l'harmonie et le rythme. Suit un long développement concernant les sons, les intervalles musicaux propres à la consonance et le rythme, mesure des temps et des mouvements. L'ensemble du passage permet d'insister sur la modération, la régularité et l'ordre qui sont autant de qualités garantissant l'harmonie musicale. Ces qualités se retrouvent réinvesties dans l'analyse des neuf degrés de consonance et de dissonance, représentés par les neuf Muses, et qui permettent d'inclure dans une hiérarchie allant du plus rationnel au moins rationnel les facultés et les activités humaines en précisant pour chacune d'entre elles l'harmonie et la disharmonie. Finalement Ficin en arrive à l'harmonie principale, celle de l'âme qui réside dans la tempérance. La tempérance comme vertu de l'âme est le modèle que les autres harmonies cherchent à reproduire. Il est donc indispensable de cultiver, de renforcer et d'encourager cette vertu. C'est précisément ce à quoi doit s'attacher l'éducation en mêlant la force à la tempérance. En effet la force donne à la tempérance une solidité et une constance certaines. En ce sens la musique et la gymnastique doivent être pratiquées pour acquérir une bonne santé du corps et de l'âme, pour que l'âme bonne conduise un corps sain au moyen de la vie simple, des besoins modestes et de la recherche des vertus. L'union de la tempérance avec la force, c'est-à-dire de la douceur et de la hardiesse, se justifie donc par la nécessité de maintenir une discipline et une existence constantes. C'est pour cette raison que les gouvernants doivent être âgés et expérimentés car ils ont fait leur preuve de la constance et de la régularité de leur sagesse et sont par conséquent plus difficile à déstabiliser et à corrompre. L'*Argumentum* III se termine sur la comparaison que Platon fait entre les trois genres d'hommes et les trois sortes de métaux et sur les qualités des soldats qui doivent ressembler à des chiens de garde et non à des loups.

2. 3. 3. *Argumenta* IV et V : *La cité parfaite, le communautarisme et la meilleure constitution.* — *La justice comme vertu*

L'idée principale de l'*Argumentum* IV réside dans celle de la justice conçue comme vertu autant de la cité que de l'âme. Cette vertu tient entièrement dans la conjonction évidente de la tempérance et de la force comme harmonie. Le commentaire du livre IV de la *République* s'organise,

là aussi, de façon très équilibrée puisque le texte de Ficin suit à nouveau un rythme ternaire selon qu'il choisit de résumer, d'interpréter ou de commenter le dialogue de Platon. Tout d'abord l'*Argumentum IV* est encadré par le résumé de la thématique politique platonicienne de la cité idéale. En effet l'argument commence et finit sur l'exposé de la cité bienheureuse ainsi que sur la meilleure constitution. Ensuite le texte est développé selon les deux autres modalités de l'interprétation théologique et du commentaire de telle sorte que le centre du texte soit l'occasion d'exposer la dimension divine de la loi et le caractère spirituelle de la justice. L'interprétation théologique permet alors à notre auteur de rattacher la question de la cité idéale, c'est-à-dire celle qui est régie par les meilleures lois à l'idée que l'excellence des lois tient à leur caractère sacré et divin. Le commentaire, en revanche, va déployer une conception de la justice qui s'appuie sur la distinction que Platon fait des différentes vertus pour démontrer que le juste appartient par essence à l'âme. L'*Argumentum IV* commence donc par exposer le communautarisme social et économique de Platon. Il s'agit de montrer ici comment la mise en commun des biens et des compétences est nécessaire non seulement à la prospérité, à l'entente et à la stabilité de la cité mais contribue également à la justice en l'âme. Pour Marsile Ficin, ce communautarisme qui peut paraître à un lecteur renaissant, en l'occurrence Laurent de Médicis, quelque peu étrange et inconcevable, joue en réalité le rôle de paradigme de l'harmonie qui doit s'établir à la fois entre le corps et l'âme mais aussi entre les différentes parties de cette dernière. Il s'agit donc pour notre auteur d'un enjeu essentiel et non pas seulement de la restitution de la conception politique platonicienne. Pour en montrer l'importance, Ficin va mettre en évidence le bien-fondé de ce communautarisme et désamorcer par le raisonnement ce qu'il y a d'inconvenant dans le partage commun des biens. La mise en commun des biens garantit, en effet, la justice civile et rend les citoyens vertueux et assure donc une vie en communauté heureuse. Il est donc important de ce point de vue de prêter une attention particulière à l'éducation puisqu'elle permet de développer dans les futurs citoyens que sont les enfants et les adolescents, les qualités nécessaires à la vie communautaire. On gagnera donc d'inscrire très tôt la vertu en l'âme des enfants plutôt que de multiplier des lois qui, en l'absence de ce sens de la justice profondément enraciné, restent inefficaces. Suit de façon logique la question de la piété et des lois divines qui, ici aussi, suppose une

connaissance intime et intériorisée, et non une simple observance coutumière des rites et des règles religieuses. Le parallèle entre lois civiles et divines fait évidemment écho à ce que l'*Argumentum I* avait déjà posé en reprenant la conception de Platon dans les *Lois*, à savoir que Dieu est l'auteur des lois humaines. On comprend dès lors comment Ficin envisage la question : la justice civile ne peut être effective que si nous possédons une idée divine du juste comme guide de nos actions et de nos comportements. Sont alors énumérées les quatre vertus de prudence, courage, tempérance et justice que les différents membres de la communauté doivent posséder pour que l'harmonie et l'ordre règnent dans la cité. Si la prudence revient aux gouvernants, le courage aux soldats, la tempérance à la fois aux gouvernants, aux soldats et aux artisans, la justice, en revanche, appartient à tous et à toutes choses puisqu'elle équivaut à répartir les fonctions de chacun selon ses propres compétences. Elle contribue ainsi au bien public en cantonnant chacun et chaque chose dans ce qui lui revient. Marsile Ficin procède alors à une interprétation de cette harmonie qui s'inspire de principes pythagoriciens selon lesquels il existe une analogie entre nombre et réalité. La justice est alors représentée par le nombre huit qui est un nombre solide c'est-à-dire un nombre qui incarne l'idée d'égalité, d'équilibre et de réciprocité. Se mêlent à cette exégèse, des considérations musicales développées qui permettent de lier justice et harmonie. Ces analyses rendent alors possible l'examen de la justice en l'âme. Un parallèle entre fonctions dans la cité et puissances de l'âme sous-tend cet examen. La raison, la colère et la concupiscence en l'âme correspondent donc aux rôles du prince, des soldats et des artisans dans la cité. À l'instar de la répartition politique des tâches et des compétences, les propriétés de l'âme doivent être réparties chacune selon leur fonction au moyen de la justice et de la tempérance qui doivent collaborer ensemble. De ce fait, la justice est vertu de l'âme et la préserve alors que l'injustice en est le vice et la corrompt. L'*Argumentum IV* se termine sur la question du meilleur gouvernement. Qu'il s'agisse de monarchie ou d'aristocratie, l'excellence de l'État tient à l'activité de la raison et à la vertu de prudence qui sont en réalité les vertus propres du véritable gouvernant.

À la différence de ce que la fin de l'*Argumentum IV* avait annoncé, l'*Argumentum V* ne traite pas des différents types de constitutions mais Ficin va concentrer ici son effort sur la défense du communautarisme de Platon et

sur la valeur de la cité idéale platonicienne. Le thème central de cet *Argumentum* est donc double, partagé à la fois entre la forme et le contenu. Marsile Ficin procède à l'exposé détaillé du communautarisme en l'étendant à la communauté de tous les biens, c'est-à-dire à celle des femmes et des enfants et accompagne cet exposé d'une défense du platonisme et de Platon selon plusieurs procédés. Contre les critiques traditionnelles et scolastiques du platonisme selon lesquelles Platon manquerait de rigueur et serait plus un poète qu'un philosophe, Ficin va développer tout une série de justifications qui mettront en évidence sa cohérence, son respect des lois, sa modestie et sa piété mais aussi la préexistence historiques de cités semblables à celle proposée dans la *République*, enfin le caractère, à certains moments, volontairement léger du propos pour adoucir la nouveauté de la constitution idéale. Ficin reprend donc dans le commentaire du livre V de la *République* la question de la communauté. Cependant, s'il a procédé précédemment à un exposé de la mise en commun des biens, il présente ici une justification de la discipline commune aux hommes et aux femmes et une défense de la communauté des femmes et des enfants préconisées par Platon. On sent dans cet *Argumentum* l'embarras de l'interprète qui mesure l'écart existant entre la conception païenne et les valeurs chrétiennes mais aussi la difficulté de donner une interprétation fidèle de Platon à ses contemporains sans les heurter et les détourner de cette pensée. Tout l'art de Ficin est donc de développer à partir du texte platonicien une compréhension juste et adéquate de cette mise en commun en montrant à la fois les principes et les enjeux philosophiques. Pour ce faire, Ficin mêle ingénieusement les deux types de communauté dans une mise en parallèle constante qui permet de rendre manifeste les avantages de l'une comme ceux de l'autre et de rendre supportable l'idée d'une mise en commun des femmes et des enfants mais aussi de minimiser la pratique grecque de la pédophilie et de valoriser le féminisme de Platon. La première précaution de l'interprète florentin est de nature formelle. Dans ce qui va suivre, nous dit Ficin, il faut tout d'abord revenir au texte même de Platon et procéder à une lecture précise et bienveillante en occultant toute mésinterprétation. Il faut par ailleurs relativiser le propos platonicien et y voir soit de l'ironie, soit quelque chose qui s'apparente à l'allégorie. Suit une série de justifications dont le but est à la fois de montrer la cohérence, l'avantage et la faisabilité de cette mise en commun. Est rappelée, tout d'abord, l'intention de Platon qui en tant que

médecin de l'humanité, s'applique à trouver des remèdes conformes à la nature intrinsèque des hommes et non à soigner par des procédés extérieurs et inefficaces. L'histoire des peuples atteste en effet de l'impuissance des lois à régler les possessions et à maintenir une réelle prospérité dans la cité. Dès lors la répartition des biens et des choses doit suivre une autre voie, celle de la solidarité et de l'amitié selon le célèbre principe pythagoricien. Platon déplace donc la thématique de la propriété, d'un niveau social et politique à un niveau moral et humain. Ce déplacement, nous dit Ficin, n'a rien de surprenant car d'autres textes témoignent historiquement que d'autres peuples ont pratiqué cette communauté. Selon le procédé habituel de notre auteur, sont données à l'appui plusieurs références qui s'étendent des textes platoniciens eux-mêmes aux témoignages chrétiens en passant par les exposés géographiques et historiques d'auteurs tels que Pomponius Méla et Diodore de Sicile. Si ces exemples exposent l'avantage de la communauté des biens, Marsile Ficin a bien conscience que la mise en commun des femmes reste problématique. Il avance donc un nouvel argument, celui de la légalité. En effet, contrairement à la pratique adultérine, la communauté des femmes est prévue par la constitution et réglementée par des lois dont le fondement et la stabilité résident dans leur cohérence avec les lois divines. Comme Ficin l'a mis en évidence dans les *Argumenta* précédents, tout se joue au moment de l'éducation. Et de fait l'éducation des femmes et des hommes doit être pensée dans une certaine égalité. Les femmes doivent pratiquer les mêmes disciplines que celles des hommes comme on doit entraîner autant le bras droit que le bras gauche. Vient ensuite la question proprement dite de la mise en commun des femmes et des fils. Immédiatement est insérée dans cette présentation une digression sur la loi et sur la réglementation religieuse des mariages et des différentes étapes de la vie pour montrer la légitimité, le bien-fondé et l'utilité d'une telle pratique pour la cité. En accord avec l'idée selon laquelle chacun doit occuper la fonction dont il possède la compétence, l'éducation des jeunes enfants suppose de faire un tri pour discriminer les plus aptes des moins capables. À cette distinction quelque peu choquante, Ficin ajoute qu'il ne s'agit pas de tuer les plus faibles mais de les écarter de la communauté. Vient alors la justification de la mise en commun des enfants. En effaçant les liens familiaux, Platon entend tisser des liens plus larges qui rendent effectifs la solidarité et le sens de l'intérêt commun. La famille n'est donc pas la

première société mais elle est considérée comme une entité naturelle en contradiction avec le bon fonctionnement de la communauté politique. De la sorte, chaque individu ignorant le lien de parenté réel qu'il entretient avec les autres hommes, pensera que tout homme est potentiellement un parent et donc ne sera jamais en conflit avec lui. Si la mise en commun des enfants permet de consolider la concorde, il en va de même pour la communauté des biens dans laquelle toute chose appartient à tous et que chacun respecte en en prenant soin comme une chose possédée en propre. Si l'idée est originale et surprenante, il n'en demeure pas moins qu'elle est cohérente et si elle n'est pas réalisable telle quelle, elle peut toujours constituer un modèle duquel les gouvernants peuvent s'inspirer dans l'institution des lois. Cette précaution, une fois donnée, Marsile Ficin rajoute que le communautarisme platonicien est cependant envisageable à condition que les gouvernants soient philosophes ou que les philosophes gouvernent. Un exposé de la théorie platonicienne des idées est développé par Ficin pour démontrer que, possédant la science des idées, le philosophe-roi connaît la vérité et le bien véritables et en vertu de cette connaissance doit diriger.

L'*Argumentum* V finit par l'énigme de l'eunuque pour en montrer l'ironie et la plaisanterie et constitue une sorte de respiration après cette explication difficile et risquée de la mise en commun des femmes et des enfants. À la différence de Platon qui ne fait qu'une allusion à cette énigme qui appartient au fond culturel des Grecs et qui en revanche en commente largement le sens pour montrer la fausseté et la duplicité de l'opinion, Ficin en donne un exposé plus détaillé sans en préciser la signification et la portée philosophique. Il se contente alors de n'en donner qu'un équivalent univoque dans lequel les négations et les ambiguïtés sont levées comme pour réduire l'énigme à son caractère humoristique.

2. 3. 4. *Argumenta* VI et VII : *L'éducation des gardiens. — Le gouvernant doit être à la fois philosophe et dialecticien*

L'*Argumentum* VI joue un rôle déterminant pour la suite de l'interprétation de Marsile Ficin. En focalisant son commentaire sur la nature du philosophe et de son tempérament, notre auteur se donne les moyens d'accentuer la dimension théologique de son exégèse en définissant la philosophie comme connaissance du bien en soi c'est-à-dire pour Platon en

tant que connaissance du divin, pour Ficin en tant que connaissance de Dieu. Dans l'*Argumentum* VI, Ficin entend donc traiter de la conception platonicienne du meilleur gouvernement et de la question des gardiens de la cité juste. Cependant en retraçant le raisonnement de Platon, il réinvestit l'idée selon laquelle le gouvernant doit posséder un tempérament philosophique, seul capable de lui faire connaître le bien en soi, condition *sine qua non* de l'établissement de la justice dans la cité. Ficin, en insistant sur le caractère divin de cette connaissance, infléchit alors son interprétation dans un sens théologique et fait finalement du philosophe-roi un théologien. Si le meilleur gouvernant est celui qui doit avoir une connaissance philosophique du bien en soi, à savoir du bien au-dessus de tous les autres biens, et que cette idée correspond à Dieu en tant qu'il est l'être le plus excellent, alors le gardien de la cité, en vertu de cette connaissance et de son tempérament, est semblable à Dieu puisqu'il a su s'approprier l'idée même du bien. En considérant donc que les lois sont inutiles et inefficaces en l'absence de bons législateurs, thème déjà évoqué précédemment, Ficin montre comment Platon entend l'excellence du magistrat. L'enjeu pédagogique est à ce moment-là rappelé ; les gardiens doivent être formés dès la plus jeune enfance et selon leur aptitude, en vue de développer leur nature et d'ancrer profondément en eux les vertus de sincérité, de générosité, de tempérance, de force, de justice, de grandeur d'âme et de mansuétude. Ces qualités étant celles du philosophe, lui seul est capable de reconnaître le bien et le juste véritables. En vertu du tempérament philosophique, la tâche de gouverner la cité lui revient car la motivation principale du philosophe réside dans l'amour de la vérité, c'est-à-dire la connaissance du bien en soi. Au contraire celui qui imite l'attitude philosophique n'a aucun égard pour le vrai et ne fait que dépraver la philosophie elle-même. Le véritable philosophe recherche la vérité en se détournant des choses terrestres pour retrouver en lui ce qui relève du divin et le rapproche de Dieu. Finalement, selon Ficin, l'activité philosophique doit être entièrement tournée vers les choses divines, ce qui est conforme à la théologie chrétienne tout autant que païenne. Si l'intelligence philosophique est une chose rare, c'est qu'elle a accès à un savoir intelligible hors du commun et difficile à atteindre. C'est ce que confirme l'expérience puisque peu de cités ont été gouvernées par des hommes dotés de cette aptitude qu'une éducation appropriée développe. Le philosophe possède donc les qualités nécessaires pour gouverner la cité

idéale et c'est en ce sens que l'on doit comprendre la préférence philosophique pour la vie contemplative. Le philosophe-roi assume la charge de diriger la cité seulement en vertu de cet amour de la vérité et du bien qui l'habite et non pour des raisons relevant de la vie active, telles que la recherche des honneurs, le pouvoir ou la richesse. En somme, la crainte de voir la cité dirigée par des hommes corrompus motive l'implication du philosophe dans la vie active. C'est, par conséquent, dans cette perspective que la connaissance du bien est envisagée. Elle conditionne la connaissance de toute chose car elle en est la cause et le modèle. À la différence de la réduction aristotélicienne du bien à telle ou telle espèce particulière de biens, Platon a su mettre en évidence l'excellence et la fécondité d'une telle idée qui diffuse sa lumière sur toute chose. Le paradigme du soleil et de la vision permet à Ficin d'interpréter la thématique platonicienne du visible et de l'invisible en un sens théologique que les différentes références utilisées à l'appui par notre auteur rattachent non seulement aux pythagoriciens, aux platoniciens et néo-platoniciens mais aussi à l'Évangile de Jean. Le rapport archétype/copie que la philosophie platonicienne élabore, correspond et annonce, du point de vue de Ficin, le rapport du Père et du Fils dans le mystère de la Trinité. Comme à son habitude, Marsile Ficin déploie donc un ensemble de références qui met en évidence la circulation d'une seule et même vérité que la philosophie platonicienne anticipe et que le christianisme révèle. Le bien est l'idée suprême qui dépasse tout chose terrestre et humaine et en cela il est identifié à Dieu. Par conséquent seul le philosophe-roi, capable de distinguer ce qui relève du visible et ce qui appartient à l'invisible, est apte à diriger une cité juste, éclairé qu'il est par l'idée du bien c'est-à-dire par Dieu. L'*Argumentum* VI se termine sur une allusion à la division de la ligne chez Platon. On peut se demander ici pour quelle raison Marsile Ficin s'en tient à un résumé rapide des distinctions platoniciennes et ne développe pas plus son propos. En réalité le silence de Ficin indique que seul le monde invisible compte dans sa démarche interprétative et qu'il ne s'agit pas pour lui de développer ici une théorie de la connaissance.

La construction de l'*Argumentum* VII est révélatrice de l'intention profonde qui conduit Ficin dans son commentaire. La structure de cet argument dont le commencement et la fin encadre le thème de la dialectique est remarquable puisque Marsile Ficin débute son interprétation en inversant l'ordre du livre VII de la *République* et au lieu de commencer par l'exposé

de l'allégorie de la caverne préfère reprendre l'idée du tempérament philosophique, seul apte à saisir Dieu et les choses divines pour finir son argument en une sorte d'apogée où la splendeur divine est affirmée. Le centre du texte est alors consacré à la question de la dialectique où sont mêlées l'analyse de l'allégorie de la caverne et celle d'une métaphysique de la lumière en vue d'affirmer, dans le dernier tiers de l'interprétation, l'identité entre dialectique, métaphysique et théologie. L'*Argumentum* du livre VII de la *République* s'inscrit donc dans la continuité du livre précédent mais constitue aussi un moment clé dans l'interprétation que Ficin fait du dialogue de Platon. Si les livres VI et VII de la *République* sont continus en vertu du thème abordé, la dialectique, Ficin suit cette ligne en la doublant ici d'une autre progression. L'art dialectique, dont l'objet est l'idée du bien, que notre auteur assimile à Dieu lui-même, est explicitement identifié à la théologie. Par conséquent, l'interprétation développée par l'*Argumentum* VII est décisive du point de vue de l'exégèse ficinienne puisqu'elle permet de mettre à jour la cohérence que Ficin postule entre la doctrine platonicienne et le dogme chrétien. Non seulement le philosophe est amené, en vertu de ses capacités à gouverner la cité idéale mais il est aussi le théologien qui, par la connaissance du bien en soi, est capable de connaître le divin. De fait la conception platonicienne préfigure la vérité révélée : en posant un principe anhypothétique à toute chose, Platon a, d'après Ficin, l'intuition d'un Dieu unique, principe de toutes choses. Dès lors les différents degrés de l'ascension et de la descente dialectiques sont interprétés selon un rythme trinitaire qui fait à la fois écho au développement dialectique du *Parménide* lui-même et aux interprétations néoplatoniciennes qui en a été faites et auxquelles Ficin ajoute l'éclairage chrétien. L'*Argumentum* VII débute alors par une opposition entre ce qui relève du céleste et ce qui relève du terrestre, opposition qui n'est pas sans rappeler la façon dont l'*Argumentum* I commence et qui avait conduit Marsile Ficin à affirmer la supériorité de la contemplation, seule voie possible pour atteindre le divin. En dessinant une ligne de partage systématique entre ces deux ordres de réalités, notre auteur entend de nouveau montrer non seulement qu'il existe entre ces deux ordres une hiérarchie selon laquelle les choses célestes sont supérieures aux choses terrestres mais aussi que cette hiérarchie n'a de sens que si l'on suppose un degré de plus dans la transcendance, celui où se tient le principe ultime de toute chose et qui en vertu de son unicité maintient, dirige et donne réalité

au monde. Un ensemble de doctrines que l'humaniste florentin ne précise pas mais qui fait allusion aux théologies anciennes, témoigne de cette conception commune d'un Dieu souverain de l'univers, réunissant toutes les perfections. En ayant posé ce principe divin à l'origine de toutes choses, les sages ont suivi deux démarches, l'une négative, l'autre positive, qui annoncent la démarche dialectique ascendante et descendante et qui ont permis aux hommes les plus aptes de connaître les choses divines. C'est précisément de cette aptitude dont il est question ensuite, aptitude propre au tempérament philosophique que l'*Argumentum* VI avait décrit comme étant seul capable de s'adonner à la vie contemplative. Le don divin dont les philosophes sont dotés est soit une disposition acquise par l'éducation, soit une disposition naturelle. Cependant cette aptitude permet uniquement de s'approcher du divin et non de l'embrasser totalement puisqu'en réalité c'est Dieu lui-même qui rend possible cela et le conditionne. La contemplation de Dieu est donc une démarche active et volontaire dont l'accomplissement suppose une passivité et une disponibilité de l'esprit à recevoir le divin, en somme une prédisposition de l'âme. C'est ainsi que le philosophe est en mesure de gouverner en étant inspiré par le modèle parfait qu'il aura contemplé. De nombreux faits historiques attestent de ce lien intrinsèque entre le politique et le religieux. Il ne peut, en effet, y avoir de lois justes et de cité gouvernées avec justice sans que ces lois et cités ne se fondent sur des lois et des institutions religieuses dont le véritable auteur est Dieu lui-même. La protection divine, garante de l'unité de la cité, toujours menacée de se fractionner et de se diviser comme l'ont dénoncé les *Argumenta* précédents, assure la probité des hommes qui ont contemplé le principe divin, à la fois éclairés qu'ils sont par la nature unique du bien et sa supériorité et rompus aux affaires humaines, à leur valeur relative et leur futilité. Le philosophe est par conséquent celui qui est le plus à même de diriger la communauté des hommes car il a su parcourir le chemin dialectique dans les deux sens, d'abord en montant progressivement vers le principe unique, et ensuite, fort de cette connaissance, en redescendant vers la multiplicité. Dès lors Ficin procède à l'interprétation du passage le plus célèbre du livre VII de la *République*, l'allégorie de la caverne. Le parti pris de l'interprète est de mettre en évidence la nature même de la dialectique dont dépend à la fois le philosophe, le gouvernant et le théologien. Quelques lignes permettent de retrouver le sens initial de l'allégorie en attribuant à

chaque élément de la caverne sa signification philosophique. On retrouve alors la ligne de partage entre monde visible et monde invisible, monde terrestre et monde céleste auquel s'ajoute la distinction âme-corps. Cette dernière différenciation donne à Ficin les moyens d'infléchir son interprétation dans un sens nettement métaphysique puisqu'il s'agit, autant dans la montée que dans la descente dialectique, de la purification de l'âme ou au contraire de l'impureté de l'âme dans son rapport au corps. Cet infléchissement interprétatif se confirme par une longue digression métaphysique qui reprend l'explication platonicienne de la lumière comme élément nécessaire à l'actualisation de la vision. Le commentaire de l'allégorie de la caverne permet alors d'insérer dans ce paragraphe les trois niveaux de lumière qui entretiennent, dans un rapport hiérarchisé, une relation de copie à modèle, d'acte à puissance. La lumière visible qui est le Soleil céleste, est l'image et l'acte de la lumière intellectuelle, Soleil angélique, qui à son tour actualise et copie la lumière divine, Soleil ultime. La référence à Julien le Platonicien permet à Ficin de préciser la nature de la lumière visible qui, si elle est la plus proche des choses terrestres n'en est pas terrestre pour autant mais correspond plutôt à un intermédiaire entre les choses corporelles et les choses incorporelles. Suivent les déterminations propres de la lumière intellectuelle et de la lumière divine dans une description progressive et continue vers ce qui est le plus divin. Cette triple lumière est enfin ramenée aux détails de l'allégorie de la caverne, aux différents dispositifs d'éclairage et à l'eau qui, comme la lumière, purifie et représente les choses. On retrouve là aussi la tripartition déjà employée pour caractériser la lumière. L'eau peut être déclinée selon trois degrés : elle purifie les motivations humaines selon trois modalités que sont les vertus civiles, les vertus purificatrices et les vertus exemplaires présentes en Dieu. Dès lors peut être affirmée la supériorité de la métaphysique sur le physique, de la science des principes de la nature sur la science de la nature parce que tout principe transcende les choses diverses et terrestres tel le principe divin qui détermine toutes choses. Ainsi le livre VII de la *République* montre comment l'âme monte par degrés à cette cause ultime en suivant la progression mathématique, arithmétique et géométrique, qui elle-même s'organise selon trois niveaux mixtes, la musique, la stéréométrie et l'astronomie et qui exclut l'étude des choses naturelles. C'est seulement dans la redescende de l'âme que les choses physiques peuvent être désormais

envisagées à la lumière des causes divines et ces choses se voient alors attribuer une valeur relative et limitée. La thématique de la lumière et de la vision est réinvestie alors au profit de la dialectique. L'accès à la lumière divine, et donc au bien suprême, permet à l'âme de se purifier en vertu d'une conversion que la dialectique ascendante a rendue possible. Cette purification consiste principalement à se détacher des choses sensibles et corporelles au moyen de la connaissance des raisons intellectuelles. Désormais Marsile Ficin affirme sans ambiguïté que la dialectique est théologie c'est-à-dire connaissance des essences et de Dieu. Sans cette connaissance, l'homme est incapable d'atteindre la vérité et le bien et c'est pour cette raison que le gouvernant doit être philosophe puisque lui seul est capable, en vertu de ses prédispositions, de s'adonner à la dialectique et à la contemplation. De fait il est en mesure de gouverner selon la justice la plus parfaite la cité la plus juste, c'est-à-dire en s'inspirant du modèle parfait qu'il a contemplé au sommet de l'ascension dialectique. Un rappel est fait du menteur qui non seulement prive les autres hommes de la vérité en les trompant mais s'en prive aussi en se mentant à soi-même ce qui donne à Ficin l'occasion d'insister sur la nécessité d'une éducation qui progressivement, c'est-à-dire selon les différents âges de la vie, mène les hommes à la dialectique. L'*Argumentum* VII se clôt à nouveau sur la métaphysique de la lumière comme pour inscrire définitivement l'interprétation ficinienne dans une dimension théologique et pour donner à la pensée platonicienne la fonction préfiguratrice que Ficin lui attribue.

2. 3. 5. *Argumenta* VIII et IX : *Le parallèle établi entre l'âme et la cité*

Nous présentons ici la première version éditée des *Argumenta in Rempublicam Platonis*, c'est-à-dire celle où ne figure pas un commentaire développé sur le nombre nuptial. Cette addition au texte a probablement été motivée par l'acquisition du manuscrit du *Commentaire de la République* de Proclus pour la bibliothèque de Laurent le Magnifique. C'est Janus Lascaris qui envoya de Crète ce manuscrit avec d'autres manuscrits en 1492. Le commentaire de Ficin sur le nombre fatal n'apparaît que dans l'édition de 1496. M. J. B. Allen a traduit et commenté ce texte dans son édition critique : *Nuptial Arithmetic. Marsilio Ficino's Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato's Republic*, California, 1994. Cet ajout auquel procède Marsile Ficin dans l'édition de 1496 montre probablement le changement ou

plutôt la forte inflexion que prend la pensée ficinienne. Si la démarche première et avouée est de commenter et de permettre aux hommes du *Quattrocento* l'accès au texte platonicien, l'intention sous-jacente est d'en donner une interprétation théologique qui progressivement devient plus ésotérique et porteuse d'une vérité cachée que seuls les initiés peuvent dévoiler. Ficinus ne fait que signaler le nombre nuptial et la grande obscurité qui accompagne ce nombre en renvoyant à l'explication qu'en donnent Théon de Smyrne, Jamblique et lui-même dans son propre commentaire du *Timée* de Platon. Ici l'*Argumentum* VIII est de fait un texte succinct qui renoue avec la thématique de la justice et de la cité idéale. Après avoir examiné les prédispositions du philosophe-roi et la nature de la république parfaite, Marsile Ficinus inscrit la présentation platonicienne des autres types de républiques dans une double dynamique qui, bien qu'elle soit déjà présente dans le texte initial du dialogue, devient centrale dans le commentaire ficinien. Ce double mouvement consiste à montrer d'une part comment les quatre types inférieurs de cité s'enchaînent successivement selon une loi inexorable de la dégénérescence politique et d'autre part comment cette décadence progressive a pour origine même celle des âmes. Aux différentes formes de constitutions correspondent différentes formes d'âmes et c'est la justice ou l'injustice qui déterminent la stabilité ou au contraire les changements dans les âmes et les cités. Ficinus reprend donc le parallèle entre âme et cité que Platon avait initié mais il déplace insidieusement le sens donné à la notion d'âme. Si, dans le livre VIII de la *République*, Platon entendait par le terme d'âme les différents tempéraments, à savoir celui de l'homme ambitieux, aristocratique, populaire ou tyrannique, Ficinus recentre la notion sur son sens psychologique et métaphysique, ce qui lui permet de conserver une cohérence et une continuité avec la tonalité théologique qu'il a donnée aux *Argumenta* précédents.

L'*Argumentum* IX qui est également un texte succinct s'articule autour de la question de la justice comme perfection de l'âme et de la cité. La brièveté de l'argument et la prédominance du résumé tiennent probablement à la tonalité politique du livre IX de la *République*. En effet les trois démonstrations platoniciennes qui montrent comment et en quoi l'État tyrannique et l'État monarchique sont strictement opposés, sont exposées de façon synthétique et débarrassées de leur enchaînement logique. Fidèle au texte de Platon, Ficinus cependant poursuit ici le parallèle que Platon a fait

précédemment entre les âmes et les cités, à travers l'analyse de la tyrannie que le livre IX de la *République* développe. Tout comme Platon, Ficinus entend, par cet examen, montrer comment la cité idéale et l'âme heureuse dépendent de la justice et de la connaissance du bien véritable. Si jusqu'à présent la comparaison entre âme et cité a été maintenue, l'analyse se déplace désormais vers une distinction des deux genres extrêmes d'âmes et donc de cités. Dès lors l'enjeu sera de montrer principalement que le degré de justice ou d'injustice dans l'âme détermine le sort de la cité, son bonheur ou son malheur. Il faut donc comprendre que tout se joue en l'âme, seule faculté capable d'atteindre le bien en soi et donc Dieu. Si Marsile Ficinus insiste sur cette dimension du livre IX de la *République*, c'est qu'il trouve dans l'examen tripartite des facultés de l'âme et dans l'affirmation que seule la connaissance permet à l'âme de goûter un bonheur absolu, une possibilité d'inscrire une fois de plus son interprétation dans un sens théologique. Cependant le commentaire de Ficinus n'est pas aussi univoque qu'il n'y paraît. La présentation qu'il fait de l'analyse platonicienne de la tyrannie, il faut le préciser, s'adresse à Laurent de Médicis, dédicataire des *Argumenta*. La finalité de l'exégèse ficinienne est donc double : d'une part résumer le dialogue de Platon en un sens qui ne heurte pas la compréhension chrétienne, d'autre part montrer qu'il est envisageable de concevoir une république réelle qui soit inspirée du modèle théorique platonicien, préfiguration de la cité de Dieu et de la Jérusalem céleste, en se fondant sur les valeurs humanistes que le prince a su faire siennes. C'est pourquoi est rappelé l'objet du livre IX de la *République*. Platon y oppose, en effet, les deux formes extrêmes de constitution après avoir, dans le livre précédent, déterminé la perfection de la cité gouvernée par les hommes les plus excellents. L'analyse de la tyrannie va donc servir à montrer que la vie juste est préférable à la vie injuste et que par conséquent il faut instaurer en l'âme cette vertu dont dépend le bonheur des hommes. Dès lors la justice, principal sujet du dialogue, doit être placée au-dessus de tout autre vertu et recherchée d'une manière inconditionnelle. L'injustice doit être au contraire rejetée comme étant totalement pernicieuse. Que la justice désigne, dans la cité, la légalité ou encore la justice distributive ou commutative, elle doit être recherchée pour elle-même car elle correspond à la vertu de l'âme et à son harmonie. Inversement, l'injustice est absolument condamnable et, en effet, si la tyrannie se caractérise par les dissensions et la violence, elle rend impossible

une vie communautaire harmonieuse du fait même de l'absence de justice. Pareillement l'examen de l'âme tyrannique montre qu'elle est livrée aux désirs insatiables dont elle devient esclave, et qu'elle est incessamment troublée parce que privée de la vérité. L'âme tyrannique se veut donc le paradigme de l'injustice, du chaos et de l'impossibilité pour l'homme d'accéder au véritable bien. De fait on peut comparer l'homme injuste privé de sagesse et insensé à la cité injuste qui ne bénéficie pas d'un gouvernement éclairé. La vie juste doit alors être préférée tant du point de vue privé que public et c'est la tripartition de l'âme qui met en évidence la supériorité de la vie philosophique, seule à même de produire un jugement réfléchi. Les trois fonctions de l'âme, raison, courage et plaisir, qui ont été distinguées au livre VI, sont réinvesties dans trois sortes de nature, discursive, irascible et concupiscible, déterminant elles-mêmes trois types de vie, la vie philosophique, ambitieuse et cupide. Par conséquent, la vie philosophique de nature discursive et déterminée par la raison doit être privilégiée car elle permet une maîtrise des autres natures et fonctions et par cela, mène à la vertu. Cette vie est donc une vie dans laquelle on accède au bonheur le plus parfait, celui qui offre la satisfaction la plus complète, la satisfaction issue de la connaissance. La connaissance du vrai donne alors accès à un plaisir parfait puisqu'à la différence de ce que nous donnent à connaître les sens, multiples et changeants, celle-ci est issue de la raison, faculté la plus parfaite parmi toutes les autres facultés humaines. La conclusion de l'*Argumentum IX* prend alors la forme d'une invitation et d'une prescription morale que Marsile Ficin adresse sans aucun doute à Laurent de Médicis. Si la cité de Platon semble par trop théorique et idéale, c'est qu'elle doit être d'abord accomplie en l'âme pour qu'elle soit ensuite mise en œuvre dans la vie pratique. L'idéalité de la cité platonicienne s'accorde avec la nature métaphysique de l'âme en vertu de laquelle toute action humaine prend sens.

2. 3. 6. *Argumentum X: La dialectique et les idées platoniciennes. — L'immortalité de l'âme*

L'*Argumentum X* est le livre le plus conséquent de l'ensemble des *Argumenta in Rempublicam Platonis*. Ici Marsile Ficin accomplit une synthèse des livres précédents en une sorte d'apogée où l'interprétation théologique est désormais clairement avouée. Alors que Platon trouvait dans la fonction de la justice divine un moyen politique d'instituer une cité juste

et d'encourager les hommes à la pratique de la justice ici-bas, Ficin opère ici un renversement et un déplacement argumentatif dans lequel la valeur éternelle et métaphysique de la justice est décisive pour la question de l'immortalité des âmes. Cette démarche permet, en effet, à notre auteur d'aborder les principales problématiques théologiques de son temps. À partir de la nature immortelle de l'âme, la question de la destinée des âmes est traitée : la rétribution et le châtement des hommes après leur mort mais aussi la liberté et la nécessité dans le choix de vie sont autant d'étapes incontournables de l'argumentation philosophique en faveur de l'immortalité des âmes. Cependant si dans *La théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, les arguments étaient conceptuels et abstraits bien que nourris de toute la tradition platonicienne, dans l'*Argumentum X*, Marsile Ficin trouve directement dans le texte de Platon et notamment dans le mythe d'Er les éléments d'autorité qui permettent de fonder la nature immortelle de l'âme. Toutefois pour échapper à la critique du paganisme et des conceptions fantaisistes de Platon, il met en perspective les propos de Platon en montrant comment ils s'inscrivent dans la plus ancienne tradition. La vérité sous-jacente du dialogue de la *République* est alors mise à jour selon les procédés habituels chez Ficin, exégèse ésotérique et mystique ainsi qu'interprétation allégorique. Conformément à la démarche interprétative de Ficin, le livre X de la *République* est donc examiné selon l'ordre thématique du dialogue de Platon dont le but est de présenter la leçon philosophique tirée des neuf livres précédents. Ficin rappelle ainsi que livre X s'attache au thème de la pureté des âmes dans le sens où elle conditionne la véritable connaissance de la justice et permet la réalisation de la cité idéale. Ficin se conforme donc à cet ordre et examine tout d'abord, comme Platon lui-même, la poésie qui détourne l'âme de la pensée et la nécessité de la purifier de cette perversion, ensuite la possibilité de redonner à l'âme son unité par le moyen de la réminiscence, enfin l'immortalité de l'âme et le mythe d'Er selon lequel la juste rétribution des âmes est proportionnelle au genre de vie qu'elles auront choisi pour leur vie terrestre, les âmes justes bénéficiant d'une destinée en harmonie avec l'équilibre général de l'univers. Mais comme cela est avoué à la fin de l'*Argumentum X*, l'intention principale de Ficin est non de faire un résumé du texte platonicien mais un véritable commentaire dont l'utilité et l'intérêt, sont bien supérieurs à un simple *epitome*. L'enjeu est en effet de taille puisqu'il est question de l'âme et plus précisément de trouver

à travers le texte platonicien un ensemble d'analyses qui tout à la fois annonce et prouve l'immortalité de l'âme en accord avec le christianisme. La question de la purification par la dialectique, si l'on se souvient du sens métaphysique et théologique que Ficin lui a attribué dans les *Argumenta* précédents, et l'interprétation du mythe d'Er dans lequel il voit une préfiguration de la résurrection du Christ, sont à cet égard emblématiques de l'infléchissement chrétien de l'exégèse. Mais au-delà de ces parallèles, qui somme toute sont une constante ficinienne, le texte de la *République* est envisagé par Ficin comme un écho de sa propre pensée et principalement de sa grande œuvre philosophique, *La théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*. À la fois reprise, confirmation et explicitation, le commentaire du livre X de la *République* constitue par conséquent une ressource philosophique de plus pour prouver que l'âme humaine porte en elle la marque du divin, c'est-à-dire l'immortalité, contre ceux qui, suivant l'interprétation averroïste du *De anima* d'Aristote, remettent en question la nature immortelle de l'âme. L'*Argumentum* X rappelle donc à travers quelques phrases d'introduction ce que les livres précédents ont établi, à savoir l'excellence de la justice civile et la nocivité de la constitution injuste. Cependant dès ces premières lignes, Ficin annonce que l'examen de la justice et de l'injustice se fera désormais sous un angle différent, celui de l'âme elle-même c'est-à-dire indépendamment de son implication dans la vie pratique. Il s'agit alors d'envisager les rétributions positives ou négatives que les âmes obtiennent après la mort dans la vie éternelle. Le prologue à l'*Argumentum* X place donc d'emblée le dialogue platonicien dans une interprétation métaphysique qui permettra à Ficin de passer, de façon cohérente, à une exégèse théologique chrétienne. Ficin commence alors par reprendre les thèmes développés par Platon et en premier lieu celui de la poésie qu'il considère être, dans l'organisation du livre X de la *République*, qu'un préambule aux sujets traités par la suite. En tant que médecin du genre humain, Platon doit soigner les hommes des pires maux, parmi lesquels les passions que l'art poétique fait naître, entretient et fortifie en l'âme. La question de l'imitation poétique suit logiquement ce qui a été abordé à la fin du neuvième livre puisqu'il s'agit de réinvestir la comparaison établie entre la tyrannie dans la cité et la tyrannie dans l'âme pour montrer que la poésie nourrit des passions qui par leur impétuosité gouvernent l'homme au détriment de sa raison. En dépit de sa culture, de son tempérament et de son

éducation, Platon condamne toute forme poétique, y compris et pour une part celle d'Homère. Dans cette condamnation, aucune valeur n'est reconnue à la poésie et Ficin note le courage quasi héroïque de Platon et son exemplarité. Ce qui fait problème, en réalité, réside essentiellement dans l'imitation qui est incapable d'établir une connaissance réelle des choses et ne fait qu'en donner l'apparence. Pour cette raison, elle est souvent mise au service des opinions, des sentiments les plus vils et des passions les plus impétueuses. En revanche, précise Ficin, Platon invite les poètes à n'user de l'art imitatif que pour encourager à la piété et à la vertu. À partir de ces remarques, trois genres d'imitation doivent être distingués parmi lesquels l'imitation utilitaire qui dépasse en dignité celle de l'artisan et celle du simple imitateur que sont les artistes, le peintre comme le poète, dont l'art consiste principalement à présenter les images des choses au lieu d'en donner la connaissance vraie.

Après avoir rapidement résumé la critique de Platon à l'égard des poètes, Ficin intègre dans son commentaire une digression à tonalité théologique qui permet à notre auteur non seulement de mettre en relation le texte platonicien avec celui de la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, mais aussi de prendre de la distance avec la thématique de la justice civile. Ce développement rend également possible l'inscription explicite de son commentaire dans un thème central, celui de la nature divine de l'âme. En réalité ce passage n'est une digression qu'en apparence et constitue une véritable transition qui établit les principes à partir desquels l'interprétation théologique de la destinée des âmes peut prendre sens dans un contexte autre que celui du paganisme platonicien. Ces principes, nous dit Ficin, sont en réalité des « mystères théologiques » que nous ne pouvons atteindre que par l'ascension dialectique qui de la matière nous fait passer progressivement à la nature végétative, à la nature sensitive, à la raison, à l'intellect, à l'intelligible et enfin au bien en soi comme en un principe transcendant et unique qui irradie et ensemeence l'intégralité de l'univers. Suit une interprétation du chiffre sept qui représente les sept degrés de la dialectique et que Ficin met en parallèle avec les six jours durant lesquels Dieu a créé le monde et le septième jour où il s'est reposé selon le récit même qu'en fait la Genèse. En effet, le *Timée* raconte, comme la *Bible*, que le démiurge après avoir créé le monde « s'est recueilli en soi dans sa propre contemplation », ce que Ficin interprète par l'idée platonicienne de bien en soi, c'est-à-dire l'idée d'un principe anhypothétique, simple, unique et principe unificateur

de toute réalité. Cette vertu unificatrice s'accomplit par une émanation des idées qui, à partir du bien en soi, donnent forme à tout chose et au moyen desquelles les êtres rationnels peuvent contempler l'intellect. Telles des semences, les idées traversent et descendent jusqu'à la matière la plus basse selon une modalité qui s'amoindrit progressivement, tout d'abord comme modèles stables, ensuite comme modèles changeants puis comme images des idées. Il va sans dire que la description que Ficin fait alors de la création est conforme à sa conception hiérarchisée des êtres et sa description dynamique de l'univers dans lequel le divin unit, investit et maintient toute réalité. Dieu réussit à donner au réel une unité parce qu'en lui les actes d'intellection, de volonté et de création sont simultanés et que les idées sont une et identiques en dépit de la variété des êtres. Le principe qui régit donc toute la création est celui du *primum in aliquo genere*, telle l'idée d'humanité qui est première et universelle par rapport à la multitude et la diversité des hommes. Dieu ne crée pas directement les êtres mais il est la cause intellectuelle des êtres créés à partir d'une idée unique, ce qui permet de rendre cohérente la volonté de Dieu avec la nécessité puisque le vouloir, l'intellection et la création sont un acte divin unique dans lequel Dieu veut absolument ce qui est absolument nécessaire. À partir de ce qui vient d'être établi, un certain nombre d'affirmations acquiert une véritable cohérence à condition de prendre en compte la détermination de ce principe unique comme finalité des êtres. Le bien en soi, parce qu'il constitue la perfection de toute chose, donne à toute chose son sens et justifie la prééminence de la raison dans l'âme. Dès lors l'âme peut être purifiée des désirs qui la tourmentent par la pratique de la dialectique et par les raisonnements. Désormais l'exégèse ficinienne peut se consacrer entièrement à la question de l'immortalité de l'âme. Ficin précise en effet que tout ce qui a été posé précédemment constitue un préambule de ce qui va maintenant être traité. Si le dialogue de la *République* a pour objet principal la justice, c'est qu'elle correspond au bien en soi et qu'elle surpasse en vertu de son excellence tous les autres biens. La justice en tant que bien « immuable, éternel et véritable » doit donc être recherchée par l'âme comme le principe excellent de toute chose et donc comme l'excellence même de l'âme. Ficin développe alors une série d'arguments en faveur de l'homme juste qui méprise les biens terrestres et l'ingratitude des hommes à son égard car il sait que la juste rétribution se trouve dans les choses éternelles. Commence alors un long passage consacré aux récompenses et

aux peines attribuées aux âmes selon la nature des vies qu'elles auront choisies. Ce passage a pour objectif de rendre logiquement nécessaire l'immortalité de l'âme. Le raisonnement poursuivi consiste alors à prouver que l'âme doit être immortelle si on veut que la justice et le bien en soi aient une valeur absolue. La justice ne peut être ni partielle ni partielle. Elle ne peut se réduire à son accomplissement terrestre et relatif. Elle ne peut pas non plus rester sans récompense véritable comme l'injustice ne peut échapper à la peine dont elle s'assortit nécessairement. Puisque dans la vie pratique l'homme juste n'est pas récompensé à la hauteur de son mérite et l'homme injuste échappe souvent aux châtiments, il faut donc, en vertu de la perfection de cette vertu, postuler que les récompenses et les peines seront distribuées dans la vie éternelle. Par conséquent l'immortalité de l'âme est une condition nécessaire pour que la justice s'effectue parfaitement. À l'appui de cette démonstration, Ficin cite, comme à l'accoutumée, d'autres dialogues platoniciens, *Phèdre*, *Phédon*, *Théétète* et *Gorgias*, et d'autres auteurs, Cicéron, Plutarque, Boèce, Augustin et Avicenne pour donner du poids au dogme de l'immortalité de l'âme et pour l'inscrire dans une chaîne de philosophes et théologiens qui portent et transmettent progressivement cette vérité jusqu'à lui. À l'argument d'autorité, Ficin ajoute la démonstration philosophique. Platon prouve l'immortalité de l'âme par sa conception dualiste de l'âme et du corps. L'âme doit être séparée de son attache corporelle pour être pure et sereine. Si le corps est composé, multiple, matériel et donc corruptible, il faut que l'âme en tant que principe du corps soit simple, une et immatérielle et donc incorruptible. Ainsi l'homme juste, parce qu'il privilégie la vie spirituelle et dédaigne la vie terrestre, devient parent de Dieu et c'est pour cette raison que Dieu le rétribue et lui accorde des récompenses éternelles. Intervient alors l'interprétation du mythe d'Er dans le développement que Ficin consacre à la question de l'immortalité de l'âme. L'insertion d'un mythe dans la suite des arguments, nous dit Ficin, peut sembler étonnante mais elle se justifie par la nécessité de montrer aux hommes un exemple concret dans le cours des développements abstraits car il s'agit avant tout d'encourager véritablement les hommes à la pratique de la justice. Par ailleurs l'histoire d'Er Pamphylien se prête aisément à l'exégèse et constitue une allégorie qui fait suite aux raisonnements de façon cohérente puisqu'elle permet de donner une unité à la diversité des propos de Platon sur la destinée des âmes. Puisque l'allégorie suppose une

interprétation, c'est qu'elle véhicule une vérité unique que l'exégète doit mettre à jour, une vérité qu'il doit révéler sous les significations ésotériques et les signes mystérieux que cachent les nombres et la cosmologie platonicienne. Résurrection et jugement des âmes obéissent donc à un ordre universel, prédestiné et éternel. Les hommes justes montent vers les cieux conscients de la pureté de leur âme tandis que les hommes injustes descendent dans les enfers portant le fardeau de leur peine et ignorant leur état spirituel. Dans la région intermédiaire des limbes, où demeurent les âmes des enfants, les âmes qui montent et qui descendent se reposent. Ficin donne ici une interprétation du mythe d'Er empreinte d'une tonalité chrétienne évidente puisqu'il aborde le délicat problème des enfants morts avant le baptême et la question du purgatoire. Ficin ne s'en cache pas puisqu'il affirme d'une part que Platon a imité le décalogue de Moïse et d'autre part que l'histoire d'Er préfigure la résurrection du Christ. Par ailleurs l'histoire de la destinée des âmes est transposée à un niveau religieux dans lequel on reconnaît aisément la promesse du paradis et la menace de l'enfer exposées dans l'*Apocalypse* de Paul. Si le paradis est pour les âmes justes la Jérusalem céleste, l'enfer est le lieu où les âmes subissent des châtiments sévères afin d'être purifiées et guéries de leur vices. Ici aussi Marsile Ficin développe une exégèse numérolgique où le nombre dix représente un nombre universel et parfait à partir duquel sont calculés le nombre et le temps des châtiments. Le nombre dix avait déjà été interprété dans l'*Argumentum* I comme étant le nombre le plus entier de tous les nombres en ce qu'il correspondait précisément aux dix livres de la *République* dans lesquels Platon compose sa cité parfaite et qui représente du point de vue de Ficin le circuit par lequel doit passer l'âme pour atteindre le bien en soi. Le commentaire ficinien du mythe d'Er engage donc une compréhension sur plusieurs niveaux qui s'entremêlent mais qui aboutissent tous à une même leçon : l'âme immortelle doit retrouver par la philosophie, la dialectique, la théologie ou la religion son origine divine. Cette destinée à laquelle les âmes, quel que soit le choix de vie qu'elles ont privilégié pour leur existence terrestre est soumise en réalité aux lois de la fatalité universelle qui coordonne et unifie la réalité du monde. La signification dynamique et vitaliste que Ficin donne à la cosmologie platonicienne est de nouveau l'occasion de développer une métaphysique de la lumière qui représente le paradigme du lien divin en ce qu'il donne vie à tous les genres d'êtres et les unie dans une unique âme,

celle du monde. En cette âme, aucune place n'est laissée au hasard et à l'imprévisible. Il en va de l'harmonie universelle qui se compose à la fois de formes multiples et diverses et de rapports réglés, mesurés et pondérés comme de l'harmonie musicale. Puisque la comparaison entre l'univers et la musique ne se réduit pas à un simple moyen d'explication mais plutôt décrit une réalité, Platon, du point de vue de notre auteur, fait alors appel au mythe pour exprimer ce que le *logos* humain peine à exprimer. La déesse Nécessité et ses trois filles, Atropos, Clotho et Lachésis, maintiennent chacune à leur niveau l'ordre et l'équilibre du monde que le démiurge a arrangé : Nécessité représente l'âme mondaine et les trois Parques, les trois puissances de cette âme. En cela elles veillent à ce que tout soit accompli selon les lois du destin et selon le temps adéquat. Ainsi Atropos qui préside aux naissances représente l'avenir, Clotho qui veille aux accouplements, concerne le présent et Lachésis qui règle la mort, incarne le passé. Dès lors le temps est la loi universelle qui fait advenir dans son cours régulier et continu toute chose. Est-ce à dire alors qu'il ne subsiste plus aucune place pour la providence divine et le choix libre des âmes ? En somme la loi universelle de la fatalité rend-elle impossible la liberté ? La réponse platonicienne à cette question théologique est négative. Ficin affirme qu'il existe selon Platon un ordre supérieur à celui du destin, l'ordre de la providence divine sous lequel vivent les âmes séparées du corps et dans lequel elles jouissent d'une véritable liberté. Au contraire les âmes entravées par le corps vivent sous la règle du destin et sont privées de liberté. Par conséquent les âmes libres, sous l'égide de la raison, sont en capacité de faire des choix et de privilégier la vie vertueuse plutôt que la vie intempérante liée au corps. La vertu ne dépend donc pas du destin mais relève plutôt du choix des âmes qui sont totalement responsables du démon qu'elles ont décidé de suivre. Après avoir choisi leur type de vie, les âmes parcourent le temps représenté par les Parques, boivent ensuite au fleuve de l'oubli et reprennent finalement leur trajet dans le monde. Les âmes intempérantes ayant bu plus que de mesure au fleuve Amélès oublient le moment crucial du choix de vie alors que les âmes justes par le moyen de la philosophie sont capables de se remémorer leur choix et les raisons de ce choix. Dès lors la réminiscence apparaît comme le moyen par lequel les âmes peuvent prétendre à une purification durant leur vie terrestre par le souvenir de la plénitude du bien en soi qu'elles ont jadis contemplée. L'*Argumentum* X finit sur une invitation à suivre la vie juste.

Ficin procède donc à un renversement ultime du raisonnement platonicien. Alors que Platon faisait de l'âme immortelle un garant de la perfection de la justice, Ficin réussit à montrer que la justice elle-même est une preuve de l'immortalité de l'âme.

3. Le texte des *Argumenta in Rempublicam Platonis*

3. 1. Les manuscrits grecs à la disposition de Marsile Ficin

La question des manuscrits dont disposait Marsile Ficin pour la traduction et les commentaires des dialogues de Platon en général et de la *République* en particulier est double. Il s'agit en effet d'établir premièrement quels sont ces manuscrits et deuxièmement combien y avait-il de manuscrits.

Plusieurs hypothèses ont été avancées et nous tâcherons ici d'en exposer les grandes lignes.

Raymond Marcel¹ dans sa biographie de Marsile Ficin soutient la thèse selon laquelle Ficin n'aurait utilisé principalement qu'un seul manuscrit bien qu'il disposât de deux exemplaires. En effet dans le *Testamentum singularissimi et dignissimi filosofi Domini Marsilii Ficini*² se trouve l'expression *carta bombicina* qui désigne un papier de bonne qualité et qui pourrait qualifier le manuscrit *Laurentianus Plut. 59. 1* que Cosme de Médicis a offert à Marsile Ficin en septembre 1462 et qui contenait tous les dialogues, y compris les dialogues apocryphes et suspects. Ficin possédait également le manuscrit *Laurentianus Plut. 58. 4* qu'Amerigo Benci lui donna en 1464 mais cet exemplaire n'est pas complet. Pour Raymond Marcel il ne fait aucun doute que Ficin a élaboré ses traductions et commentaires principalement à partir du manuscrit de Cosme sur lequel on retrouve des annotations et des remarques écrites par Ficin lui-même sans toutefois exclure un travail de comparaison avec d'autres exemplaires.

Gérard Boter³ soutient un point de vue proche de celui que Raymond Marcel défend mais pour un autre manuscrit, le *Parisianus 1807*, qui est le

¹ R. Marcel, *Marsile Ficin (1433-1499)*, Paris, 1958, pp. 253 sqq.

² Cf. *Testamentum singularissimi et dignissimi filosofi Domini Marsilii Ficini*. Firenze, Archivio di Stato, Archivio Notarile, volume 239 f. 68 que l'on trouve dans la biographie de Raymond Marcel, appendice IV, p. 741.

³ G. Boter, *The Textual Tradition of Plato's Republic*, Leiden, 1989, pp. 270-278.

plus ancien et le plus complet des manuscrits de la famille A, sur la base de certaines affinités entre ces exemplaires et les traductions de Ficin. En s'appuyant sur l'édition *princeps* de 1491 les conclusions de Gérard Boter mettent alors en évidence le travail comparatif de Ficin lors de ses traductions et la part d'interprétation faite à partir d'un travail critique des textes et d'un certain nombre de conjectures. En somme, Boter caractérise les traductions ficiniennes comme étant des paraphrases fidèles la plupart du temps au texte de Platon bien que parfois notre auteur s'écarte de la construction grammaticale grecque lorsqu'il a du mal à trouver un équivalent en latin. En ce sens, Boter insiste, malgré certaines erreurs et maladresses, sur le travail philologique de Ficin qui constitue un véritable progrès par rapport à ses prédécesseurs, surtout en vertu du souci de notre auteur de se fonder sur un texte source de qualité et de mettre ce texte à l'épreuve en le comparant à d'autres sources.

Sebastiano Gentile¹, dans un article sur les manuscrits grecs utilisés par Ficin, fait le bilan des données et informations concernant cette question et réouvre le dossier des manuscrits dont Ficin disposait. À partir des conclusions de Raymond Marcel et de Martin Sicherl², Gentile met en évidence l'évolution significative des résultats. L'argument principal de Sebastiano Gentile consiste alors à revenir sur l'expression *carta bombicina* qui se trouve dans le texte du testament de Ficin et à la comparer avec l'expression *carta bona* qui se trouve dans deux lettres du 4 septembre 1462 et une troisième lettre datant de la même période adressée à Benci pour le remercier de lui avoir donné le *codex* des œuvres de Platon. L'ambiguïté de ces deux expressions permet alors d'avancer l'idée que Ficin désigne tout aussi bien le manuscrit *Laurentianus Plut.* 59. 1 de Cosme de Médicis que le manuscrit *Laurentianus Plut.* 85. 9 dont disposait également Ficin et qui serait le véritable manuscrit offert par Cosme. Brigitte Tambrun³ confirme ce point de vue en affirmant que les manuscrits offerts par Cosme à Ficin proviennent de Pléthon en se basant sur la lettre de Ficin du 4 septembre 1462 qui établit un lien entre Cosme et Pléthon. En suivant l'hypothèse de

¹ S. Gentile, « Note sui manoscritti greci di Platone utilizzati da Marsilio Ficino », in *Scritti in onore di Eugenio Garin*, Pisa, 1987, pp. 51-84.

² M. Sicherl, *Neuendockte Handschriften von Marsilio Ficino und Johannes Reuchlin*, Scriptorium XVI, 1962, pp. 50-60.

³ B. Tambrun, *Pléthon-Le retour de Platon*, Paris, 2006.

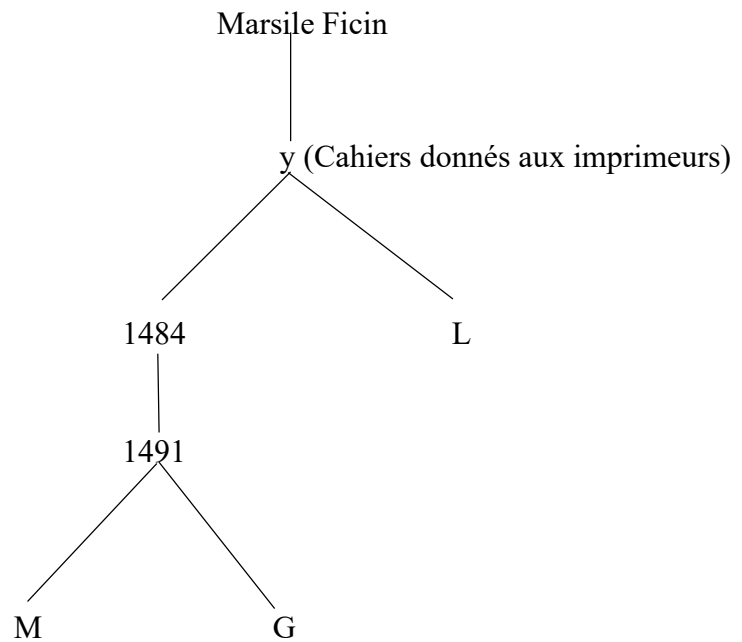
James Hankins¹, il apparaît que la copie des œuvres de Platon reçue de Pléthon lors du Concile est en réalité le manuscrit *Laurentianus Plut. 85. 9*, copié par Christophorus de Persona. D'après Sebastiano Gentile et Brigitte Tambrun, les traductions auraient donc été faites à partir de plusieurs manuscrits mis en confrontation mais dont l'archétype est le *Laurentianus Plut. 85. 9*.

À partir de toutes ces hypothèses il est difficile de trancher sur la question de l'identité du *codex* utilisé. Nous pouvons cependant retenir de cette enquête que Ficin a élaboré ses traductions et ses commentaires des dialogues de Platon, notamment le texte de la *République*, à partir de manuscrits provenant de Byzance et offerts par Cosme de Médicis à Ficin. Ce don s'inscrit dans le cadre d'une mission, celle d'apporter Platon à l'Occident que Ficin remplit en inaugurant une démarche philologique et un travail critique.

¹ J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, volume 1, New York, 1990, pp. 300 sqq.

3. 2. Essai de *stemma codicum*

Nous avons tenté de rassembler quelques précisions complémentaires dans le schéma ci-après, qui ne prétend pas au titre de *stemma codicum*, ne faisant que proposer une hypothèse de relations possibles entre les différents témoignages.



3. 3. Dates des *Argumenta in Rempublicam Platonis*

Nous ne connaissons pas exactement la date de composition des *Argumenta in Rempublicam Platonis* cependant nous pouvons à partir d'un certain nombre de faits établir une période durant laquelle Marsile Ficin a pu rédiger son commentaire du dialogue de la *République* de Platon. Nous nous baserons sur deux études : celle que propose Raymond Marcel¹ dans sa biographie de Ficin et le chapitre que James Hankins² consacre à notre auteur et au *Opera omnia Platonis*.

La première remarque que nous pouvons faire est que la *République* ne fait pas partie de la traduction des dix dialogues commandés à Marsile Ficin par Cosme de Médicis, fin 1462-1463. Cette commande est rappelée deux fois, dans le *Proemium*³ des commentaires de Platon, adressé à Laurent de Médicis et dans la préface de la traduction que Marsile Ficin fait du *De morte* de Xénocrate. D'après les dires de Ficin, Cosme avait demandé de traduire,

« ...dix livres de Platon en qui étaient contenus tous les préceptes de vie, tous les principes de la nature et tous les saints mystères des choses divines »⁴

Les dix dialogues en question, sont les suivants : *Hipparque* ou de l'amour des richesses, *De la philosophie*, *Théagès* ou de la Sagesse, *Ménon* ou de la vertu, *Premier et Deuxième Alcibiade* traitant respectivement de la nature de l'homme et du voeu, *Minos* ou de la loi, *Euthyphron* ou de la sainteté, enfin *Parménide* dont le sujet est l'Un et le *Philèbe* consacré au Souverain Bien. On voit donc que n'y figure pas le dialogue de la *République*. Raymond Marcel précise que notre auteur, pour gagner du temps, écrit le 30 janvier 1464 une lettre adressée à Cosme de Médicis⁵ dans

¹ R. Marcel, *Marsile Ficin (1433-1499)*, Paris, 1958, pp. 258 et 456.

² J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, I, New York, 1990, pp. 300 sqq.

³ Cf. *Opera omnia*, II, pp. 1129-1129.

⁴ M. Ficin, *Opera omnia*, II, p. 1965, *Xenocrates, De morte. Marsilii Ficini Florentini ad clarissimum uirum Petrum Medicem, in traductionem libri Xenocratis Platonici, Praefatio* : « ... divi Platonis libros decem et unum Mercurii e graeca lingua in latinam a nobis transferri jussit quibus omnia vitae praecepta, omnia naturae principia, omnia divinarum rerum mysteria sancta panduntur. ».

⁵ P. O. Kristeller, *Supplementum ficinianum*, I, 37 : « Cum iniquitas temporis coram alloqui nequaquam sinat, decreui litteris quid agam breviter significare. Nouem hactenus opuscula Platonis conuertimus. Tria preterea que ad superiorum ordinem spectare

laquelle il affirme avoir fini de traduire neuf dialogues et être en train d'en faire trois autres portant sur la métaphysique qu'il transmettra à Cosme lorsque le climat sera plus propice aux déplacements. Ces dialogues métaphysiques sont probablement ceux du *Thééthète* et de l'*Euthydème* que Ficin en janvier 1464 possédait et avait parcouru, quant au troisième il est difficile de le déterminer avec certitude, à moins que ce ne soit le *Parménide* qui appartient à la liste des dix dialogues. Quoiqu'il en soit quand Cosme de Médicis mourut en août 1464, il est certain que Ficin n'avait pas encore traduit le dialogue de la *République* et c'est en poursuivant le projet de Cosme, une fois son mécène décédé, qu'il se mit à traduire et commenter la suite des dialogues de Platon. Aussi en avril 1466¹, Ficin dit avoir traduit vingt-trois dialogues dans lesquels se trouvent comme formant un tout, les dialogues de la *République*, les *Lois* et les *Lettres*.² En réalité après la mort de Cosme de Médicis, Ficin a traduit trente-trois dialogues en 1466 et trente-six de 1468 à 1469. En 1474 il écrit le *De Christiana religione* mais revient à la fin de cette année à ses traductions pour les réviser avec l'aide d'amis.

Le second point réside dans la dédicace des *Argumenta in Rempublicam Platonis*. Ficin adresse son commentaire à Laurent de Médicis qui est devenu son mécène et qui œuvre pour le développement de l'Académie platonicienne à Florence. Succédant à Pierre de Médicis, Laurent régna sur Florence de 1469 à 1492. Il est donc impossible que les *Argumenta* soient

uidentur, si deus annuerit, transferemus. Tum demum ad te properabo, quicquid actum fuerit more solito collaturus. » ; « Comme la rigueur de la saison ne me permet pas de m'entretenir avec toi, j'ai décidé de te dire brièvement dans cette lettre ce que je fais. Jusqu'à présent j'ai traduit neuf opuscules de Platon. Si Dieu le permet, j'en traduirai encore trois qui semblent se rapporter à la Métaphysique. À ce moment-là je reviendrai vers toi pour te présenter comme d'habitude ce que j'aurai fait ».

¹ P. O. Kristeller, *Supplementum ficinianum*, II, Firenze, 1937, pp. 88-89 : Lettre à Michel Mercati d'avril 1466.

² Cf R. Marcel, *Marsile Ficin (1433-1499)*, Paris, 1958, pp. 257 sqq., à propos de la divergence d'hypothèse avec P. O. Kristeller qui considère qu'en 1469 Ficin avait traduit et commenté tous les dialogues de Platon. R. Marcel s'oppose à cette hypothèse dans la mesure où certains dialogues commentés contiennent des références à la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes* ce qui implique qu'ils aient été écrits après 1482. Kristeller répond en disant que ce sont des rajouts postérieurs mais cela n'explique pas pourquoi certains dialogues en sont totalement dénués et échappent à cette pratique de rajout.

antérieurs à 1469. Or nous savons qu'à cette période Ficin se consacrait au *Banquet* de Platon et à l'écriture d'ouvrages théologiques.

La troisième remarque tient alors dans la situation chronologique dans laquelle se situent les *Argumenta in Rempublicam Platonis*. En 1468-1469, Ficin commente le *Banquet* de Platon et publie son *De amore*. Désormais Marsile Ficin ne se contente plus de traduire mais prend le parti de commenter et d'interpréter les textes platoniciens selon un éclairage théologique. Entre 1469 et 1474, il écrit la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes* qui sera publiée en 1482 et rédige, à la même période, le traité du *De Christiana religione*. Il se consacre donc à ce moment-là à l'écriture de textes explicitement théologiques. Dans les *Argumenta in Rempublicam Platonis*, Marsile Ficin fait de nombreuses références à sa *Théologie* et comme nous y avons insisté dans les résumés des *Argumenta*, que nous avons proposés précédemment, il prend le parti d'interpréter le dialogue de Platon d'une façon clairement théologique et chrétienne. Il suit de cela la conséquence suivante : les *Argumenta in Rempublicam Platonis* n'ont pu être écrits qu'après ce tournant exégétique et conceptuel, et après la publication de sa *Théologie*, c'est-à-dire après 1482. Dans la mesure où le texte des *Argumenta* est présent dès l'édition *princeps* de 1484, nous pouvons donc situer la rédaction du commentaire de la *République* autour de 1482-1484.

CHAPITRE II

ÉDITION DU TEXTE

1. Principes de la présente édition

1. 1. Rappel des principes adoptés

Nous rappelons ici les principes que nous avons adoptés tant dans l'établissement du texte que dans la traduction que nous proposons des *Argumenta in Rempublicam Platonis*.

Nous avons établi le texte des *Argumenta* en nous basant principalement sur les éditions *princeps* 1484 et 1491. Puisque nous ne possédons ni le texte autographe¹ de Marsile Ficin, ni les feuillets que notre auteur donnait aux imprimeurs au fur et à mesure de l'avancée de l'impression et que nous ne connaissons donc aucun manuscrit archétype, il nous a paru que les éditions *princeps* étaient les versions les plus originales et les plus authentiques. L'édition de 1484 a été supervisée par Marsile Ficin lui-même mais non content de ce premier résultat, il a rédigé une liste d'erreurs corrigées que l'on trouve à la fin de cette première édition sous le titre d'*Emendationes errorum librarii iuxta numerum cartarum atque columnarum*. L'éditeur vénitien a pris en compte les corrections de Marsile Ficin pour l'élaboration de la nouvelle version de 1491. L'éditeur à la dernière page de la seconde édition *princeps* a effectivement signalé que cette édition a été imprimée en suivant les *proprii auctoris correctionibus accuratissime castigata*, ce qui fait de cette version non seulement une version authentique mais fiable. Dans la mesure où les premières impressions sont imprimées en lettres gothiques et comportent un nombre important d'abréviations, nous avons pris le parti d'éclairer le texte latin en le comparant avec celui des manuscrits qui ont été

¹ Cf. P. O. Kristeller, *Supplementum ficinianum*, I, p. CLXIII et CLXXI.

copiés à partir des éditions *princeps*. Ces manuscrits ont l'avantage d'avoir été écrits en lettres cursives, ce qui en facilite la lecture. Trois *codex* ont donc été utilisés à cet effet : le *Laur. Plut.* 82. 7 (*L*), le *Mut. Est. Lat.* 469 (*M*) et le manuscrit de Gent, *codex* 1 (*G*). Le tableau des variantes montre comment la proportion des variantes retenues entre les manuscrits L et M est très importante (80%). Cette communauté des deux *codex* nous autorise à la mettre en rapport avec celle établit entre les deux éditions *princeps*, la proportion des variantes retenues entre les deux manuscrits et les éditions de 1484 et 1491 étant de 31,78% c'est-à-dire la proportion la plus importante des variantes retenues entre éditions et manuscrits.

En ce qui concerne la traduction, nous avons repris le texte latin original et avons tâché de tenir ensemble une traduction littérale, cohérente et précise tout en respectant la spécificité du vocabulaire platonicien mais aussi du vocabulaire renaissant chrétien. Pour cela nous avons pris en compte la traduction de Ciro Spontone qui traduit les *Argumenta in Rempublicam Platonis* en une langue italienne du XVI^e siècle dont la construction grammaticale est proche de celle du latin. En dernier ressort, quand la compréhension était confuse nous avons consulté la traduction contemporaine d'Arthur Farndell en anglais.

1. 2. Variantes orthographiques

Nous indiquons ici les principales variantes orthographiques non signalées dans l'apparat que nous avons rencontrées ainsi que les choix pour lesquels nous avons opté. Nous avons pris le parti, dans le présent relevé, de signaler ces variantes sous la forme infinitive quand il s'agit de verbe et de ne donner que le nominatif singulier quand il s'agit de nom ou d'adjectif. Pour plus de commodité et pour ne pas alourdir la liste, nous n'avons pas répertorié tous les mots appartenant à la même famille et qui par conséquent, observent les mêmes variantes. Nous avons ainsi préféré n'en donner que le mot le plus représentatif.

D'une manière générale, nous suivons, dans le texte latin que nous avons établi, l'orthographe moderne et en ce sens nous privilégions les diphtongues aux voyelles simples. Notre préférence a été donnée également à l'usage moderne des majuscules et des minuscules. Le texte latin est établi suivant une ponctuation moderne afin de faciliter la compréhension du latin. Nous

avons par ailleurs développé les abréviations très nombreuses dans l'usage renaissant, telles que *aut/autem*, *aia/anima*, *neq3/neque*, etc...

Orthographe retenue

Variantes rencontrées

| | |
|----------------------|----------------------|
| abunde | habunde |
| aegyptus | aegiptus |
| aequalis | equalis |
| aeternitas, aeternus | ethernitas, ethernus |
| Africa | Aphrica |
| Apollo | Appollo |
| archetypum | archetipum |
| arithmatica | aritmatica |
| astringo | abstringo |
| auctor | autor |
| Boetius | Boecius |
| caelis | celis |
| Calcideus | Chalcideus |
| caritas | charitas |
| ceteri | caeteri |
| chistianus | cristianus |
| coerceo | coherceo |
| commercium | commertium |
| communis | comunis |
| consecutio | consequutio |
| considero | consydero |
| cultum | culcta |
| cum | quum |
| desidero | desydero |
| diapente | dyapente |
| dumtaxat | duntaxat |
| ethica | ethyca |
| eunuchus | eunucus |

| | |
|---------------|--------------|
| exequor | exsequor |
| fallacia | fallatia |
| felix | foelix |
| fetus | foetus |
| hactenus | actenus |
| Heraclitus | Heraclytus |
| hilaris | hylaris |
| his | iis |
| historia | hystoria |
| iccirco | idcirco |
| idea | ydea |
| idemque | ydemque |
| imaginatio | ymaginatio |
| immerito | imerito |
| iniustitiam | iniusticiam |
| in modum | immodum |
| iustitia | iusticia |
| lacrima | lachryma |
| legitimus | legittimus |
| lymbus | limbus |
| melancholicus | melanconicus |
| mendacium | mendatium |
| mihi | michi |
| mixtio | mistio |
| mosaicus | mosaycus |
| mysterium | misterium |
| mystice | mistice |
| neque | necque |
| nihil | nichil |
| notitiam | noticiam |
| numquam | nunquam |
| numquid | nunquid |

| | |
|--------------|-------------------|
| nuntio | nuncio |
| Oceanus | Oceanus |
| officium | offitium |
| omitto | obmitto |
| oportune | opportune |
| paradisus | paradysi |
| penes | poenes |
| perennis | perhennis |
| pergenuisse | praegenuisse |
| Phaedon | Phedon |
| Phaedrus | Phedrus |
| physica | phisica |
| phtongus | phtogus |
| praecipue | precipue |
| praemium | premium |
| praesentio | presentio |
| praeterea | preterea |
| pretium | precium |
| prohemium | proaemium |
| pronuntio | pronuncio |
| propitius | propicius |
| prosecutio | prosequutio |
| Protagoras | Prothagoras |
| pulcherrimus | pulcherimus |
| pullulo | pululo |
| Pythagoras | Pithagoras |
| quemdam | quendam |
| quotidianus | cotidianus |
| rationo | raciocino |
| rythmus | rhythmus, rithmus |
| saeculum | seculum |
| septenarius | septennarius |

| | |
|---------------|----------------|
| sequor | secor |
| sesquialtera | sexquialtera |
| sesquioctava | sexquioctava |
| sesquitertia | sexquitertia |
| simulacrum | simulachrum |
| Smirneus | Smyrneus |
| solicitududo | sollicitudo |
| spatium | spacium |
| species | speties |
| sphaera | spaera |
| subrepo | surrepo |
| sustentaculum | substentaculum |
| tamquam | tanquam |
| tertius | tercius |
| Timaeus | Tymaeus |
| totus | tocus |
| Trasymachus | Trasimachi |
| trifariam | triphariam |
| tyrannis | tyramnis |
| utrumque | untrunque |
| vitium | viciium |

1. 3. Proportion des variantes entre les différents témoignages

| Les témoignages isolés | Nombre total des variantes | Pourcentage par rapport au total des variantes | Nombre des variantes non retenues | Pourcentage par rapport au total des variantes non retenues |
|--|----------------------------|--|-----------------------------------|---|
| <i>Plut. 82.7 (L)</i> | 42 | 29,79% | 19 | 16,96% |
| <i>Est. Lat. 469 (M)</i> | 34 | 24,11% | 30 | 26,79% |
| <i>Cod. 1 (G)</i> | 39 | 27,66% | 37 | 33,04% |
| <i>Flor. 1484</i> | 20 | 14,18% | 20 | 17,86% |
| <i>Ven. 1491</i> | 6 | 4,26% | 6 | 5,36% |
| Les variantes des éditions et les variantes des manuscrits en commun | Nombre total des variantes | Pourcentage par rapport au total des variantes | Nombre des variantes non retenues | Pourcentage par rapport au total des variantes non retenues |
| <i>L - M</i> | 4 | 57,14% | 0 | 0% |
| <i>L - G</i> | 1 | 14,29% | 1 | 50% |
| <i>M - G</i> | 2 | 28,57% | 1 | 50% |
| <i>L - M - G</i> | 0 | 0% | 0 | 0% |

| | | | | |
|---|--------------------------------|--|-----------------------------------|---|
| <i>Flor. 1484 – Ven. 1491</i> | 0 | 0% | 0% | 0% |
| Les variantes des éditions et des manuscrits en communs | Les Nombre total des variantes | Pourcentage par rapport au total des variantes | Nombre des variantes non retenues | Pourcentage par rapport au total des variantes non retenues |
| <i>Flor. 1484 – L</i> | 2 | 1,26% | 2 | 3,85% |
| <i>Flor. 1484 - M</i> | 1 | 0,63% | 1 | 1,92% |
| <i>Flor. 1484 - G</i> | 11 | 6,92% | 11 | 21,15% |
| <i>Ven. 1491 - L</i> | 2 | 1,26% | 0 | 0% |
| <i>Ven. 1491 - M</i> | 4 | 2,52% | 4 | 7,69% |
| <i>Ven. 1491 - G</i> | 1 | 0,63% | 1 | 1,92% |
| <i>Flor. 1484 – L M</i> | 2 | 1,26% | 1 | 1,92% |
| <i>Flor. 1484 – L G</i> | 2 | 1,26% | 0 | 0% |
| <i>Flor. 1484 – M G</i> | 2 | 1,26% | 1 | 1,92% |
| <i>Ven. 1491 – L M</i> | 8 | 5,03% | 0 | 0% |
| <i>Ven. 1491 – L G</i> | 4 | 2,52% | 2 | 3,85% |
| <i>Ven. 1491 – M G</i> | 3 | 1,89% | | |

| | | | | |
|---|----|--------|----|--------|
| | | | 1 | 1,92% |
| <i>Flor. 1484 – L M G</i> | 3 | 1,89% | 2 | 3,85% |
| <i>Ven. 1491 – L M G</i> | 12 | 7,55% | 0 | 0% |
| <i>Flor. 1484</i> – <i>Ven. 1491- L</i> | 1 | 0,63% | 1 | 100% |
| <i>Flor. 1484</i> – <i>Ven. 1491- M</i> | 5 | 3,14% | 3 | 5,77% |
| <i>Flor. 1484</i> – <i>Ven. 1491- G</i> | 6 | 3,77% | 5 | 9,62% |
| <i>Flor. 1484</i> – <i>Ven. 1491- L M</i> | 36 | 22,64% | 2 | 3,85% |
| <i>Flor. 1484</i> – <i>Ven. 1491- L G</i> | 23 | 14,47% | 0 | 0% |
| <i>Flor. 1484</i> – <i>Ven. 1491- M G</i> | 31 | 19,5% | 15 | 30,77% |

2. *Sigla* et abréviations

SIGLA

Flor. 1484 : Platonis Opera, trad. Marsilius Ficinus, impressum Florentiae, apud Sanctum Iacobum de Ripolis, Laurentius Venetus, apud Laurentius de Alopa, 1484

Ven. 1491 : Platonis Opera, trad. Marsilius Ficinus, impressum Venitiis, apud Bernardinum de Choris de Cremona, Simonem de Luero impensis Andree Toresani de Asula, 13 août 1491

ABRÉVIATIONS

L : Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, *Plut. 82.7*

M : Modena, Biblioteca Estense – Universitaria, Estense, *Lat. 469*

G : Gent, Centrale Bibliotheek der Rijksuniversiteit, *cod. 1*

***ARGUMENTA MARSILII FICINI IN
REMPUBLICAM PLATONIS***

1. Édition critique du texte latin

ARGUMENTVM MARSILII FICINI FLORENTINI IN LIBRVM PRIMUM PLATONIS DE *REPUBLICA* AD LAURENTIVM MEDICEM VIRVM MAGNANIMVM¹

[1] Quanto oculus praestat manibus, caput pedibus, ratio sensibus, anima corpori, finis omnibus quae diriguntur ad finem, status motui, aeternitas tempori, tanto contemplatiua uita activae praestare uidetur. [2] Contemplatio enim actionis et principium est et finis ducitque illam pro arbitrio atque sistit, iubens denique inferiores motus externamque desinere actionem ut intrinseca stabilisque actio liberior tandem possideatur. [3] Sic utique ab ipsa contemplatione Dei caelestes naturalesque motus et actiones omnes tamquam a principio ducuntur et reducuntur uelut ad finem. [4] Quamobrem Plato noster eo saltem ceteris ciuitatum legumque conditoribus est excellentior, quo ceteri quidem uelut humani ad actionem magis ciuitatem instituerunt, ipse uero quasi diuinus actionem ciuitatis omnem tam publicam, quam priuatam potissimum perducit ad contemplandum. Ciuitatemque constituit sui ipsius antequam orbis dominam, neque tam multis timendam quam cunctis gentibus uenerandam, caelestem quasi Hierusalem pro uiribus in terris expressam, in qua sublatis propriae possessionis gratia contentionibus, communia sint pro ipso iure naturae omnibus omnia communis sit copia, firma concordia, cunctorum una uoluntas ideoque ad contemplandum semper expedita tranquillitas.

[5] Componit autem integram absolutae reipublicae formam denario librorum numero numerorum omnium integerrimo, numeros tum intra se

¹ || argumentum Marsilii Ficini florentini in librum primum Platonis de republica. Ad Laurentium Medicem uirum magnanimum *L* : argumentum Marsilii Ficini Florentini in librum primum de republica, ad Laurentium Medicem uirum magnanimum *M G* : argumentum Marsilii florentini in librum primum de republica, ad Laurentium Medicem uirum magnanimum *Flor. 1484* : argumentum Marsilii Florentini in librum primum de republica *Ven. 1491* ||

numeratos continente, tum ex se innumeros replicante. [6] Atque ut saepe his in libris praecipue in secundo declarat, totam disputationem *De Iustitia*, a nobis inscribi mauult quam *De Republica* docens, ut arbitror, rem omnem actionemque et publicam et priuatam non ad copiam, non ad potentiam, non ad uictoriam esse sed ad ipsam iustitiam penitus referendam quae quidem iustitia, omni sublata perturbatione expulsisque contentionum impedimentis, ciues tandem reddit expeditissimos ad uerum inuestigandum deumque colendum. [7] Eiusmodi uero contemplationem atque cultum Plato noster iudicat praecipuum reipublicae finem ut quod neque unus si solus uixerit, neque plures, si simul habitauerint, sine lege efficere possunt, multi saltem ciues communi lege in unum ciuitatis coetum congregati perficiant.

[8] Praeterea docet nos *Timaeus* et *Critias* ante ingentem terrarum inundationem Athenas alias exitisse et apud Graecos et apud Aegyptios, similibus inter se legibus gubernatas quas Dea Pallas condidit, educauit et docuit, eamque illis tradidit reipublicae formam quam in his libris Plato conscribit. [9] In libris uero *De Legibus* rempublicam ex gubernatione Cretensi, ex Lacedemonia et attica¹ noua componit, ipsamque compositionem a Deo inchoat, legum omnium auctore.

[10] Verum ut ad praesentia redeamus, hanc quoque rempublicam felicibus auspiciis exorditur ab ipsis diuinae sapientiae sacris, a seniorum consuetudine atque consilio, a religiosa iustitia atque sanctitate. [11] Ex eo enim quod et uota Deo et sua cuique reddenda dixerat, incipit iam de priuata quadam iustitia disputare per quam ad publicam oportune suo loco transibit. [12] Tu uero memento in his a Platone significari absque diuina humanaque iustitia seniorumque consilio ac sapientiae diuinae fauore, non posse ciuitatem uel ab initio constitui prospere, uel constitutam feliciter gubernari.

[13] Deinceps argumentum primi libri perstringens, ex plurimis grauibusque praeceptis necessaria quaedam excerptam. Moderata iuuentus facilem efficit senectutem, immoderata difficilem. Qui corporis obsequitur libidinibus, procul dubio insanis seruit tyrannis. Animus in senectute sedatis perturbationibus, quas secum affert iuuentus, segregatus a corpore, diuina propius et apertius inspicit. Innocentia sola optimam in posterum spem animo praebet, unicum uitae solamen. Vir sanae mentis ad id in primis

¹ || attica *G:actica L M Ven. 1491 Flor. 1484* ||

pecunias esse utiles iudicabit ut quicquid uel deo uouerit, uel homini promiserit, aliterque debuerit, impleat neque ob paupertatem adducatur aut mentiri cuiquam, aut ulla in re defraudare, pecuniae namque referendae sunt ad iustitiam, iustitia uero ad uitae alterius praemium.

[14] Sed antequam disputationem de iustitia prosequamur, considerandum moneo singula sub allegoria quadam a Platone disponi. [15] Primo quidem Cephalus senex, id est caput, praebet disputationi caput. Deinde Polemarchus quod et nomen eius significat princeps, id est primus moderate pugnam aggreditur. Denique Thrasymachus, id est pugnator ferox agit asperius. Socrates autem, id est seruator potens ubique ab errore omnes et iniustitia seruat.

[16] Sed allegoriam commentariis relinquentes ad definitionem iustitiae iam pergamus. [17] Simonidem, Pittacum, Biantem dixisse ferunt iustitiam esse uera fateri ac debitum unicuique reddere, quod quidem ita nonnulli interpretantur : [18] simpliciter uerum cuiuslibet aperire et quod acceperis restituere. [19] Id autem ideo Socrates improbat quoniam insano neque omne uerum patefaciendum est, neque arma reddenda sunt, quae sanus dum erat, apud te deposuerat. [20] Alii sic exponunt : dare unicuique quod sibi conuenit ; ceu amicis emolumentum, inimicis uero damnum ; prodesse quidem bonis, malos autem laedere. [21] Id iterum improbat, propterea quod neminem unquam laedere deceat. [22] Quicumque enim aliquid laedit id ipsum ad opus suum propriamque uirtutem deterius efficit et ineptius ut qui canem laedit, ad propriam canis uirtutem reddit ineptum. Iustitia uero hominis uirtus est. Quisquis ergo laedit hominem, ad iustitiam facit deteriore. At iustitia iustitiam numquam minuit : sicut neque musica opus musicae destruit. Quamobrem non est iustum aliquem laedere.

[23] Inter haec Thrasymachus, quod et alii multi alias, obiicit Socrati quod respondere numquam uelit semper autem interrogare. [24] Te uero latere non debet multis de causis Socratem quaerere solitum semper potius quam docere. Prima ut arrogantes admoneret in omni aetate discendum esse potius quam docendum. Secunda ut significaret ueritatem mentibus per oportunam inquisitionem segregatis a corpore atque erroribus statim infundi diuinitus, quod et Auicenna magnopere comprobatur. Tertia ut ostenderet rerum formas esse animis nostris ingenas per quas ipsa rerum ueritas animis per

interrogationem ad eas conuersis quandoque subrutilet. Quarta quo declararet humanam scientiam in negatione quadam falsi potius quam in ueri affirmatione consistere.

[25] Adducitur deinde definitio iustitiae a Thrasymacho qualis et a Callicle in *Gorgia*. Iustum esse quod est potentioribus utile. Semper enim potentiores dominari atque ad utilitatem suam ferre leges¹ ac subditos gubernare. Tunc uero subditos iuste agere cum illis parent legibus quae sunt ad utilitatem gubernantium constitutae. [26] Socrates hunc ad contradictionem trahit quoniam possit princeps per ignorantiam mandare quae sibimet sint detrimento futura, quae si obseruet priuatus tum iustus erit quia dominanti pareat, tum iniustus quoniam agat contra dominantis utilitatem.

[27] Addit artem quamlibet absolutam ideoque minime indigam in tractandis materiis et hominibus non suae sed rerum sibi commendatarum utilitati consulere, quasi pupillis tutor, medicus aegris, nautis gubernator similiterque magistratum legitimum subditorum utilitati prospicere. [28] Si qua uero ars ceu medicina mercedem exigit, non quatenus medicina est, cuius finis² est morbi curatio, quaestum facit, sed quatenus cum mercennaria quadam et quaestuarum commiscetur. [29] Artem ergo³ ciuilem, omnium perfectissimam ideoque minime indigentem atque seruilem, constat multo minus utilitatis gratia gubernare. [30] Mitto quae Thrasymachus temere et cum quadam suimet repugnantia adducit contra iustitiam. [31] Tu uero nota non decere quemquam petere principatum et magistratus ambire. Item si quando bonorum uirorum existet ciuitas non aliter pugnatos gratia non imperandi quam nunc certent imperandi cupiditate.

[32] Tria uero nunc aduerte. Primum malos non esse admittendos ad magistratum. Secundum ciues non malos, quo libenter graue onus gubernandi suscipiant inuitandos, imposito quodam praemio stipendii atque honoris. Tertium probos homines, qui neque auaritia, neque ambitione mouentur, eo dumtaxat discrimine metuque prouocari ad rempublicam oportere, ne uidelicet ipsi deteriorum iniustae gubernationi subiiciantur. [33] Plato diuinus intelligit, si quis unquam alius, officium gubernandae patriae,

¹ || ferre leges *L M Flor. 1484 Ven. 1491*: leges ferre *G* ||

² || finis *L M G Ven. 1491*: finis *Flor. 1484* ||

³ || ergo *L G Flor. 1484 Ven. 1491*: uero *M* ||

si iustum sit, uoluntarium esse debere. Sed probatissimi ciuis exemplo uult iniquam illorum arrogantiam improbare qui qualibet uia semper ambiunt magistratus dignitatesque aucupantur, qua uero ratione¹ dignitatibus ipsi digni fiant, omnino non curant. [34] Vult ergo id officium uoluntarium esse simul atque necessarium ut uir probatissimus libentissime patriae suae suscipiat gubernacula sed tunc solum id faciat, quando necessitas postulat. [35] Interea uero contemplationem praeferat actioni, uerum rebus quandoque urgentibus actionem circa publicum bonum ad tempus contemplationi propriae anteponat. Id totum ex epistola Platonis ad Architam Tarentinum comprehendi planissime potest.

[36] Confutatur deinceps tyrannicum Thrasymachi dictum, iustitiam quidem in genere insipientiae malique, iniustitiam uero in genere sapientiae bonique collocans. Quod quidem ideo falsum esse monstratur quia quaelibet ars sapientia quaedam est atque circa quae sapiens est, circa eadem est et bona. [37] Vir autem in quauis arte doctus non plus alio docto in actione artificiosa quaerit immo pariter actionem exequi atque similiter et quamuis doctum adaequare tantum uelit, indoctum tamen uult superare. [38] At indoctus temere nonnumquam plus sibi assumere tentat quam doctus simul atque indoctus. Illi simillimus est uir iustus, nihil plus habere cupiens alio iusto sed aliquid tamen id est uirtutis plus iniusto. Iniustus autem indocto similis tam iusto quam iniusto plus habere contendit. [39] Conclude contra Thrasymachum iustitiam quidem ad sapientiae genus², iniustitiam uero ad genus insipientiae malique referendum.

[40] Adde iniustitiam esse infirmitatis omnium causam. [41] Nam in quolibet coetu odium et discordiam pariens infirmissimum primo coetum reddit, deinde dissoluit. [42] Eatenus uero consistere coetus potest, quatenus non nihil distributionis iustae seruatur. Per iustitiam ergo consistit; per iniustitiam uero dissoluitur. Per illam et sibi inuicem et aliis est amicus, per hanc undique inimicus. [43] Quod autem in qualibet congregatione idem et³ in quolibet animo, iustitia et iniustitia facit ut iustus quidem secum ipse consentiat, amicusque sibi sit et hominibus atque superis. [44] Illi enim

¹ || ratione *M G Flor. 1484 Ven. 1491: om. L.* ||

² || genus *L M G Ven. 1491: generis Flor. 1484* ||

³ || et *L G Flor. 1484 Ven 1491 : om. M.* ||

iustissimi sunt ut non mirum sit iustum illis similem etiam amicum esse. Iniustus autem in his omnibus omnino contra se habet.

[45] Praeterea res quaelibet proprium quoddam habet opus, requirit quoque uirtutem propriam, quamdam scilicet facultatem per quam aptissime proprium perficiat opus, sine qua id efficere nequit. [46] Cum igitur anima proprium quoddam habeat ceu consulere atque gubernare multoque prius et uiuere, propriam quoque uirtutem exigit per quam haec commodissime peragat, qua sublata laborat. [47] Virtus autem animae iustitia est, iniustitia uero uitium. [48] Quapropter per iustitiam perfecte consulit et gubernat et uiuit, uiuitque feliciter. Sublata uero iustitia contra his dictis.

[49] Primus liber cum quadam correptione concluditur : nempe cum prius dicendum esset quid iustitia sit quam qualis, factum est hactenus e conuerso, [50] dum Socrates partim disputantes sequeretur, partim per notiora principia disputans audientium tum ingenio indulgeret, tum facultati consuleret.

**ARGVMENTVM MARSILII FICINI FLORENTINI IN SECVNDVM
LIBRVM DE *REPVBLICA*¹**

[1] Secundus liber a trina exorditur diuisione bonorum. [2] Bonum profecto idem est atque expetendum. [3] Expetimus autem aliquid sui ipsius gratia tantum ut uoluptates et gaudium. [4] Aliquid alterius solum gratia, qualia quaecumque laboriosa sunt. [5] Aliquid et gratia sui et aliorum quae inde sequuntur ceu cognitionem ac prosperam ualetudinem.[6] Iustitiam uero dicit, cum aliorum ex ea sequentium, tum uel maxime sui ipsius gratia expetendam.

[7] Sed antequam de iustitia perfecte quicquam definiatur, Glauco quae praetermissa sunt a Thrasymacho pro iniustitiae patrocinio copiosius elegantiusque prosequitur, adde et modestius. Ait enim non quia ita sentiat sed ut prouocet Socratem ad iustitiam acrius defendendam, iniustitiam se laudaturum, similia quaedam habemus et in Gorgia. [8] Post eum Adimantus et primum pro iustitia uerba facit, praemia illi et humana tribuens et diuina, ubi notabis religiosa quaedam mysteria poetarum. [9] Deinde nonnulla pro iniustitia adducit in medium personam uidelicet et Socratis et Thrasymachi referens, addens etiam se non iustitiam uituperare uelle sed quodammodo Socratem irritare. [10] Optat autem laudes audire iustitiae quae non ab externis sed ab intrinseca iustitiae natura ducantur, quales afferri ab aliis non consueuerint.

[11] Tu uero animaduerte non temere Platonem multa hic rursus ad poetas sacerdotesque pertinentia posuisse. [12] Ostendit enim in his saepe a poetis

¹ || argumentum Marsilii Ficini florentini in secundum librum de republica *L* : argumentum Marsilii in secundum librum *M Flor. 1484. Ven. 1491* : argumentum Marsilii Ficini in secundum librum Platonis de republica. Ad Laurentium Medicem uirum magnanimum *G* ||

saepius a malis sacerdotibus peccandi licentiam prouenire, ubi gentium superstitiones irridet.

[13] Praeterea haud ab re in his libris omnium sibi carissimis, carissimas sibi personas inseruisse, Glauconem, Adimantumque fratres eius patremque Aristonem. [14] Rursus Socratem nihil in omni eius uita propensius contemplatum quam secluis externis affectibus¹ quid nam sit, quidue faciat uirtus ipsa, uitiumque in animo, quod quidem et sponte, et prouocatus deinceps de iustitia et iniustitia demonstrabit.

[15] Sed ego hic iniuste nimium praetermisi mirum illud iustitiae praemium ex musaei mente adductum perpetuam, inquam, ebrietatem. [16] Quod quidem Musaeus accepit ab Orpheo id ipsum per Dionysii sacra significante² hoc illi prophético simile: « inebriabor ab ubertate domus tuae ». [17] Ebrietas ergo sit duplex : [18] altera quidem sub luna, lethaeo inducta potu per quam anima extra se posita, et infra se posita, obliuiscitur diuinorum circa terrena delirans ; [19] altera uero super lunam, nectarea proueniens potione per quam animus extra se positus, supra se positus, morborum mortalium obliuiscitur suscipiensque diuina, quasi primo illorum splendore caligat, siue potius saporem gustans, nouo quodam calore e priori habitu permutatur. [20] Mox uero perspicue cernit gustatque salubriter, immo uero nutritur. [21] Profecto idea diuina per quam factus est animus, redeunti illabatur animo ceu gustui sapor. [22] Ab eo primum suauiter si quid alienum est diluit. Deinde penitus implet magisque implendo delectat. [23] Tertio redigit in se ipsam inaestimabili uoluptate perfundens, ubi animus ex anima primum factus est intellectus, ex intellectu denique Deus. [24] Neque ulterius, sicut prius sapit, neque quae prius sed sapit aliter atque alia. [25] Et quemadmodum apud nos imaginatio uehemens mouet formatque corpus, ita et ibi corpus subiectum animae sensusque eius a potentissima cogitatione mentis mouetur protinus, et formatur, adeo ut ineffabili dulcedine mentis mirabiliter et sensus dulcescat et corpus.

[26] Sed iam ad iustitiam reuertamur : Hanc Socrates tamquam disputationis suae finem atque obiectum, per singula quaerens quia difficile inueniretur in animo, prius quaerit in ciuitate tamquam in ea manifestiorem futuram ut per

¹ || affectibus *L* : effectibus *M G Flor. 1484. Ven.1491* ||

² || significante *G Flor.1484. Ven.1491* : significantem *L M* ||

hanc demum animi iustitiam manifeste definiat. [27] Vt autem iustitiam in ciuitate considerare queat, constituit ab initio ciuitatem, dicens primo quae sit eius origo, scilicet indigentia mutua, deinde quae materia, scilicet res artesque necessariae, postremo, quae forma, uidelicet regula uictus, legetimaque gubernatio. [28] Et uideto quantum laudet uitam sobriam, quantum uituperet delicatam atque luxuriosam. Illa quidem sana atque sufficiens, haec autem insana et indiges plurimorum. [29] Denique cum ob hanc nascatur bellum, opus est in eiusmodi ciuitate militibus, quapropter ad diligentem militaris artis institutionem descendens, quot necessaria sint militi strenuo et custodi patriae, accurate prosequitur. [30] In omnibus uero memento, neminem ad diuersa aptissimum nasci posse. [31] Ideoque nullum diuersas artes exercere debere, praesertim cum ex alterius opere, opus impediatur alterius. [32] Oportere et unumquemque artem suam statim a puero et per omnem uitam continue exercere. [33] Praeterea militem patriae custodem talem et nasci et educari debere ut canum instar et erga notos sit mitis et aduersus ignotos ferox, semperque uigil et sagax. [34] Proinde asserit Socrates principium cuiuslibet operis maximum quiddam esse, in tenera praesertim aetate facile utrinque formabili. [35] Iccirco futuros milites a teneris unguiculis et secundum animum primo per musicam, et secundum corpus deinde per gymnasticam rite format, [36] sub musica comprehendens fabulas quoque poeticas, quas praecipit assidue puerorum auribus adhiberi, sed tales solum, quales ad militare studium, quasi praeludia quaedam et prouocent et erudiant. [37] Similiterque ceteros his a pueritia fabulis iubet assue fieri quae studio potissimum futuro conducant. [38] Contrarias uero longius arcet. Id uero maximum est praeceptum. [39] Detestatur mox poeticam impietatem turpia de diis fingentem. [40] Atque eiusmodi audiri fabulas prohibet. [41] Subiungit geminas theologiae figuras. [42] Primam, Deum omnino bonum esse bonorumque dumtaxat causam. Mali uero nullius causam esse Deum. [43] Item si quem Deus punit, punire gratia boni. [44] Secundam uero Deum esse penitus immutabilem, ex eo quod simplicissimus, potentissimus, optimus, sapientissimus. [45] Quo sit ut neget Deum aliquando quemquam fallere, uel fictis simulacris, uel signis, uel¹ uerbis. [46] Neque enim in uarias mutatur formas, neque cum non mutetur, simulat permutari.

¹ || uel *L* : atque *M G Flor.1484. Ven.1491* ||

[47] Conclude librum aurea quadam sententia. [48] Mendacium maxime omnium et diis et hominibus est odiosum.[49] Quod si¹ mendacium in sermone odiosum est idque simulacrum est mendacii ipsius quod est in animo, nimirum mendacium quod in animo est, et diis, et hominibus est admodum odiosum. [50] Eiusmodi uero mendacium est ignorantia per quam circa rerum ueritatem sibimet animus ipse mentitur. [51] Quoniam uero ueritas ad id quod esse dicitur, spectat, ideoque falsum ad non esse declinat. [52] Merito mendax quatenus in falsum labitur, eatenus in nihilum quoque prolabitur.

¹ || si *L Flor. 1491: om. M G Ven.1491* ||

**MARSILII FICINI FLORENTINI ARGVMENTVM IN LIBRVM
PLATONIS TERTIVM DE *REPVBLICA*¹**

[1] Liber tertius custodum educationem in secundo inchoatam prosequitur. [2] Atque sicut in secundo, prohibuit eos audire falsa turpiaque de diis, ita hic uetat tragica audire de inferis quae reddere illos possint timidiore, item et comica quae effusioem concitant risum. Tam enim mollis euadit qui quotidie in lacrimas risu profusiore resoluitur, quam qui dolore lacrimare compellitur. [3] Quoniam uero non solum procul a timiditate custodes arcendi sunt uerum etiam ab intemperantia et auaritia atque iniustitia ideo rursus audiri uetat carmina poetarum, quibus uel deorum, uel heroum, magnorumque uirorum libidines, rapinae, iniquitatesque finguntur. [4] Haec autem educatio militaris omnibus fere ciuibus est aequae communis.

[5] Inter haec quae de mendacio dicit, attende. [6] Mendacium ciuitatis calamitas est, uidelicet quando priuati inter se mentiuntur, maxime uero si magistratibus mentiantur, perinde ac si uel aegroto medico, uel nauetae mentiantur gubernatori. [7] Licet autem gubernatoribus interdum uti mendacio, salutis publicae gratia et privato quandoque erga priuatum, solum gratia mali cuiusdam grauissimi deuitandi. [8] Licet et confabulari moderate de rebus antiquis quarum ueritas ignoratur, et quasi per imagines quasdam res illas, quarum certam² formam uix habemus³, effingere.

¹ || Marsilii Ficini florentini argumentum in librum Platonis tertium de republica *L*: argumentum Marsilii Ficini florentini in librum tertium incipit *M Flor. 1484* : argumentum Marsilii Ficini in librum tertium *Ven. 1491* : argumentum Marsilii in librum tertium Platonis — Flo — *G in lac. II*

² || certam *L M G Ven. 1491*: certamen *Flor. 1484* ||

³ || habemus *M G Flor. 1484 Ven. 1491*: habentur *L* ||

[9] Proinde orationem in species tres¹ distinguit : aut enim simplex narratio est, aut imitatio simplex, aut ex utrisque permixta.

[10] Omnem uero sermonem reprobatur qui uilissima quaeque refert absque delectu et agit hominem perturbatum quisquis enim diu studiose aliquid imitatur, in eius transit naturam. [11] Quocirca poetam perturbatos animos acrius imitantem, tamquam iuuentuti noxium iubet uel mutato stilo constantem habitum imitari, uel ex urbe procul abire. [12] Dicit quoque eum qui plura uel imitando, uel faciendo pertractat, in singulis tandem ita deficere ut in nullo euadat egregius.

[13] Pergit uero deinceps ex prima musica, id est poesi, ad sequentem eamque in tres distribuit species : orationem, harmoniam atque rythmum. [14] Principio phthongum musici uocem uocant harmonicam, id est consonantiae aptam quae, neque adeo grauis sit ut nequeat ab eodem cantore grauior fieri, neque tam acuta ut edi non possit acutior. [15] Harmoniam deinde ex phthongis constituit congruam uidelicet mensuram in excessu atque defectu grauium uocum et acutarum atque mediarum. [16] Sunt hic uoces quatuor, grauis atque acuta, et surgens in acutam, et declinans ad grauem. [17] Item primae proportionem quatuor : dupla inter duo atque unum ; sesquialtera inter tria atque duo ; sesquitercia inter quatuor atque tria ; sesquioctaua inter nouem atque octo ; proportionem duplam sequitur consonantia uocis octauae ; sesquialteram, quintae ; sesquiterciam quartae ; sesquioctauam denique tonus. [18] Sed de his alibi diligentius. Accedit tertio loco rythmus, id est ordo quidam motionis et temporis ut ex secundo *Legum* percipitur. [19] Postquam enim uoces harmonica quadam, excessus defectusque, mensura per intentionem remissionemque conciliasti, opus est rythmo per quem uocum acutarum, grauium, mediarum motus ac tempora metiaris, et in singulis, et inter singulas. [20] Motus dico blandiores, seueriores et medios, tempora dico, longiora, breuiora, aequalia, per accentus longos breuesque et medios. [21] In his nota basem uocabulum esse diuersum nam ut res exigit, significat fundamentum, sedem, pondus, progressumque et terminum. [22] Praeter haec considerandi sunt nouem consonantiae et dissonantiae communissimae gradus. [23] Primus in ratione, id est opinio, cum ipsa rei ueritatem consentiens : cuius contraria est opinio

¹ || tris *L, M, G, Flor. 1484 Ven. 1491* ||

falsa a ueritate dissentiens. [24] Secundus in imaginatione cuius consonantia est consecutio¹ rationis, dissonantia uero prosecutio externorum. [25] Tertius in affectu², uel temperanter rationem sequente³, uel imaginationem intemperanter. [26] Quartus in sermone decoro, uel indecoro, quatenus uel rectam rationem, uel imaginationem tumultuariam sequitur. [27] Quintus in cantu cuius consonantia est, decorum imitari sermonem, dissonantia indecorum. [28] Sextus in sono cantum aliter uel aliter imitante. [29] Septimus in saltu concinno uel inconcinno ad choream pertinente. [30] Octauus in quadam membrorum corporisque totius compositione, tam spectaculo grata⁴, quam exercitio gymnastico prompta. [31] Nonus in artificiosis cuiuslibet artis operibus musica quadam proportione compositis. [32] Hi nouem gradus Musas tibi referant nouem. [33] Memento uero optimam omnium harmoniam esse animi temperantiam. Quam et sequentes ceterae imitantur, et uicissim cum frequentantur, augent. [34] Quapropter iubet eas dumtaxat consonantias exerceri, audiri, spectari, quae habitum mentis⁵ constantem referant, non superbia elatum, non iracundia efferatum, non uoluptate mollitum atque resolutum, non fractum dolore, non misericordia uel indigentia querulum. [35] Probat ergo concentum grauem atque constantem ; improbat autem extremos, id est concitum atque mollem ; damnat quoque mutiplicem, laudat prae ceteris simplicem. [36] Plurimum uero in animum posse iudicat harmoniam. Siquidem harmonia quaedam diuina sit animus, caelestique harmoniae aliquando ut platonice dixerim, assuetus. [37] Rursus harmonia quadam consistit corpus, conflatur et spiritus. [38] Praeterea consonantia uocum aerea aereum spiritum motu penetrans, affectumque canentis et animum secum transfferens, audientis affectum mouet affectu uel animum afficit animo, sensimque mores infundit.

[39] In omnibus animaduerte quam non ciuili solum sed etiam religiosa admodum obseruantia Plato suam erudiat ciuitatem, semperque, quod et praecipit in *Politico*, temperantiam cum fortitudine misceat. [40] Denique quam turpem, quam dissonantem esse censeat ueneream uoluptatem, ideoque ab amore legitimo procul eam segreget, pulchra semper et consona

¹ || consecutio *L M G Flor. 1484*: prosecutio *Ven. 1491* ||

² || affectu *M*: effectu *L G Ven. 1491*: affatu *Flor. 1484* ||

³ || sequente *L M*: sequentem *G Flor. 1484 Ven. 1491* ||

⁴ || grata *L M G Ven. 1491* : om. *Flor. 1484* ||

⁵ || mentis *L M Flor. 1484 Ven. 1491* : om. *G* ||

solum desiderante. [41] Plurima uero de musica tractat atque gymnastica. Maximi enim momenti erant; omnes enim his incumbebant debentque incumbere. [42] Illa enim animum spiritumque, haec corpus animi gratia mirifice format atque componit. [43] Addit non ex corpore bono bonum animum, sed ex animo bono corpus fieri bonum. [44] Subiungit simplicem musicam animi uictumque simplicem corporis sanitati prodesse, multiplicem uero utrisque nocere, hominesque dum sobrii uiuerent, non indiguisse medicorum auxilio physicorum. [45] Damnat superstitiosas corporis observationes circa uictum atque medelas. Signumque praecipuum ciuitatis male institutae dicit esse si diligenti medicorum iudicumque indigeat opera. [46] Describit medici iudicisque officium et iudicem eligit ingenio bonum, prudentem senem, multos homines et bonos et malos expertum. [47] Asserit prauitatem quasi priuationem quandam, neque se, neque uirtutem cognoscere. Virtutem uero quasi habitum per se solam cognoscere se, per se quoque addito¹ rerum usu de uitiis iudicare. [48] Meminisse uero semper oportet, Platonem non solum hic sed etiam in *Legibus* et *Politico* et *Protagora* confirmare nihil magis necessarium esse omni quidem viro, praecipue uero ciuili atque philosophico quam copulam ex fortitudine pariter temperantiaque conflata ut per illam alta petantur, per hanc non spernantur humilia, et utrinque nihil unquam nimis, aut audeas, aut metuas. [49] Per illam rursus priuatas² publicasque propulses iniurias, per hanc abstineas ab iniuria. Per illam ad honesta uoceris per hanc cohibearis a turpibus. [50] Quo sit ut gymnasticam simul et musicam ad duo haec denique referat ut, per illam fortitudo non tam corporis quam animi per hanc temperantia comparetur. [51] Iubet autem ambo rite inuicem commisceri. Siquidem sola gymnastica parit ferocitatem, musica sola mollitiem, ambo uero fortitudinem atque temperantiam. [52] Ex eorum denique numero qui sic educati sunt eligit et custodes, id est magistratus, et defensores, id est milites. [53] Ad magistratum uero assumi uult senes prudentes, fortes, publici amatores boni atque in hoc ipso per experientiam comprobatos. [54] Probari item praecipit iuuenes in mediis uoluptatibus et doloribus quo discernatur utrum temperati fortesque sint, an contra atque utrum sententiam boni publici conseruandi propter fallacias aut minas, aut illecebras sint aliquando facile mutaturi.

¹ || addito *L M Flor. 1484 Ven. 1491*: audito *G* ||

² || priuatas *L G Flor. 1484 Ven 1491* : om. *M* ||

[55] Denique ingenia hominum metallis similia esse dicit et aptum quidem ad gubernandum auro, aptum uero ad militiam argento, ad opificium uero et agriculturam ferro et aeri.

[56] Iubet singula ingenia ad illa quibus apta sunt, conuerti, itaque gubernatorum filios interdum pro ingenio ad uiliora atque uicissim inferiorum filios ad munera nobiliora similiter. [57] Prohibet quoque milites proprium aliquid possidere, ne per auaritiam ex canibus conuertantur in lupos.

**ARGVMENTVM MARSILII FICINI IN LIBRVM QUARTVM
PLATONIS DE IVSTO SIVE DE REPVBLICA¹**

[1] Traditur in quatro libro modus possessionis et² ciuitatis ut neque diuites nimium ciues sint, neque pauperes. Putat enim tam ex nimia copia, quam inopia seditiones oriri, ciuitatemque dissipari. [2] Iudicat praeterea ciuitatem illam non esse unam sed plures in qua alii quidem pauperes sint, alii uero diuites, atque ut fieri solet, diuites contemnant pauperes, hi uero erga illos et inuidia afficiantur et odio.[3] Vnde sensim descendit ad mysterium suum ut omnia uidelicet sint communia, ne alii minus, alii uero plus habeant et inde inuidiae, mendacia, furta et hinc luxuria, superbia, pigritiaque nascantur. [4] Adde quod possessio rerum tam excedens, quam deficiens non solum moribus et concordiae, sed ingenio etiam et artibus obest.

[5] Docet non diuitiis sed uirtute seruari ciuitatem magnaque gerere. [6] Item quamlibet ciuitatis partem non ita disponendam esse ut in se ipsa quam optime habere se uideatur sed ut cunctis conferat, communique ciuitatis totius conducat bono. Alioquin neque ciuitatem ipsam, neque partes ulla posse consistere. [7] Addit praeterea ciuitatis augendae modum. Quatenus scilicet ciuitas una permaneat, at cum primum perdi unitas posse uidetur, non esse ulterius augendam.

[8] Praecipit ergo ut neque exigua, neque uasta sit ciuitas sed mediocris aequalisque et concors, quo eius unitas conseruetur. [9] Quoniam uero messem frustra sperat qui negligens fuit in seminando, iccirco totum studium circa pueritiam adolescentiamque adhibendum esse iudicat, quasi circa messis urbanae sementem adeo ut etiam uerborum, ludorum, gestuumque

¹ || argumentum Marsilii Ficini in librum quartum Platonis de iusto sive de republica *L* : argumentum Marsilii Ficini in librum quartum de iusto *M Flor. 1484 Ven. 1491* : argumentum Marsilii Ficini in librum quartum Platonis de republica *G* ||

² || et *L* : atque *M G Flor. 1484 Ven. 1491* ||

singulorum ratio diligens circa pueros adolescentesque habeatur. [10] Alioquin si negligatur haec aetas, non aliter circa leges quotidianas frustra laboratum iri, quam si quis pharmacis eum quotidie curare contenderit, qui nullum seruare uelit in uictu temperantiae modum. [11] Inter haec, considera ludos in studia sensim moresque conuerti.

[12] Item sicut homini et natura robusto et uictu prudenti atque temperato, nullis pene unquam opus est medicinis, ita ciuitati et optime ab initio constitutae et in ea forma perseueranti, neque multis ab initio legibus, neque quotidianis deinceps constitutionibus opus esse. Malas uero respublicas in quotidiana quidem per nouas leges curatione uersari, numquam uero bene ualere. [13] Quapropter in hac republica tanquam optima, Plato nullum circa leges adhibuit studium, sperans prudentes bonosque uiros leges esse uiuentes.

[14] De legibus uero sacris quid ? [15] Multo certe minus in his censuit laborandum. Nemo enim qua ratione colendus sit intelligit Deus¹ unquam, nisi prius intelligat Deum. [16] Diuinum uero solem nisi ipso diuino sole se monstrante, uidere non possumus. [17] Petendas ergo religionis leges ab Apolline, id est diuino lumine, iudicat, petendas², inquam, non lingua sed purgata mente atque serena. [18] Mitto quid hic de historia tangat oraculorum, haec enim notissima sunt.

[19] Allegorice uero significat Apollinem, id est diuinum lumen, sedere, id est firmiter adesse, mediae terrae, id est ubique rerum omnium penetralibus, in umbilico conquiescere, id est in mente a sensibus segregata atque instar figurae motionisque sphaericae in se reflexa. [20] Praeterea Apollinem omnibus esse patrium, id est praesentem et familiarem atque propitium, patrem quidem nascentibus, patriam denique reuertentibus.

[21] Constituta uero republica, deinceps quatuor in ea uirtutes agnoscit. Prudentiam in principibus, id est recte custodiendi consultandique scientiam.

[22] Fortitudinem in militibus, id est firmam sententiam in uitiiis tam illecebris, quam minis audendi pro patria in periculis, quatenus leges magistratusque praecipiant. [23] Temperantiam in principibus simul et

¹ || intellegit Deus *L M Ven. 1491* : Deus intelligit *G Flor. 1484* ||

² || petendas *M G Flor. 1484 Ven. 1491*: pentendas *L* ||

militibus atque artificibus, id est consensionem quandam, qua libenter cuncti conueniunt ut alii quidem imperent, alii pareant et inter eos qui parent alii quidem in bello, alii in opificio pareant, neque ob uoluptates ullas consensio talis impediatur, immo cupiditates inferiorum, superiorum imperio consilioque obtemperent. [24] Iustitiam quoque in omnibus, per quam suum quisque, id est ad quod et natura et studio est aptissimus, opus munusque exequitur¹ tam publice, quam privatim communis commodi gratia, neque quisquam sibi uendicat alienum.

[25] Quod autem temperantiam appellauit diapason harmoniam, intellige diapason consonantiam resultantem ex dupla tensionis, uelocitatis, uehementiae proportione ad id quod duplo remissius est tardiusque et lenius. [26] Ex qua quidem proportione dupla consurgit acutae, id est octauae uocis excessus ad grauem, nec immerito prima enim proportio dupla inter duo est et unum in qua quidem proportione binarius numerus dum superare uidetur unum recreat et geminat unum. [27] Binarius deinde dum mouetur ac reuoluitur in se ipsum. Octo producit numerum solidum. Bis enim duo bis, octo conficiunt. [28] Dicitur autem diapason, id est per omnia. Consonantia enim eiusmodi et omnes intra² se continet et replicatur in omnibus. [29] Nec ab re Plato inquit temperantiam quasi diapason extendi per summos ciues infimosque et medios. In octaua enim et grauis uox et acutissima est, sunt et mediae.

[30] Sed ut ad iustitiam redeamus, quemadmodum in diapason consonantia uox octaua cum graui adeo consonat ut quae uox gemina est, appareat una sic in bene composita ciuitate temperantiae grauitas cum iustitiae robore tam apte congruit ut duae hae uirtutes uix inuicem discernantur. [31] Et uide quam oportune ex diapason consonantia uocis octauae, Socrates se conferat ad iustitiam apud Pythagoricos octonario numero designatam. [32] Cum enim iustitia sit aequalis omnino pro cuiusque meritis distributio, ciuitatisque solidum fundamentum, iuste per octonarium describitur numerum. [33] Hic enim numerus et solidorum primus est, primusque omnium in numeros ita soluitur pariter pares, hoc est, in bis quaternos ut nihilominus in numeros aequae pariter pares diuisio quoque ipsa soluat, id est in bis binos, rursusque qua aequalitate resoluitur, eadem quoque contextitur. [34] Nam bis bini bis,

¹ || exequitur *L M Ven. 1491* : exsequitur *G Flor. 1484* ||

² || intra *M G Flor. 1484 Ven. 1491*: ita *L* ||

octonarium, ut dixi, constituunt aequalitatis iustae simulacrum. [35] Quapropter Orpheus ubicunque diuinam iustitiam obtestari¹ uolebat², per numina octo iurabat, ignem, aquam, terram, coelum, lunam, solem, phanetamque³ et noctem. [36] In Aegyptia quoque columna in signum iustitiae posita numina octo notabantur inscripta, quemadmodum testatur Euander, Saturnus, Rhea, Osiris, spiritus, caelum, terra, nox, dies. [37] Denique caelestis iustitiae ordinem sphaeris octo digestum esse omnis arbitratur antiquitas.

[38] Socrates post haec ostendit iniustitiam esse subitum ciuitatis exitium quando aliena singuli usurpantes omnia perturbant atque confundunt. Iustitiam uero ciuitatis ordinem esse atque salutem. [39] Proinde ex manifestiori hac ciuitatis iustitia, ad occultiores transit in animo, quasi latentem, diuiditque trifariam animi uires, in rationem loco principis et uim irascendi uice militum, naturamque concupiscendi opifici similem. [40] Probatque unam in nobis esse animam, cuius et in qua, hae tres sint uires, non loco intra se sed proprietate distinctae. Quod quidem et Peripateticos quosdam latratores refellit et cuilibet diligenter legenti potest fieri manifestum. [41] Hanc uero distinctionem adducit ut pateat quomodo inter se anima atque ciuitas et illius et huius iustitia sint per similes.

[42] Inquit ergo cum nequeat anima per eandem sui uim circa idem simul opposita facere, necesse est eam tres saltem uires habere. Quippe cum eodem in tempore per libidinem rapiatur ad uoluptatem et per rationem interim reuocetur. Item per libidinem retrahatur a proelio, per iracundiam prouocetur ad pugnam. [43] Ex quibus patet rationem esse a libidine differentem et ab eadem differre etiam irascendi uigorem. Differre quoque hunc a ratione patet. [44] Tum in pueris non dum utentibus ratione, iracundia tamen ualde seruentibus, tum in aliis multa per iram praeter rationis legem agentibus. [45] Propinquiorem uero irascendi uigorem rationi ex eo esse probat quod indignatio saepe rationi opitulatur contra libidinem.

[46] Concludit deinceps iustitiam una cum temperantia esse legitimam quandam consensionem tum in cuiuslibet animo trium, quas diximus,

¹ || obstetari *L G Ven.1491*: opstetari *M*: detestari *Flor. 1484* ||

² || uolebat *M G*: nolebat *L Flor. 1484 Ven.1491* ||

³ || phanetamque *G*: planetamque *L M Flor. 1484 Ven.1491* ||

partium, tum in ciuitate trium his partibus consimilium. [47] Consensionem, inquam, in gubernando, exequendo, obediendo atque in propriis muneribus peragendis et alienis non usurpandis, nec immerito. [48] Hic iustitiam temperantiae germanam, nominat harmoniam, ex acutis uocibus et grauibus mediisque constantem, uocibus, inquam, principes et quaestuarios mediosque horum milites referentibus.

[49] Deinde ut quaestioni iam diu adductae respondeat, quaerenti quidnam iustitia iniustitiaque in animo pariant, dicit uirtutem esse animi sanitatem pulchritudinemque et rubor; uitium uero morbum, turpitudinem, imbecillitatem.

[50] Siquidem uirtus cunctas animae partes ut statuit natura, disponit et seruat. Vitium uero contra naturae ordinem confundit atque perturbat. [51] Quoniam uero quando deprauata omnino corporis est natura, praestat mori, quam uiuere, etiam si externa nobis abunde suppeditentur, iccirco concludit illius uitam tanquam miseram esse fugiendam ab omnibus¹, in quo anima, per quam uiuimus, per uitium est deprauata.

[52] Postremo in ipso libri huius calce asserit eiusmodi² animam ciuitatemque, quam descripsit, optimam esse atque felicissimam. [53] Animam, inquam, ciuitatemque regiam, a regina uidelicet hominis ratione dispositam.

[54] Addit eiusmodi gubernationem tum regiam appellari quando inter multos bonos excellat quidam manifeste omnium praestantissimus, tum rempublicam optimatum quando plures pariter uideantur excellere, omnino uero eandem esse gubernationem existimandam.

[55] Annuit quoque se in sequenti libro quatuor reliquas tum animorum, tum rerumpublicarum affectiones ordine distincturum.

¹ || fugiendam ab omni L : ab omnibus fugiendam M G Flor 1484 Ven.1491 ||

² || eiusmodi L G Flor. 1484 Ven.1491: huiusmodi M ||

**ARGVMENTVM MARSILII FICINI IN LIBRVM QVINTVM DE
IVSTITIA SIVE DE REPUBLICA¹**

[1] Non sum nescius fore non nullos qui apologiam a nobis expectent qua quintum hunc librum communionem omnium in ciuitate ponentem, defendamus contra calumnias tum maledicorum, tum etiam ignorantium².
[2] Verum legant Platonem ipsum precor, legant diligenter ac sine inuidia iudicent, apologiam -scio quid loquor³- nullam desiderabunt.

[3] Plato igitur Phoebus, humani generis medicus, cum animaduerneret et singulos homines et familias et ciuitates semper et ubique grauiter aegrotare, neque ullis hactenus ciuilium medicorum medicamentis tot secula iam frustra curantium uel liberari morbo, uel saltem leuari paulum atque minimum conualescere tam prudenter, quam pie ad legem illam se se contulit praecipuam apud medicos, qua medicinae sanciant auctores, si quis medicamentis talibus puta frigidis, diu adhibitis, minime conualescat, esse tandem rite ad calida transeundum. [4] Cognoscens ergo genus humanum per leges distribuentes propria tot saeculis nihil proficere, immo uero in deterius quotidie labi, non iniuria ad amicitiae se transtulit leges, communia inter amicos omnia fore iubentes ut diuisione diuisionisque et miseriae sublata causa concordiam, unionem, felicitatem consequeremur⁴.

[5] Sed aliter rursus exordiamur. [6] Socrates in principio quarti disciplinam educandae iuuentutis cunctis legibus anteponens, raptim attigit, uideri optimam disciplinam fore, si uxorū, filiorū, rerū communio fiat. [7] At

¹ || argumentum Marsilii Ficini in librum quintum de iustitia sive de republica *L* : argumentum Marsilii Ficini in librum quintum de iustitia *M Flor. 1484 Ven. 1491*: — argumentum — Marsilii — *G in lac.* ||

² || ignorantium *M G Flor. 1484 Ven. 1491*: ignorantum *L* ||

³ || loquor *L* : loquar *M G Flor. 1484 Ven. 1491* ||

⁴ || consequeremur *M G Ven. 1491*: consequemur *L* : consequeretur *Flor. 1484* ||

quoniam res est et noua quam plurimis et plurimis inaudita, reuocatur ad eam statim in principio quinti declarandam apertius et firmitus comprobendam. [8] Iam uero et si a *Critia* et *Timeao* didiceris disciplinam similem extitisse quondam apud graecas aegyptiasque Athenas neque nimium admiraberis tanquam nouam, neque diffidenter audies, tanquam penitus arduam, neque inuitus admittes quasi non bonam. [9] Mitto quod multi tradunt apud Boemos Placam urbem aliquando similiter gubernatam. [10] Atqui Diodorus insulam in Oceano meridiem uersus describit in qua praeter cetera communes etiam sint uxores uirique philosophiae plurimum astrologiaeque studiosi. [11] Pomponius quoque Mela testis est, Garamantes in extremis Africae partibus communia habere in republica omnia. [12] Similem praeterea bonorum fuisse communionem inter philosophos, Brachmanas¹, Gymnosophistas, Essaeos, Pythagoricos et denique inter sanctos, quondam christianae reipublicae fundatores compertum habemus. [13] Videmus quoque saeculis nostris illos dumtaxat religiosos ad uirtutem felicitatemque accedere, inter quos nihil est proprium. [14] At enim si uxorum te communio turbat, primo quidem permitto², apud Platonem rite ex lege fieri, quod apud adulterinos sacerdotes in commune fit sacrilegio. [15] Deinde Platonem ipsum audito prius quam iudices altius in sua causa declamantem. [16] In sequentibus nota primo quidem socraticam prouidentiam, peius esse censentem in legibus constituendis errare, quam hominem interficere, eiusmodi namque error multos per multa saecula interficit animos simul et corpora. [17] Deinde modestiam difficilia diffidenter adgredientem et quasi inuitam atque compulsam. [18] Tertio pietatem diuinum auxilium pro suo more³ in rebus grauibus inuocantem ac ne in legibus erret condendis, ab Adrastia Dea petit opem cuius mentionem quoque fecit in *Phaedro*. [19] Adrastia haec apud priscos theologos est potentissima ineuitabilium regina legum, legum, inquam, tam Saturniarum ad mentes pertinentium, quam Iouialium pertinentium ad naturas. [20] Adrastiam dico diuinam prouidentiam quatenus nihil uel oculos eius subterfugere, uel manus potest⁴ effugere. [21] Nec ab re ubi optat firmissimas leges condere, quas neque obliuio delet,

¹ || brachmanas *M G Flor. 1484 Ven. 1491* : bragmanas *L* ||

² || permittito *L Ven. 1491*: permitto *M G Flor. 1484* ||

³ || more *L M Ven. 1491*: amore *G Flor. 1484* ||

⁴ || potest *L M Flor. 1484 Ven. 1491* : possit *G* ||

neque defraudet astutia, neque uiolentia frangat et omnino nullus deuitet, Adrastiam obsecrat ineuitabilia sancientem quae nullus queat effugere.

[22] Deinceps paulatim ad communem progreditur disciplinam, a uirorum uidelicet institutione, ad institutionem similiter mulierum, mandans omnia priuata publicaue tum pacis, tum belli studia, mulieribus cum uiris communia fieri, ne mancum sit genus humanum, eo tamen pacto ut in singulis grauiora uiris, leuiores mulieribus committantur. [23] Similiter et alibi docet brachia quoque sic assuefacienda ut singuli utrinque sint dexteri quos nominat amphidexteros. Ostendit autem id fore utile atque possibile et quo pacto fieri debeat.

[24] Deinde aliam adducit communionem, uidelicet uxorum atque filiorum. [25] Et ibi aduerte quanta ordinis prouidentia constituat magistratus praesides nuptiarum et sacra et tempora et aetates, cauens ne quid intemperate fiat, uel inutile ciuitati. [26] Ac post generationem quam diligenter de natis cogitet nutriendis ita tamen ut neque uir, neque mulier proprium agnoscat filium, neque filius proprios genitores. Neque alios alii sed seniores opinari cogantur, omnes pene iuniores esse filios uel nepotes, iuniores uicissim suspicari omnes seniores esse progenitores, aequalesque similiter esse fratres. [27] Inter haec ubi nutritionem eius spernit, qui uel praeter legem uel ex inutili natus fuerit, uel inutilis intellege non esse perdendum sed in loco occultiori, uel in suburbiis uilius nutriendum, extra exactissimam regulam illam qua nutriuntur hi qui assumendi ad custodiam iudicantur. [28] Illum uero inferiori alendum regula ad minutiora urbis uel agri ministeria suo tempore transmittendum, uel forte ad urbes alias transferendum statim natum. [29] Mox agnosce communis caritatis inuentum ubi sic disponit singula ut singuli eadem uel re, uel persona oculis demonstrata aequae iudicent dicantque hoc est meum. [30] Cumque sua cuique carissima sint, singuli cuncta curabunt, praecipue cum ad eiusmodi curam legibus quoque magistratibusque adducantur. [31] Hinc ergo incuria et negligentia nostra¹ qualis in omnibus est circa plurima, quasi a nobis sint aliena, tolletur. [32] Tolletur et quotidiana fallacia, qua iudicium nostrum in eo colendo, quod proprium esse censemus, stulte decipitur. [33] Tolletur denique extrema perturbatio, sollicitudo, miseria quae ex insano propriorum

¹ || nostra *M G Flor. 1484 Ven. 1491: om. L* ||

amore nos angit. [34] Mitto quod adempta discordiae causa et communis erit et integra caritas. [35] Proinde attende quam diligentes, quam iustas, quam mites statuatur belli leges quae praemia uictores maneant : diuinitas scilicet quaedam. Transferri enim hos, inquit, in beatos daemones hominum curatores et quasi deo caros rite colendos. [36] Quod uero de puerorum osculis dicitur, iocosum quidam est Glauconis et leuandi taedii gratia dictum. Adde et triumphale quiddam atque festiuum.

[37] Restabat probandum communionem hanc fieri posse postquam fore optimam fuerat affirmatum. [38] Primo igitur etiam si nequeat fieri, ostendit se non frustra hanc in medium adduxisse, uidelicet tanquam exemplar in formandis ciuitatibus pro uiribus imitandum.

[39] Deinde demonstrat tunc demum posse fieri quando philosophi gubernabunt neque prius requiem ullam fore malorum. [40] Quamobrem ad formandos philosophos tanquam futuros ciuitatis gubernatores oportune descendit, docens quale sit philosophi ciuilis ingenium, qualis affectus atque disciplina.

[41] Principio quantum plebei circa percipienda sensibilia haec inferiora auidi curiosique sunt, tantum ingenium philosophicum ad inueniendas ideales horum omnium rationes, auidum et propensum est, et sagax ipsius ueri uenator. [42] Quoniam uero uerae quidem res ideae sunt, naturales autem formae sunt et imagines idearum¹, non iniuria plebeos, inquit, somnare putantes quae imagines sunt, esse res ueras. [43] Philosophum² uero solum inter alios uigilare. [44] Et quoniam inter ens atque non ens medium ponit, memento quinque gradibus omnia cogitari. [45] Et non ens quidem purum dici quicquid fingitur infra materiam. [46] Ens uero purum, puram mentem ideamque existere. [47] Animam caelumque ens dici simul, atque non ens, uidelicet propter motum, magis tamen esse, quam non esse. [48] Materiam contra magis quodammodo non esse quam esse. Sed qua natura composita sunt sub luna, esse pariter atque non esse. [49] Circa ea quae uere sunt, cognitio ipsa uersatur, circa ea quae uere non sunt, ignorantia³, circa ea quae pariter et sunt, et non sunt, se reuoluit opinio. [50]

¹ || idearum *L G Flor. 1484 Ven. 1491 : om. M* ||

² || philosophum *M G Ven. 1491 : philosophicum L Flor. 1484* ||

³ || circa ea quae uere non sunt ignorantia *M G Flor. 1484 : om. L Ven. 1491* ||

Ignorantiam quidem et opinionem, tum plebeis tribuit, tum sophistis. [51] Cognitionem uero, id est scientiam dumtaxat philosophis. [52] Quod autem scientiam opinionemque potentiam quandam nominat, intellige potentiam non informem, sed partim naturali forma, partim habitu praeditam.

[53] Praeterea ubi de ideis agit, ad quas philosophi refertur scientia, more suo inquit bonum, pulchrum, iustum. [54] Ternarius hic numerus modis tribus exponitur. [55] Primo bonum sit Deus : pulchrum mens angelica multiformis ; iustum caelestis anima mundana iuste distribuens. [56] Secundo bonum forma ipsa actusque diuinae naturae : pulchrum eiusdem intellegentia ; iustum uoluntas eiusdem. [57] Tertio bonum inter ideas est exemplar formae, actusque cuiusque atque naturae : pulchrum, exemplar ordinis, qui ex qualibet forma in se ipsa resultat ; iustum, exemplar ordinis, qui a qualibet forma atque re, refertur ad alias. [58] Quando uero ipsi bono subdit malum, pulchro turpe, iusto iniustum, caue tria haec opposite colloces in ideis. [59] Pone uero haec, tum in ipsa informitate et deformitate materiae, quam in libro de *Scientia* uocat exemplar diuinitatis expers et in *Politico* dissimilitudinis locum, tum etiam in anima iam deprauata et ad materiam omnino conuersam.

[60] Denique quod eunuchi enigma puerile tangit, est eiusmodi : homo non homo, uidens non uidens, percussit non percussit, lapide non lapide, auem non auem, super arbore non¹ super² arbore, id est eunuchus luscus percussit pumice alam uespertilionis super sambuco. [61] Sed id ridebis scio quod et ridiculi gratia est appositum.

¹ || non *L G Flor. 1484* : om. *M Ven. 1491* ||

² || super *L M Flor. 1484 Ven. 1491* : om. *G* ||

**ARGUMENTVM MARSILII FICINI IN LIBRVM SEXTUM
PLATONIS DE IVSTO SIVE DE REPVBLICA¹**

[1]² Cum leges omnes uel optimae absque probatissimis magistratibus mortuae sint, magistratus autem optimi, uel absque legibus scriptis, ipsi sint uiuae leges, merito Plato noster, quemadmodum alias exposuimus, in excellenti republica non in condendis legibus sed in formandis magistratibus omni diligentia elaborat, atque id quidem non solum a tenera aetate, uerum etiam ab ipso fetu studiose contendit, quo ex electis seminibus continuaque cultura ad optimam frugem perueniat.

[2] Quoniam uero hos appellat custodes, custodum autem maxime proprium est prospicere atque circumspicere, iccirco ingenium praecipue philosophicum, omnium sine controuersia perspicassimum eligit ad humanum gregem custodiendum. Quippe cum soli huius oculo pateat boni ipsius iustitiaeque exemplar, ad cuius imaginem bene, iuste, beate pingenda sit ciuitas. [3] Praeterea pertinet ad custodem, esse ueridicum, liberalem, temperatum, fortem, iustum, magnanimum, mansuetum. Eadem quoque probabit propria esse philosophi ut denique concludatur custodiendi officium prae ceteris philosopho committendum. [4] Quamobrem eiusmodi esse naturam philosophi primo probabit.

[5] Deinde quia generosa natura absque recta cultura et semper inutilis sit et saepissime noxia, tradet excolendi huius ingenii disciplinam. [6] Interea uero de spurio et adulterino tractat philosopho legitimum³ philosophum simulante. Item de abusu quodam philosophandi. [7] Rursus de

¹ || argumentum Marsilii Ficini in librum sextum Platonis de iusto sive de republica *L*: argumentum Marsilii in librum sextum de iusto *M Flo. 1484*: argumentum Marsilii Ficini in librum sextum de iusto *G Ven. 1491* ||

² || *hinc manus altera incipit in G* ||

³ || legitimum *L M Flor 1484 Ven. 1491*: legitimum *G* ||

philosophandi forma ad illum prae ceteris pertinente qui rempublicam sit quandoque rectorus.

[8] Docet autem philosophi maxime proprium esse, perpetuum ueritatis ipsius, circa res aeternas, amorem. Ideoque et amorem temporalium et mendacium a philosopho maxime omnium alienum. [9] Ostendit praeterea philosophi mentem in ipsa ueritatis indagazione seiungi a corpore atque ex quadam sui cognatione diuinae menti coniungi, ac per insitas sibi ab initio formulas idearum, ideas ipsas attingere, ab eisque ipso contactu lumen excutere, quo mox facta foecundior concipiat, immo facta ualidior pariat ueritatem, id est per ipsas suas conceptiones ideis undique congruat. [10] Tu uero hic aduerte intellegendi actum, quemadmodum et in *Symposio*, generationem partumque uocari. [11] Quod quidem cum christiana consentit theologia, ostenditque non imaginariam tantum, uerum etiam naturalem quandam inesse menti formam atque ueritatem.

[12] Proinde ingenium eiusmodi et raro ad modum et in paucis nasci putat et tunc quidem multis tum conditionibus indigere, tum obstaculis impediri. [13] Praecipue uero deprauari sermone et opinione uulgi, multoque magis uulgi eiusdem opera rursus a uulgaribus praeceptoribus, qui et ipsi uitam orationemque suam uulgo quasi adultores accommodant similemque tradunt auditoribus¹ disciplinam. [14] Et uide quam congrue Plato uulgi uasto comparat bruto. Item ciuitates omnes nauibus casu quodam rectis a nautis gubernandi prorsus ignaris uirumque peritia gubernatoria praeditum deridentibus. [15] Nota optima quaeque siue naturae siue fortunae munera, si uel negligenter culta fuerint in mala, uel male culta in pessima tandem euadere. [16] Praeterea quod interdum, quamuis admodum raro, aliquis in ciuitate male disposita, quales esse omnes iudicat, uir magnus probatissimusque appareat id non arti, non naturae sed diuinitati dumtaxat attribui.

[17] Vbi uero de Momo reprehensionis deo mentionem facit, intellege Momum esse diuinam curam prospicientem quid reprehendi potuisset in singulis si aliter quam sunt facta fuissent, ideoque ita singula disponentem ut iure reprehendi non possint.

¹ || auditoribus *M G Flor. 1484 Ven. 1491* : adulatoribus *L* ||

[18] Assignat proinde causas quibus ortae in philosophos sint calumniae, quasi uel mali sint, uel inutiles reipublicae. [19] Primo quidem multi quotidie ad philosophiae studium ineptissimi tam prauo ingenio, quam prauo iudicio, non parua tamen ambitione, uel auaritia philosophiam inuadunt ac prehensant ex eiusque commercio opiniones procreant adulterinas atque deridendas. Malis praeterea moribus facultatem dedecorant philosophicam. [20] Deinde si qui ad id studium nati sunt, uel statim educatione consuetudineque improba deprauantur, uel si¹ moribus integris perseuerant, non tamen conuenientibus, disciplinarum gradibus instruuntur, uel instructi quidem ad rempublicam non admittuntur, uel ipsi potius² publicis se fluctibus immergere nolunt, certa timentes pericula desperantesque se posse inter homines passim corruptos sanis consiliis ciuitati prodesse. [21] Inter haec, animaduerte actiuae uitae³ procellas, contemplatiuae tranquillitatem, excelsam philosophi mentem mortalium contemptum, studium diuinorum, formulam quandam pro aetatis gradibus doctrinarum. [22] Omnino autem simili ratione erudit philosophum atque ciuem, neque id quidem iniuria. Asserit enim in *Politico* et *Sophista*, eundem esse uirum regium et ciuilem atque philosophum⁴. [23] Oportere uero probat in hoc concurrere duo quaedam genera rarissime in hominibus concurrentia. Naturam uidelicet ingenio acutam, contemplationi aptam, ueritatis auiditate flagrantem, una cum natura graui, ad agendum strenua, boni publici prouida. [24] Ingenium eiusmodi per omnes disciplinarum gradus perducit ut patebit in septimo. Iubet quoque exerceri ciuilibus actionibus atque inter uoluptates, dolores, labores, pericula, uelut aurum igne diligenter examinari atque probari, prius quam ciuitatis gubernacula sibi credantur.

[25] In primis autem ipsius boni scientiam omnium praestantissimam huic iudicat necessariam, affirmans quemadmodum res omnes absque boni possessione inutiliter possidentur, sic rerum quoque omnium artiumque cognitionem absque ipsius boni intelligentia esse prorsus inutilem, neque posse ciuem, uel priuata, uel publica ad bonum rite dirigere, nisi quid bonum

¹ || si *L M Flor. 1484 Ven. 1491: om. G* ||

² || uel ipsi potius *L M Flor. 1484 Ven. 1491: uel potius ipsi G* ||

³ || uitae *L M Ven. 1491: om. G Flor. 1484* ||

⁴ || et ciuilem atque philosophum *L M Flor. 1484 Ven. 1491: atque ciuilem et philosophum G* ||

sit, ratione¹ cognouerit. [26] Et si diuini huius boni scientia uideri Aristotelico potest superflua ad rempublicam humanis, moribus gubernandam, necessaria tamen est ad hanc ipsam gubernationem, per quam Plato in superioribus inquit, conandum esse, ciues Deo similes amicosque reddere. Subiunxit praeterea gubernatorem circa singula bona ad bonum ipsum disponenda et caecutire et casu quodam ferri, nisi primam ipsam boni perspexerit formam, omnium exemplar causamque bonorum.

[27] Vt autem animaduertas Aristotelem in *Ethicis* circa ideam boni aduersus Platonem ludere, lege Platonis uerba diligentissime ac plane perspicias ideam boni non esse speciem hanc aut illam, hic aut ibi, sed ipsam eminentissimae diuinitatis foecunditatem, per omnia se se potenter, suauiter, salubriter propagantem. Cuius imaginem quandam in mundo uisibili solem uult esse uisibilem, uires suas similiter per omnia diffundentem. [28] Verum ante hunc quem uidemus solem, Plato alterum in mundo cogitat inuisibili, imaginem dei patris primam, uerumque filium. Ideo filios dixit boni ut super uisibilem hunc imaginariumque filium posses inuisibilem et archetypum contemplari. [29] De hoc patre atque filio in *Epistola ad Hermiam* legimus : de hoc Platonius Philon in libro *De causis*, inquit: conandum est in primis ad ipsum ens, id est de quo dicitur, ego sum qui sum, ascendere. Aut saltem ad ipsius imaginem, sacratissimamque rationem, uerbumque primogenitum. [30] Per eiusmodi rationem atque uerbum fieri omnia secundum Heraclitum et Platonem Amelius Platonius asserit, utiturque testimonio Ioannis euangelistae. [31] Idem in *Epinomide*, testatur et Plato et quamuis Platoniorum non nulli Dei patris filium Deum per substantiam a patre, Arianorum more distinguant, praesertim Iulianus in libro *De sole*, Iuliani tamen praeceptor Iamblicus Aegyptiorum² adducit mysteria in quibus patris et filii diuersa quidem ratio sed eadem uidetur esse substantia. [32] Sed audi mysterium : primus Deus et unus primi pater est Dei quem gignit in solitaria sui ipsius permanens unitate. Est autem exemplar filii qui nominat suimet filius, sui pater atque uni pater, Deus uere bonus. Ille enim fons est idearum, a quo utique³ uno, Deus per se sufficiens se ipsum explicauit in lucem.

¹ || nisi quid bonum sit ratione *L M Ven. 1491* : nisi quid id ipsum bonum ratione *G Flor. 1484* ||

² || Aegyptiorum *L M Flor. 1484* : Egiptiorum *G Ven. 1491* ||

³ || a quo utique *L M Flor. 1484 Ven. 1491* : a quo quo utique *G* ||

Propterea sufficiens per se nominatur sui que pater. Est enim hic principium, Deus deorum, unus ex uno, super essentiam omnem, principium essentiae. [33] Mysterium hoc Iamblicus testatur esse Mercurii.

[34] Quemadmodum uero ipsum bonum sit super uoluptatem et mores et sapientiam Plato hic significat breuiter. Super uoluptatem quidem, quia si uoluptas ipsa bonum ipsum esset, nulla uoluptas mala esset et noxia. Item super mores, quoniam multi satis circa mores habere se putant si mores honestos uideant habere. Quod autem iudicant uerum esse bonum, non opinione quaerunt, sed re ipsa prorsus habere. [35] Praeterea super scientiam, quia neque quolibet modo, neque quaelibet scire praecipue optas sed bene potius atque bona. Alioquin scientiam, aut respuis, aut negligis. [36] Neque dicas ipsum bonum esse boni scientiam, ne per idem stulte definias idem. [37] Rursus super intellectum, hic enim assidue bonum quaerit. Ipsum uero bonum non quaerit bonum. [38] Adde et super ueritatem. Quod enim magis iudicas bonum, magis et eligis. [39] Morbum uero damnumque minus uerum eligis potius quam magis uerum. Denique super ens : nam ut bene sis, esse desideras. Sed et de his et quemadmodum boni ipsius lumine omnia uera intellectus intellegat, in *Theologia* latius disputamus.

[40] Sequitur distinctio rerum in genera duo, uisibile et inuisibile, et utriusque in duo scilicet antecedens atque sequens; similisque perceptionis¹ humanae distinctio in quibus Brentinum sequitur et Architam, sed elegantius simul et latius explicat.

¹ || perceptionis *L M Flor. 1484 Ven. 1491* : preptionis *G* ||

**ARGUMENTVM MARSILII FICINI IN LIBRVM SEPTIMUM DE
IVSTO SIVE DE RE PVBLICA¹**

[1] Sapientes diuino ingenio praediti omne mentis studium a terrenis ad caelestia a mobilibus ad immobilia ab his quae sentiuntur ad illa quae superant sensum pro uiribus conuerterunt². Considerantesque mundi machinam et unam esse et mirabiliter ordinatam, neque tamen ex se ipsa posse consistere, cum ex diuersis componatur atque mutetur, merito cognouerunt ab alio dependere, ab alio, inquam, uno atque sapientissimo, qui et unum conficiat opus ex multis et id unum ubique ordinet sapienter. Regat praeterea et potenter, [2] opus uidelicet ingens atque multiplex, motu quidem perpetuo atque rapidissimo, non tamen ab errante reuolutum. [3] Ducat quoque benignissime³ singula ad bonum mirifica tum commoditate, tum facilitate currentia. [4] Quamobrem communi quadam conceptione Deum esse pariter consenserunt, unum uniuersi regem potentem et sapientem atque clementem, quem et terreni reges rerumque publicarum gubernatores pro uiribus debeant imitari. [5] Post communem hanc de Deo conceptionem gemina rursus via ad Deum ceperunt planius atque proprius proficisci : per alteram quidem negando per alteram referendo. [6] Nam illa quid ipsum bonum, id est quid Deus non sit argumentantes, probauerunt neque esse quicque ex his, quae capiuntur sensibus, neque ex his quae mente comprehenduntur. In hac autem et creaturas ad creatorem et uicissim creatorem referentes ad creaturas, excogitauerunt, qua ratione et creator

¹ || argumentum Marsilii Ficini in librum septimum de iusto sive de re publica L : argumentum Marsilii ficini in septimum librum de iusto *M G Flor. 1484 Ven. 1491* ||

² || conuerterunt *M G Flor. 1484 Ven. 1491*: conuertunt L ||

³ || benignissime *L M Flor. 1484 Ven. 1491* : benignisse G ||

singula faciat atque perficiat et creaturae ad ipsum sese uel habeant, uel imitari, uel consequi possint.

[7] Hactenus procedere philosophantis ingenium Plato noster et in *Parmenide* monstrat, et in libro superiore confirmat. [8] Quod Dionysius quoque Areopagita maxime comprobat. Procedere, inquam, hucusque tum radio quodam ab initio menti semel infuso, tum accedente lumine diuinitus mentes assidue collustrante. [9] At uero quid ipsum in se bonum sit, id est diuina substantia, quemadmodum et in *Parmenide* et hic ostendit, nemo per eiusmodi uias assequi potest, solum uero per has illuc denique peruenire, ubi diuinum bonum ob solam benignitatem suam amatorem suum propius accedentem et propria luce format et calore fouet et potestate transformat mentem tunc demum cognoscentem Deum cum ipsa iam facta sit deus. [10] Quod quidem in *Epistolis*¹ quoque² significat.

[11] Postquam uero Deum philosophus³ contemplatus fuerit caelestia gubernantem, tunc solum et solus poterit terrena diuinitus gubernare. Qua quidem in re Plato Minoem laudat ab Ioue prius contemplando petentem leges, quam ad homines promulgaret. [12] Mitto⁴ quantum multi laudent⁵ Scipionem, quod Ioue magistro ad rempublicam accedebat. [13] Quid de Numa Pompilio dicam, ciuitatem religiosis legibus gubernantem. [14] Nonne et mosaicae leges, quibus Dei populus diuine gubernaretur, Deo ipso docente, ad homines peruenerunt? [15] Hinc Aristoxenus narrat philosophorum Indorum mysteria, quibus continetur, absque diuina regula, et hac quidem a Deo demonstrata non posse quicquam uel priuatim, uel publice recte feliciterque unquam administrari. [16] Quoniam uero idem Aegyptii compertum habebant, solis philosophis et his quidem absolutis atque insuper sacris regni gubernacula concedebant. [17] Atque usque adeo putabant nihil absque diuino auxilio posse feliciter agi, ut omnia publica a sacris uotisque auspicarentur. [18] Nihil rursus absque diuina quadam inspiratione intellegi posse adeo asserebant, quemadmodum refert

¹ || epistolis *L M Flor 1484 Ven. 1491* : epistola *G* ||

² || quoque *L M Flor 1484 Ven. 1491* : om. *G* ||

³ || deum philosophus *M Flor. 1484 Ven. 1491* : deus philosophus *L* : philosophus deum *G* ||

⁴ || mitto *L M G Ven. 1491* : dicto *Flor. 1484* ||

⁵ || laudent *L M Flor. 1484 Ven. 1491* : laudant *G* ||

Iamblichus, ut omnes apud illos philosophantium libri Mercurii Dei nomini sint ascripti, quasi non hominum sint inuenta sed dei. [19] Quod *Timaeus* quoque significat, dicens philosophiam donum esse diuinum. Ciuilem quoque peritiam esse diuinum munus in *Protagora* et *Politico* docet. [20] Atque ut ad hunc septimum redeamus, non admittit quemquam ad hanc suam Rempublicam gubernandam, nisi quem constiterit diuina quadam tam indole, quam educatione utrumque donum diuinitus accepisse; quem solum ubique legitimum ciuem philosophumque appellat.

[21] Sed cur¹ diuino ad id munere opus esse dicit? [22] Mitto nunc alias rationes: quia uidelicet cum difficillimum cuique sit se ipsum feliciter gubernare, certe impossibile est ciuitatem ex tam multis diuersisque compositam, cui et quotidie innumerabiles incertique imminent casus, beate unquam absque Deo beatitudinis auctore componere. [23] Hinc factum est, ut quaelibet ciuitates proprium quoddam numen agnouerint, quasi patronum, huius uero numinis uicarium et interpretem esse Plato uult ciuitatis gubernatorem, qui instar numinis et diuina contempletur et humanis inde prouideat. [24] Quamobrem malos homines, quasi diuini muneris omnino expertes a republica procul expellit. Solos autem accipit bonos, neque tamen omnes nam ignaros theologiae appellat caecos atque somniantes, utpote qui rerum imagines pro rebus accipiant: stultum uero censet ciuitatis custodiam caecis somniantibusque commendare. [25] At uero theologos qui nullum adhuc humanarum rerum usum teneant, non prius ad publicas res gerendas admittit, quam priuatis leuioribusque tractandis assuefecerint. [26] Concludit interea nulli magistratum esse dandum, nisi cuius uita sit melior magistratu, ipsumque magistratum neque petat, neque etiam appetat.

[27] Tu uero ubi Plato in erudiendo ciuili philosopho, cui imaginem praeponit speluncae et uinculorum et luminis cuiusdam umbrarumque et aquae speluncam intellege hunc, quem uidemus mundum, si ad mundum inuisibilem comparetur. Vinculum uero corpus humanum, siue potius perturbationem animum corpori alligantem. Umbras autem res omnes, quae sensus mouent. Sunt enim hae uerarum rerum, id est idearum umbrae. [28] Quod autem dicit animum non absque offensione repente tum ab inuisibili mundo descendere ad uisibilem, tum uicissim ascendere, duobus more

¹ || cur *L M G Ven. 1491* : cum *Flor. 1484* ||

platonico modis potes accipere, tum in hac uita, quando uidelicet absque medio ab hoc humanorum studio ad ipsum supremum diuinorum studium atque contra transitur, tum inter hanc uitam atque alteram. Quando scilicet anima uel impura a corporis tenebris ad diuinum migrat lumen, sub quo caligat prorsus et cruciatur : uel a diuino lumine in corpus elementale descendens diu atque caecutit turbatur.

[29] Memento uero luminis proprium esse omnia facere atque demonstrare, id que est triplex, diuinum, intellectuale, uisibile. Diuinum appellari solis utriusque solem. Intellectuale solem angelicum nominari, solis mundani solem. Visibile denique lumen esse caelestem solem eiusque fulgorem. [30] Quemadmodum uero fulgor a caelesti sole per omnia se diffundens est imago actusque solis : ita et lux, quae in est soli, imago est actusque mentis angelicae. Lumen deinde in angelo diuini luminis actus est et imago. Et quemadmodum uisibile lumen in natura perspicua duntaxat recipitur, sic inuisibile in perspicaci natura. [31] Tres eiusmodi soles Iulianus platonius in libro *De Sole* describens, addit ex phaenicum theologia, uisibile lumen esse diuinae angelicaeque intellegentiae, actum quendam perennem per solarem fenestram ad oculos emicantem atque inde per materias passim perspicuas, quasi conuenientes sibi diffusum. [32] Ceterum ne diffidas lumen hoc apprens esse luminis non apparentis imaginem, scito id lumen non esse corpus. Corpora, enim absque offensione infectioneque penetrat. [33] Item non fieri propriam compositi corporis qualitatem. Alioquin et propriam requireret qualitatem elementorum calidam, siue frigidam in eo praecedentem, quod ipsum sit suscepturum et recedente sole ad tempus in perspicuo remaneret. Item dimensionem propriae non astringi. Non enim tempore peruenit uel partem nunc illuminat et post partem. [34] Adde quod amplum absque sui dissipatione implet : uicissimque in augustum sine uel sui, uel uasis confrictione¹ momento se colligit. [35] Neque proprie corporeum est sed inter incorporea et corporea medium et profecto propria caeli qualitas cuius natura incorporeis est quam proxima. [36] Communicatur quoque elementis duntaxat perspicuis, in hac ipsa perspicuitate caelo similibus : perspicuis, inquam, primo lumen, deinde calor. Opacis autem calor primo, lumen uero non prius quam per calorem ad

¹ Cf. F. Gaffiot, *Dictionnaire Latin Français*, Paris, 1934, p. 389, 2^e colonne, qui indique que *confrictione* est une mauvaise leçon et qu'il s'agit plutôt de *conflictione* ce qui signifie : « action de heurter ; entrer en choc ».

naturam perspicuam redigantur. [37] Corporibus autem¹ opacis, in quibus natura terrea dominatur, non infunditur. Non quia penetrare non possit, quandoquidem et crystallum penetrat opacis multis solidius, sed quia natura terrea a natura caelesti alienissima, caelesti qualitatis capax esse non potest. [38] Communicat tamen opacis calorem, ut dixi, non tam proprium caelo quam lumen. Caelum enim quia lucet, ideo calet. [39] Quod autem lumen a caelo in perspicua nostra diffusum, solis imago rursus debeat appellari, hinc apparet, quod ipsum est imaginum omnium communis propriaque origo. [40] Imagines enim rerum sub ipsius fulgore resultant ipsumque est imago tam potens, ut appareat non solum quando a speculari corpore resilit, sed etiam quando a sole prosilit. Quod ceteris imaginibus minime conuenit, omnes tamen incorporeae sunt; siquidem per totum momento se fundunt, eodemque in puncto absque mutua confusione sunt multae. [41] Incorporeum ergo est et lumen, cuius id uirtute perficitur. [42] Proinde memento solis radium secum ferre actum lucis uimque caloris. Ac per lucem quidem referre diuinae et angelicae intellegentiae claritatem. Per calorem uero utriusque uoluntatis caritatisque affectum. [43] Cum uero superi, quemadmodum et artifices opera per uoluntatem potius quam per intellegentiam agant, merito uisibilis hic radius ex inuisibili illorum radio profluens, per calorem agit singula, quae gignuntur, potius quam per lucem. Immo uero per lucem agit, sed rerum imagines spirituales, per calorem uero corporeas qualitates. Calorque hic ita dependet a luce, quemadmodum in diuinis per intellectum idealiter representantur² omnia, per affectum inde surgentem omnia generantur. [44] Nos uero hinc admoniti, si natura terrea lumen caeleste non recipit, terrenos a nobis affectus longius expellamus, ut diuino lumine impleamur. [45] Ac si ultimum corpus non accipit primi lumen, nisi caleat inde prius simileque reddatur, [46] eia nos quoque mentium ultimi flagremus prius amore primae, ut amore purgati factique similes luceamus deinde diuinitus, ac pleno iam lumine gaudeamus.

[47] Sed reliqua iam huius septimi perstringamus. [48] Quoniam igitur triplex lumen est, ut diximus, uisibile scilicet et intellectuale super uisum et diuinum super intellectum. Ideo Plato in tribus gradibus mentionem hic facit de lumine, scilicet in cauerna, in nocte, in die, tria uidelicet lumina illa

¹ || autem *L M Flor. 1484 Ven. 1491* : uero *G* ||

² || representantur *L G Flor. 1484 Ven. 1491* : representat *M* ||

significans. [49] Ter quoque mentione facit de aqua, in cauerna, in nocte, in die. Sicut enim lumen et facit et demonstrat omnia, sic aqua lauat omnia atque repraesentat, per primum quidem significat mores, per secundum uero contemplationem et utrumque tribus gradibus peragit. Nempe per moralem ter lauat et purgat: primo quidem amputando secundos motus per uirtutes ciuiles, deinde eosdem per uirtutes purgatorias extirpando, tertio per uirtutes animi iam purgati motus primos absolutissime moderando, [50] unde iam ad exemplares, quae in Deo sunt, uirtutes perueniatur praesertim per contemplationem, [51] cuius quidem tres sunt gradus, quos refert aqua ter nominata, [52] quatenus ipsa imagines repraesentando, refert intellegentiam diuina si quidem in tribus, ut ita dixerim, aquis repraesentari uidentur : primo quidem licet confusius in rationibus physicis, secundo distinctius in mathematicis, tertio clarissime in metaphysicis penitus absolutis.

[53] Formas quidem physicas Plato omnino materiales appellat, quia et communi et propria materia indigent et absque illa cogitari non possunt. Mathematicas uero formas non adeo materiales, quia et propria non egent materia, sed aut communi tantum, ut dimensiones, aut nulla, ut¹ numeri atque haec sine materia licet excogitare. [54] Diuinas denique formas omnino immateriales² existimat, resque ueras quarum imagines quidem sint mathematicae formae umbrae uero res naturales, [55] mysterium uero hoc est Pythagoricum. [56] Cum ergo animaduerneret Thaletem, Democritum, Anaxagoram, tam negligentes in rebus diuinis fuisse³ quam diligentes in naturalibus Pherecidem contra et Pythagoram Pythagoreosque omnes mathematicorum principes, pariter summos extitisse theologos moribusque diuinos, merito partim ratione, partim experientia⁴ conclusit curiosum naturalium studium animam saepissime a diuinis auertere. Quam et Salomon propterea occupationem pessimam indicauit⁵ et miseros qui nimium occuparentur in ea. [57] Eosdem in *Phaedone* Socrates detestatur, eos inquam, qui naturalium effectuum causas, dumtaxat ad qualitates quasdam

¹ || ut *L M* : aut *G Flor. 1484 Ven. 1491* ||

² || immateriales *M G Flor. 1484 Ven. 1491* : in materiales *L* ||

³ || fuisse *M* : inisse *Flor. 1484* : iuisse *L G Flor. 1484 Ven. 1491* ||

⁴ || experientia *L M Flor. 1484 Ven. 1491* : experientia *G* ||

⁵ || indicavit *L G Ven. 1491* : om. *M* : uindicauit *Flor. 1484* ||

elementales curiosius referentes, in eiusmodi principio et fine quiescunt, neque summum universi principium finemque perquirunt.

[58] Quamobrem septimus hic liber, ubi animam ad summum bonum solemque, id est Deum, ideasque diuinas quasi stellas conuenientibus perducit gradibus, nullam in ipso ascensu naturalis peritiae efficit mentionem. Sed mathematicos quosdam gradus ad diuina commodius perducentes adducit in medium, inter quos duo sunt puri. Arithmetica enim circa puros uersatur numeros et geometria circa puras dimensiones. [59] Tres uero gradus sunt mixti¹, nam musica numeris addit uoces motusque ad auditum praecipue pertinentes. Stereometria uero dimensionibus addit pondera. Astronomia numeris dimensionibusque caelestes sphaeras motusque metitur. [60] Vtitur autem Plato naturali peritia, in descensu potius, quam ascensu, quemadmodum in *Timaeo* et *Philebo* atque *Parmenide* et alibi saepe docet. [61] In descensu enim per diuinas naturalium causas, naturalia uult principia demonstrari. In ascensu uero anxiam naturalium curam, tanquam a diuinis ualde remotam diuertere ab illis animam putat potius, quam conuertere. [62] Omnino autem et actiones omnes, etiam si honestissime uideantur, nihili pendit, nisi ad diuini boni imitationem consecutionemque conducant et speculationes similiter omnes uel negligit, nisi ad diuinum bonum inueniendum conferant, uel etiam detestatur, si quo pacto nos inde diuertant.

[63] Proinde totum philosophiae studium esse uult a sensibilibus conuertere ad intelligibilia, ad ipsumque bonum, quod intelligibilium lumen est supremum ascendere. [64] Aitque quemadmodum se habet uisus ad uisibilium summum, id est solem, sic intellectum ad summum intelligibilium lumen, scilicet Deum se habere. [65] Ergo sicut sol generat oculum et generando uim uidendi largitur et genito actum uidendi continue praestat, sic Deus et intellectum creat, creandoque intelligendi vim praebet et creato continue actum intelligendi. [66] Rursus quemadmodum circa oculum nihil opus est ab arte fieri, nisi purgare ipsum atque conuertere; ita circa intellectum duo dumtaxat praestat philosophia, purgando scilicet ipsum tum a perturbationibus, tum a falsis opinionibus atque conuertendo per rationes exhortationesque a sensibilibus formis ad intellectuales nobis insitas formas,

¹ || mixti *L G Flor. 1484 Ven. 1491* : misti *M* ||

perque has ad formas intelligibiles, id est ideas. Rursus per ideas ad diuinam mentem, qua comprahenduntur ideae¹, ab hac² denique ad diuinum bonum idearum principium atque lumen. [67] Cum ergo dicit animam a lucerna ad lunam, a luna ad solem attolli, significat a formis naturalibus ad mathematicas, ab his ad diuinas denique eleuari, non docendo quidem. Diuina enim, ut tradit in *Epistolis*, doceri non possunt, sed purgando potius atque conuertendo. [68] Nam his peractis, sicut sol, qui est uisibilium lumen, monstrat oculo uisibilia, ita ipsum bonum, quod intelligibilium lumen est, intelligenda intellectui patefacit. Sed de his in *Theologia* nostra latissime. [69] Itaque nemo mirari debet, Platonem doctrinali scribendi ordine uti rarius, purgatorio uero atque exhortatorio, id est conuersorio³ semper.

[70] Post haec nota ex eorum numero, quae sentiuntur illa potissimum intelligentiam excitare, quae haud plane per sensum a suis oppositis discernuntur, ideoque intellegentia indigent discernente. Item numeros non esse corporeos. Siquidem nihil aliud numerus est, quam unitas repetita. [71] Vnitas autem non est corpus. Non enim in partes diuiditur quae, si fingatur diuidi, non secatur sed potius multiplicatur. Multiplicatur, inquam, in se ipsam, non in partes ullas. Pars enim quaelibet toto solet esse minor. Nulla uero unitas uel maior uel minor est unitate. [72] Atqui haec ipsa unitas numerusque ad incorpoream nos essentiam erigunt. [73] Similiter quoque figurae, quarum ratio uera in mente repetitur potius, quam in corpore. [74] Similiter astronomia ex ordine caeli motoris rationem indagare uidetur. [75] Eum Plato astronomum negat superna suspicere, qui ab ipso caelo non prospexerit super caelum, [76] praesertim quia caelestia, cum integrum non impleant ordinem, nimirum a superiore quodam et integro ordine pendent. [77] Deridet et musicum, nisi a consonantia uocis ad intellectualem se recipiat consonantiae rationem.

[78] Denique dialecticam, id est metaphysicam siue theologiam, omnibus facultatibus anteponit et ducentem omnes et ad suum officium utentem ministerio singularum. [79] Officium uero eius esse, per totam ipsius, quod dicitur ens, progredi latitudinem atque ad ipsum bonum totius entis causam se conferre et in ipso entium ordine quid unumquodque sit, definire rationem

¹ || ideae *M G Flor. 1484 Ven. 1491* : ideo *L* ||

² || ab hac *L G Flor. 1484* : ab his *M*: ab has *Ven. 1491* ||

³ || id est conuersorio *M G Flor. 1484 Ven. 1491* : om. *L* ||

cuiusque essentiae assignando quidue quamlibet sequatur essentiam demonstrare. [80] Ceteras autem facultates prae huius nobilitate iudicat esse seruales. Aut enim ad opiniones hominum declinant, uel ad generationes compositionesque inferiorum, uel ad cultum eorum quae gignuntur; aut saltem et si ad incorporea sese pro uiribus erigunt¹, nihilominus circa illa quodammodo somniant. Quales esse, inquit, mathematicas disciplinas. [81] Mox uero duo subiungit genera, essentiam scilicet² atque generationem. Ad illam quidem intelligentiam, ad hanc autem opinionem existimat pertinere. [82] Rursus in intelligentia scientiam quidem dicit essentiam consequi ad dialecticum pertinentem, cogitationem uero sequi essentiam et ad mathematicum adtinere. [83] In opinione similiter fidem imaginationemque connumerat et per illam quidem corpora percipi, per hanc uero imagines corporum atque umbras. [84] Deinde concludit, ceteras facultates absque dialectica esse caecas. Atque eas simul et dialecticam insuper uanas esse, nisi ipsam boni ideam perspicue nouerint, perque ipsam in singulis sciant a falsis uera bona discernere. [85] Eum uero qui boni ignorauerit rationem, et insomniis hic illusum turbari, et ad inferos descendentem illudi magis atque uexari.

[86] Subdit eum hominem esse claudum, qui ad alterutrum, siue ad agendum, siue ad speculandum ineptus sit atque imperitus. Quapropter ad gubernandum eligit illos³, qui ad utrumque et apti natura sint et disciplina sufficienter instructi. [87] Interea nota mendacem, quasi mancum et mutilatum a republica excludendum. [88] Mendacem uero nominat et qui dedita opera mentitur aliis et qui per ignorantiam mentitur ipse sibi.

[89] Memento et labores animi grauiores esse, quam corporis, ideoque in iuuentute discendum liberalesque disciplinas procul a seruitute docendas. Neque tamen dialecticam adolescentibus esse tradendam. Quod *Philebus* quoque nos docet. Nam ut *Phaedrus* quoque distinguit, duo nobis omnium insunt duces, innata uidelicet cupiditas uoluptatum et acquisita quaedam per educationem opinio, dictans honesta et iusta nobis a legibus definita in omnibus esse seruanda. Duo uero hi duces saepissime in contraria distrahunt. [90] Quoniam uero disserendi facultas, si tradatur adolescentibus, opinionem

¹ || erigunt *L G Flor. 1484 Ven. 1491* : erigant *M* ||

² || essentiam scilicet *L G Flor. 1484 Ven. 1491* : scilicet essentiam *M* ||

³ || illos *L M*: illas *G Flor. 1484 Ven. 1491* ||

honesti debilitat, unde euadunt intemperantes, immo et superbi et impii, ut in *Philebo* quoque et *Legibus* legitur. Iccirco ante trigesimum aetatis annum in mathematicis erudiendi sunt atque in publicis negotiis per interualla pariter exercendi. Cum uero ad trigesimum peruenerint, ad dialecticam admittendi, ita tamen ut rursus per interualla reuocentur ad publicas actiones. [91] Tu uero disserendi industriam a forma quidem sua dialecticam nomina, ab exordio logicam, a fine metaphysicam atque theologiam. Scito et ad eiusmodi dialecticae finem quasi diuinum homines in quinquagesimo aetatis anno uocari, propterea quod ad diuinorum intuitum purgata mente¹ opus est atque serena.

[92] Interea hic animaduerte quod et hic et in *Theologia* saepius usurpamus, a Platone notari tria quaedam, radium scilicet lumenque et lucem. [93] Radium quidem esse singulis mentibus, sicut et oculis proprium et naturaliter insitum. Lumen uero cunctis oculis esse commune. [94] Lucem denique diuinam praeesse lumini mentium omnium communi, quemadmodum lux in sole praeest lumini oculorum aequae communi.

[95] Concludit ciuem postquam boni ipsius lucem et per radium inde sibi naturaliter insitum et per lumen eiusdem rursus infusum fuerit contemplatus, oportere ciuitatem ad boni ipsius exemplar, pro uiribus gubernare.

¹ || mente *L M Ven. 1491* : menete *G Flor. 1484* ||

**ARGUMENTVM MARSILII FICINI IN LIBRVM OCTAVVM
PLATONIS DE IVSTO SIVE DE RE PVBLICA¹**

[1] Socrates perfectam reipublicae formam septem iam libris absoluit, septenario Palladis numero consecratam. Eamque tum regiam, tum optimatum appellat gubernationem. [2] Optimatum quidem, quoniam in ea plures uirtute praeclari publicis funguntur muneribus, senatumque constituunt. Regiam uero quoniam et una omnium ad publicum bonum est uoluntas, una mens quasi regina et si quis inter eos probitate est singularis, singulariter honoratur. Neque tamen huic tantum tribuitur, ut absque senatu, id est probatorum omnium numero possit publica permutare.

[3] Reliquum erat post optimam et beatam reipublicae formam, in medium inferiores adducere. Has autem numerat quatuor. Primam quidem esse uult eam, in quam² optima mox degenerat, quam nominat ambitiosam. Secundam uero potentiam paucorum ex ambitiosa nascentem. Tertiam popularem ab hac procedentem. Quartam postremo tyrannidem ex populari praecipue pullulantem.

[4] Quoniam uero rerum publicarum formae a formis proueniunt animorum, quinque deinceps animorum affectus et habitus, totidemque ciuitatum et similes et similiter nominatos mira quadam arte describit. Summatimque regium animum optimum esse concludit atque beatissimum et similem similiter ciuitatem. Tyrannicum uero pessimum atque miserrimum. Ciuitates quoque a tyrannis oppressas, pessimas similiter atque miserrimas. Medios autem animos gubernationesque medias modo quodam medio se habere concludit.

¹ || argumentum Marsilii Ficini in librum octauum Platonis de iusto sive de re publica
L : argumentum Marsilii Ficini in librum octauum de iustitia *M G Flor. 1484 Ven. 1491* ||

² || in quam *L G Flor. 1484 Ven. 1491* : in qua *M* ||

[5] Ex omnibus his apparet quam perniciosa tam in ciuitate, quam in animo sit iniustitia et utrobique iustitia quam salutaris. [6] Vbique autem permutationes tam¹ animorum, quam ciuitatum ex aliis formis in alias mirabili explicat diligentia. Praecipue uero mutationem beatae reipublicae, et ut ita dixerim, aureae in ambitiosam siue argenteam, siue ferream, ab altiori ducit exordio fingitque Musas id tanquam oraculum effundentes, siue potius confundentes.

[7] Profecto si beata respublica proprio defectu in deteriorem² labi non potest et tamen quandoque labitur, communi quodam defectu et causa labitur. Qua quidem in re aristotelicas ridere licet calumnias. Neque enim debuit Aristoteles in quinto *Politicorum* a Platone suo, immo nusquam suo, propriam beatae reipublicae permutandae exigere causam, cum nulla sit propria, sed communi debuit esse contentus. [8] Quemadmodum enim homo et ualidissimus et temperatissimus, sic et eiusmodi ciuitas non tam propriam, quam communi causa morbi laborat, id est fatali quodam ordine, ita per caelestes circuitus quae infra lunam sunt, perpetuo reuolvente, ut quae certis sphaerarum configurationibus temporumque curriculis composita sunt, quandoque dissoluantur aduersis.

[9] Quoniam uero eiusmodi causae assignatio praesentis ciuilisque facultatis terminos procul excedit, ideo Socrates uaticinio Musarum utitur et profecto ita utitur, ut et nobis ad haec interpretanda opus sit Apollinis uaticinio. [10] Nec immerito Tullius ubi rem esse obscurissimam breuiter uult exprimere, id inquit numero Platonis obscurius. [11] Neque miror Theonem Smyrneum mathematicae in primis platonicae professorem eiusmodi mysterium tanquam inexplicabile astute praetermisisse. Quod quidem Iamblicus Chalcideus dum explicare uoluit, implicuisse uidetur. [12] Quid uero si in eiusmodi uerbis plus difficultatis sit, quam ponderis? Quippe cum et ipse fingat Musas tragica quadam tumiditate nugantes perterrentesque animum puerilem atque simplicem, stuporemque adducentes. [13] Denique qualecunque id sit oportunius ex commentariis in *Timaeum* expositionem nostram accipies.

¹ || tam *L M Flor. 1484 Ven. 1491* : atque *G* ||

²|| in deteriorem *L* : in interiorem *M Ven. 1491*: interiorem *G Flor. 1484* ||

[14] Ceterum moralia haec praecepta considera. Impossibile est diuitias honorari in ciuitate simul atque uirtutem. Item tradere diuitioribus¹ reipublicae gubernacula perinde est ac si nauis non peritiori in nauigando, sed locupletiori gubernanda tradatur. Nempe et haec et illa periclitabitur. [15] Rursus custos contra omnia uitia tutissimus est scientia. [16] Praeterea, contrarii unius summum, alterius est principium, itaque extrema libertatis licentia, extremae seruitutis est principium. Sicut in qualibet qualitate rerumque et temporum excessus omnis uerti protinus in contrarium consueuit². [17] Idem in *Epistolis* ait, moderatam probans ante omnia libertatem.

¹ || diuitioribus *L G Flor. 1484 Ven. 1491* : ditioribus *M* ||

² || consueuit *L M Flor. 1484 Ven. 1491* : consuenit *G* ||

**ARGUMENTVM MARSILII FICINI IN LIBRVM NONVM DE
IUSTITIA SIVE DE RE PVBLICA AD LAURENTIUM MEDICEM
VIRUM MAGNANIMUM¹**

[1] Socrates quam plurima de regia optimatum uita tractauit, multa etiam de contraria eius tyrannide disputat ut et illam tanquam beatissimam comprobemus et hanc reprobemus quasi miserrimam. Quod non solum igitur in octauo, sed in nono insuper agitur de tyrannide, qua scilicet ratione potissimum fiat ex populari, qualis quoque sit, quam noxia, quam infelix ; quo uidelicet primam quae in animo sit tyrannidem totis uiribus deuitemus, uicissimque regnum animo intimum complectamur.

[2] Per haec statim ad primum redibit disputationis uniuersae propositum. Quo utique statuit demonstrare iustitiam non opinione dumtaxat humana esse laudabilem, sed etiam ipsa sui natura et honesta mirum in modum et salutari esse ante omnia uenerandam. Inuistitiam quoque non ob metum, uel legum, uel infamiae solum uituperandam esse, sed etiam propter ipsum maleficae naturae suae uenenum procul effugiendam.

[3] Iustitiam uero cum nominat, alias legalem communemque designat iustitiam, uirtutem scilicet uniuersam sub legum prouidentia institutam, alias iustitiam magis propriam siue distributiuam, per quam et in ciuitate pro meritis honores, praemia, poenae distribuuntur et in anima partibus animae pro dignitate naturae actiones et munera tribuuntur, siue commutatiuam, per quam et in ciuitate aequo et legitimo pretio res, uel rebus, uel pecuniis² commutantur et in animo ita quasi similiter commutantur officia ut quantum

¹ || argumentum Marsilii Ficini in librum nonum de iustitia sive de re publica ad Laurentium Medicem uirum magnanimum *L* : argumentum Marsilii Ficini in librum nonum de iusticia *M Ven. 1491* : argumentum Marsilii Ficini in librum nonum de iustitia ; ad Laurentium Medicem uirum magnanimum *G Flor. 1484* ||

² || pecuniis *L M Flor. 1484 Ven. 1491* : pecunias *G* ||

ratio inferioribus consulit, tantundem uires inferiores pro rationis imperio necessaria subministrent.

[4] Inter haec nota tyrannicum animum ita perturbatum esse ut proprie iudicetur libidine perditus et temulentus et furiosus atque immanis. Quippe cum quasi fera immanibus his libidinibus rapiatur, quarum feritatem ceteri solum somniantes interdum experiuntur. [5] Quae uero hic ad falsitatem et ueritatem et uaticinium somniorum pertinent, in *Theologia* abunde tractamus. [6] Considera quam diligenter mala connumeret omnia, quibus ciuitas oppressa tyrannide premitur, quamue apte totidem mala ac etiam plura in tyranni animo numerat, adeo ut nihil miserabilius possit effingi.

[7] Mox disputationem totam huc tendentem ut sapiens iustaque uita uitae contrariae praeferatur¹, in tria redigit capita. [8] Primum esse uult, quod hactenus est tractatum, ex comparatione uidelicet insipientis iniustique hominis ad ciuitatem quandam nulla sapientia et iustitia gubernatam. Vbi profecto apparet et ciuitatem illam et hominem aequa ratione pessime et infelicissime se habere. [9] Secundum uero caput nunc aggreditur, distinctionem illam partium animae repetens in ratiocinandi et irascendi et concupiscendi naturas, quibus tres quoque uitas accommodat philosophicam ambitiosamque et cupidam. Cupidam inquam pecuniarum gratia uoluptatum, ideoque auara etiam nominatur. Tres similiter disponit partes in ciuitate, magistratus, milites, quaestuarios. [10] Probat deinde² uitam uirtute praeditam magis eligendam esse, quam uitiosam. Propterea³ quod sit reuera suauior. [11] Nempe cum trium illorum quilibet uitae suae uoluptatem caeteris praeferat, solus id philosophus potest recte diiudicare. Opus enim est ad iudicium experientia, prudentia, ratione. Principio quantum ad experientiam pertinet philosophus quidem et sui propriam et aliorum uoluptates est expertus, quo fit ut facile quae sit praeferenda cognoscere⁴ possit. [12] Ceteri uero philosophantis gaudia⁵ nunquam degustauere, ideoque uoluptates suas cum philosophantis gaudio comparare non possunt. [13] Praeterea solus philosophus perfecta pollet prudentia et assignandarum

¹ || praeferatur *L* : proferatur *M G Flor. 1484 Ven. 1491* ||

² || deinde *G* : inde *L M Flor. 1484 Ven. 1491* ||

³ || propterea *L* : praeterea *M G Flor. 1484 Ven. 1491* ||

⁴ || cognoscere *L M G Ven. 1491* : congruere *Flor. 1484* ||

⁵ || gaudia *L M G Ven. 1491* : gaodia *Flor. 1484* ||

industria rationum, quae quidem duo reliqua sunt ad iudicium necessaria. [14] Cum ergo philosophus sapientis iustaeque uitae gaudia ambitiosae libidinosaeque uitae anteponat oblectamentis, iure ex ipsius iudicis ueri sententia uitam uirtute rectam uitae uitio dissolutae anteferre debemus. [15] Tertium denique caput inde potissimum exorditur, quod in solo sapiente iustoque uiro uoluptas uera reperire potest. In ceteris autem uoluptatem falsam et umbratilem esse constat. [16] Quod quidem ita probatur: uoluptates ut plurimum uehementes repletiones quaedam sunt indigentiae. [17] Atque ubi et quod impletur et quod implet uerius perfectiusque est, impletionisque modus purior atque efficacior, ibi uerius est uoluptas et perfectior et ingentior¹.

[18] Cum igitur intellectus ueritasque intelligenda ueriores perfectioresque natura habeant, quam sensus atque sensibile, ac ueritas interius penetret intellectum, quam sensibilem sensum et sine mixtione doloris accedat, sequitur uoluptatem intelligentiae ueriores esse atque perfectiores. [19] Inter haec casu quodam nescio quid interserit² mathematicum, cuius declarationem ex commentariis in *Timaeum* accipies opportunius. [20] Attende deinceps ad illam animae naturae figuram³, in qua sub multiplicis bestiae nomine intellige concupiscendi naturam, sub figura leonis irascendi uigorem, sub forma hominis rationem. [21] Et uide quam expresse depingat ambitiosi, iniusti, libidinosi hominis uitam, immo miseram seruitutem. Item ibidem accipe formulam, qua possis transitum animarum in bestias ita interpretari ut in bestiarum affectus et habitus potius quam in corpora migrare dicantur. [22] Praeterea memento, quemadmodum in corpore perspicacia sensus, sanitas, robur, pulchritudo non opinione, sed natura sunt bona, eorumque contraria mala similiter: sic in anima prudentiam, temperantiam, fortitudinem, iustitiam naturaliter esse bona, naturaliter quoque horum contraria mala. [23] Denique accipe totius uitae formam, per quam ita corporea cuncta disponas, ut animi temperantiae consonent. [24] Atque eatenus eligas singula, quatenus conferunt ad animi sanitatem et contra quae hanc impediunt, procul effugias, [25] habites semper mentis arcem atque ab ea nullis, aut illecebris, aut minis te praecipitari permittas.

¹ || ingentior *M G Flor. 1484 Ven. 1491* : indigentior *L* ||

² || nescio quid interserit *L G Flor. 1484 Ven. 1491* : interserit nescio quid *M* ||

³ || naturae figuram *L M Flor 1484 Ven. 1491* : figuram naturae *G* ||

[26] Cum uero et te ipsum et alios ita formare uolueris, suspice perspicuum reipulicae huius exemplar in caelo; in caelo inquam, id est, ordine caelestium motionum atque altius in mente diuina ut inde tandem ad ipsius imaginem te ipsum primo, deinde familiam, tertio ciuitatem iuste feliciterque componas.

**ARGVMENTVM MARSILII FICINI IN LIBRVM DECIMVM
PLATONIS DE IVSTITIA SIVE DE RE PVBLICA¹**

[1] Hactenus Socrates diligentissimus humani generis pedagogus ad legalem iustitiam, id est uniuersam uirtutem per ipsam iustitiae pulchritudinem genus hominum prouocauit. [2] Ab iniustitia uero per iniustitiae turpiduninem similiter reuocauit. Deinceps autem et ad illam per sempiternum eius fructum praemiumque cohortabitur et ab hac per sempiternum detrimentum eius et supplicium absterrebit : atque id est potissimum decimi huius officium.

[3] Sed antequam praecipuo hoc fungatur officio prooemio quodam utitur, in quo diligenter absoluit, quod et in prioribus libris attigerat et in fine noni reliquerat admodum saluti publicae necessarium.

[4] Profecto noster hic morborum medicus humanorum in ea morbi specie curanda est diligentior, quam ceteri non solum negligenter curant, sed ne curant quidem unquam, immo uero quod deterius est, quasi rem saluberrimam diligunt et omni studio complectuntur; imitationem inquam poeticam, qua ingeniosi poetae dum perturbatos animos acrius exprimunt, interim audientium legentiumque animis perturbationes similes, uehementius et profundius imprimunt. [5] Ac tanto magis omnes inficiunt, quanto laudantur et placent.

[6] Prohemium uero eismodi finem noni congrue sequitur. Ibi enim anima in rationem distribuitur et in partes inferiores perturbationibus agitatae, quarum imperium in anima primum, deinde in ciuitate tyrannicum appellatur. [7] At

¹ || argumentum Marsilii Ficini in librum decimum Platonis de iustitia sive de re publica
L : argumentum Marsilii Ficini in decimum de iusticia ad Laurentium Medicem *M* :
 argumentum Marsilii Ficini in decimum : de iustitia ;*G* : argumentum Marsilii Ficini
 in undecimum de iustitia *Flor. 1484* : argumentum Marsilii Ficini in decimum de iustitia
 ad Laurentium medicem *Ven. 1491* ||

quoniam poetica imitatio partes eiusmodi suscitatur fouetque et auget, irritans¹ iram, titillans libidinem, soluens risum, effundens lacrimas et querelas, iccirco rationis quidem regnum labefactare, perturbationis uero tyrannidem uidetur adducere. [8] Quamobrem Socrates pestem eiusmodi alioquin iocundam, sed maxime uenenosam perdit ne ipsa nos perdat. [9] Ac uide quanta caritate Plato noster ubique humano generi consulat, ea uidelicet disquirens circumspiciensque pericula, quae alius omnino nullus suspicaretur. [10] Adde insuper et naturae educationique propriae, id est poeticae ualde repugnans, modo strenue pro publica salute propugnet.

[11] Quamobrem nemini mirum uideri debet Platonem hic ob ueritatis amorem, uel Homero suo non parcere, quandoquidem ob iustitiae cultum, neque genio quidem indulget, suo Homero autem praecipue derogat ut per ipsum imitatorum principem, ceteros multo magis damnatos existimemus. [12] Et quoniam dicit ab Homero neque diuina, neque humana doceri, intellige laudes in *Philebo* a Platone tributas Homero non ex Platonis sententia, sed ex communi opinione deductas.

[13] Probat autem imitandi peritiam esse ut narrauimus ualde periculosam. [14] Praeterea seruilem atque uilissimam, siquidem imitatores, neque res ipsas intelligunt, neque faciunt, sed apparentes sensibus rerum formas secuti, uulgaresque de his opiniones aucupati et imagines quasdam referunt et sensibus perturbationibusque obsequuntur, nulla rationis habita ratione. [15] Quantum uero poetas improbat, ubi perturbant, tantum probat si ad uirtutem et pietatem per honestas heroum laudes diuinosque hymnos hortentur.

[16] Verum ut quam uilis sit omnis imitatio exprimat, artium genus in tres dividit species, utentem, fabricantem, imitatem. [17] Et utentem quidem lyra, id est musica, ait superare artem lyrae fabricatricem quoniam² certo sibi praescripto fine, formam illi proponit operis fabricandi. [18] Fabricantem uero superare pictorem, lyram coloribus imitantem. Qualem iudicat et poetam, sic ad aures rerum imagines, sicut pictor ad oculos, referentem.

¹ || irritans *L G Flor. 1484 Ven. 1491* : inritans *M* ||

² || quoniam *M G Flor. 1484 Ven. 1491* : quando *L* ||

[19] Sed inter haec theologica quaedam de ideis¹ mysteria inferuntur. Quae quoniam in *Theologia* latius aperuimus, raptim in praesentia perstringemus. [20] Ascende age platonice contemplator ab iis formis quas in mundi materia sentis, ad naturam formarum eiusmodi genitricem, quam etsi non sentis, cogita tamen infusam mundi materiae ceu uitalem spiritum et plenum seminum, et per semina artificiose singula disponentem. [21] Naturam hanc in mundo talem esse scito, qualem in te scis esse potentiam uegetalem. Ergo quemadmodum in te uegetali naturae intelligis praeesse sentiendi uirtutem, ita et in mundo naturam similem, sed communissimam in fontem redige sentiendi, quasi similem, sed communissimum. [22] Deinde et in te sensum in rationem, rationem in intellectum et in mundo similiter sentiendi genus in rationalem naturam atque hanc in genus intellectuale reduces. [23] Praeterea cum percipias in te ipso intellectum, id quod intelligibile est appetere, quasi perfectius: ab eoque formari uelut potentiore. Praepone, tam in mundo quam in te naturam intelligibilem intellectuali naturae. [24] Intellegibile uero idem omnino² atque ipsum ens appella. [25] Huic denique quod intellegibile et ens appellasti, ipsum praepone bonum. [26] Nam et ut bene sis esse cupis et intellegibile gratia ipsius boni desideras.

[27] Postquam hunc ascenderis, percipies uniuersum sacro quodam septenario designatum, [28] ab infimaque materia surgens per sensibiles qualitates, per naturam, per sensum, rationem intellectum, intellegibile, ad ipsum bonum. [29] Praeterea spiritum bonum cuncta sub senario numero quasi die sexto perfecisse et in gradu septimo, uelut septimo die, id est in seipso conqueuisse. [30] Aliorum namque omnium finis est ipsum bonum. Boni igitur nullus extra se finis, uel potest esse, uel fingi. [31] Si bonum quo perficiantur appetunt omnia, conclude a bono effici omnia. [32] Item si intrinseca propriaque uirtute omnia facit, intellige ipsum uniuersum in se ipso complecti. [33] At quoniam prima ideoque simplicissima natura est, iccirco formas in eo omnium, formam ipsius unam esse memento, quam Plato boni ipsius uocat ideam³, [34] in qua dixit *Timaeus* Deum mundi opificem cum creauisset mundum requieuisse, dicens mundi opificem in

¹ || ideis *L G Flor. 1484 Ven. 1491* : idaeis *M* ||

² || omnino *M G Flor. 1484 Ven. 1491* : omino *L* ||

³ || ideam *L G Flor. 1494 Ven. 1491* : idaeam *M* ||

circumspectum suum se recepisse. [35] Proinde ipsa idea boni ideas¹, id est speciales omnium formas, specie dumtaxat inter se distinctas, in natura intellegibili generat, qua ens uniuersum modo quodam intellegibili comprehenditur, intelligentia quoque omnis mira quadam super intelligentia ratione. [36] In hanc naturam intellegibilem omnes suspiciunt intellectus, ab eaque suscipiunt stabiles formulas idearum, suspiciunt et rationales animae, unde et formulas licet quodammodo mobiles acceperunt², post has rationalium formulas animarum, uirtutem quoque sensualem³, idearum descendunt imagines. [37] Deinceps in uegetalem quoque naturam semina perque qualitates denique in materiam. [38] Quando igitur Plato inquit, Deum ideas facere in natura, intellige in natura mundoque intellegibili angelicarum capite mentium. Quod autem lectum dixit et mensam, exempli gratia dictum sit ut per haec artificia intelligas naturalia, id est per lectum et mensam, eum qui his utitur hominem. [39] Praeterea exemplum in arte praepositae quaestioni accommodatius uidebatur. [40] Forte uero et formas regulis artium necessarias ab ideis abesse non putat, [41] neque mirum uideri debet hominem artium formas habere diuinitus, cum imaginationes artium bestiis quoque non desint. [42] Ac si eiusmodi formae diuinitus in anima fiant, iccirco dicentur fieri in natura quia naturaliter inferantur. [43] Quod si quis ad artificia quaedam uideatur ineptior, dicent eum platonici, uel per uaria distractum fuisse, uel se totum ad opposita conuertisse.

[44] Nota Platonis uerba dicentis Deum non intelligere solum, sed et uelle : significantisque Deum intra se intelligendo concipere et extra se fabricare uolendo. [45] Nota rursus Deum naturalis unius speciei unam tantum specie expressisse ideam, in ipso intellegibili mundo, puta speciei humanae idealem humanitatem unam. Si enim in materia, ubi innumerabilis mobilisque uarietas est, in singulis hominibus unio quaedam communis naturae seruatur, multo magis in simplici stabilique natura pro una specie naturali idea unica sufficit. Immo uero diuersa haec et instabilia unam in se naturae communionem non aliunde habere possunt, quam ab ipsa sublimis unitate naturae. [46] Rursus si ponantur humanitates duae, certe qua ratione utraque humanitas est, inter se non differunt, immo sunt unum. [47] Ergo si differant,

¹ || idea *L G Flor. 1494 Ven. 1491* : idaea *M* ||

² || acceperunt *L G Ven. 1491* : accaeperunt *M* : accepunt *Flor. 1484* ||

³ || quoque sensualem *L M Flor. 1484 Ven. 1491* : quoque suales sensualem *G* ||

profecto per additamenta quaedam utrisque subiuncta, inuicem discrepabunt. [48] Itaque neutra erit absoluta humanitas ipsa, sed humanitas quaedam atque talis et humanum quiddam potius quam humanitas. Et utrumque tanquam eiusdem humanitatis particeps, humanum similiter appellabitur atque praeter haec erit humanitas in se ipsa, prius una quam a subiectis pluribus capiatur. [49] Merito Deus cum sit simpliciter causa, non est dicendus auctor quidam hominis, uel equi cuiusdam, sed auctor hominis atque equi. [50] Ideo unam absolutamque pro qualibet rerum specie procreauit ideam. [51] At quando apud nos hic homo generat illum, haudquaquam homo hic hominis simpliciter dicendus est auctor, sed quidam hominis cuiusdam auctor. [52] Neque enim solus homo causa est, sed est in causa, in numero uidelicet causarum, neque totum facit, non enim materiam primam, aut animam, neque ipsi homini dat principium. [53] Ante hunc enim passim erat homo et sane huius opera sit ubique fietque homo. [54] Vbi uero Plato dicit Deum ideam unam praegenuisse¹ quia uidelicet, uel nolebat plures fore, uel aliqua necessitas inerat non fore plures, intellige in Deo ita necessitatem cum uoluntate conuerti, ideo ut necessarium sit ita esse quia Deus ita² uult esse. Siquidem in summa diuinitatis simplicitate non aliud est necessitas, quam uoluntas. Ergo si dixeris necesse est Deum ita uelle uel facere, conuertam similiter, uult deum ita necessarium esse. [55] Merito ubi summa bonitas cum summa³ potestate concurrat, ibidem summa libertas cum summa necessitate conspirat.

[56] Consideranda sunt inter haec diuulsa quaedam, ualde tamen utilia. [57] Quale illud: lectio uel doctrina, nisi ad optimam rationem uitae conducat, est inutilis. [58] Qua quidem in re admiranda fuit uita et disciplina Pythagorae, ac iure maxime apud omnes auctoritatis, Platonis etiam tempore. Item poemata, si harmonica uerborum compositio adimatur, momenti nullius euadunt. [59] Praeterea uirtus aut hominis aut rei in facultate quadam consistit ad finem illum praecipue conferente⁴, cuius gratia et res ipsa facta est et homo natus.

¹ || praegenuisse *M*: pergenuisse *L G Flor. 1484 Ven.1491* ||

² || ita *L M Flor. 1484 Ven.1491*: om. *G* ||

³ || bonitas cum summa *bis perperam M* ||

⁴ || praecipue conferente *L G Flor. 1484 Ven.1491*: conferente praecipue *M* ||

[60] Apparet interea quaedam inter sensum rationemque distinctio, quod sensus plerumque¹ circa magnitudinem et figuram numerumque falluntur et pondus. [61] Interim tamen ratio per ipsam metiendi et numerandi librandique facultatem iudicium sensus emendat. [62] Constat autem animam non posse eodem in tempore, per eandem sui potentiam eadem de re modo contrario iudicare.

[63] Apparet etiam² uires appetendi nobis in esse diuersas, quippe cum rem eandem simul appetamus atque respuamus. [64] Aduerte non esse exigendum a probo ciue ut omnino nihil doleat, sed ut nascentem dolorem eiusmodi rationibus consoletur: ubi apparet aliam esse animi partem, quae uelut aegra indiget medicina: aliam, quae tanquam sana medetur. [65] Hae uero rationes aduersus dolorem sunt praecipue quatuor. [66] Prima quia incertum est, bonum ne id sit, quod accidit, aut malum. [67] Secunda quod qualecumque sit, certe parui pendendum est, nihil enim inter somnia humana magni pendendum. [68] Tertia quod nihil omnino dolendo proficiamus. [69] Quarta quia dolor id semper, quod subito nobis praesidio esse potest, impediat. [70] Confirmat, haec ex eo quod et superari turpissimum est et superare pulcherrimum. [71] Qui uero dolore uel alia quauis perturbatione premitur, iam est turpissime superatus. [72] Ideo praecipit ut in aduersis atque perturbationibus medici dumtaxat utamur officio, qui dolentibus non condolet, sed medetur. [73] Comparat talorum iactibus quotidianas uitae fortes, quas ita uult rationibus emendari, quemadmodum iactus talorum artificio quodam ludi emendari uidentur.

[74] Sed superiora praecepta ad ea, quae sequuntur, quasi quaedam praeludia sint. [75] Maximum quidem omnium, id nobis in uita propositum sit certamen, quo superemus uitium uirtutemque consequamur, cunctaque omnino, quae inter homines habentur bona ut ipsi boni simus, pro nihilo habeamus. [76] Siquidem proprium iustitiae praemium, maius est quam cuncta, quae inter homines possunt praemia reportari, quippe cum et ipse iustitiae splendor supra modum haec omnia superet et in rebus mobilibus, breuibus, umbratilibus reperiri nequeat praemium iustitiae immobili, sempiternae uerissimaeque conueniens. [77] Ex his concluditur immobilem iustitiae habitum propter immobilem praemium exoptari debere [78] quod

¹ || plerumque *L G Flor. 1484 Ven.1491* : plerumque *M* ||

² || etiam *L M G Ven.1491* : om. *Flor. 1484* ||

quidem post praesentis uitae curricula laboribus iustitiae manet. [79] Alioquin iustitia ipsa, quae excellentissimum iudicatur bonum, iustis hominibus foret mala ob amores iustitiae continue laborantibus, saepeque affectis iniuria, neque iniuriam ulciscens; adde et bona praesentia aeternorum desiderio contemnentibus, neque praemium apud homines iustitiae, immo uero, pro iustitia iniustum saepe supplicium reportantibus. [80] Quamobrem ne bonum noceat et iustitia careat praemio et Deus, uel minus prouideat, uel pro meritis non rependat, iudicandum est fore animos immortales. [81] Praesertim ut tam iniusti, qui uiuentes poenas iniustitiae non dederunt, saltem defuncti persoluant, quam iusti inter mortales omnino sprete, apud superos coronentur. [82] Hinc nobile tradit praeceptum: [83] animus immortalis non debet pro breui hoc, sed pro uniuerso tempore esse sollicitus. [84] Immortalitatem animae Plato in *Phaedro* et *Phaedone* alibique ostendit. Eiusmodique ratione esse certas demonstrationes ostendit in libro de *Scientia*, dicens uerba eorum, qui contraria sentiunt, examinanti ridicula tandem euadere. [85] Item in *Gorgia*, affirmans mysteria haec, adamantinis rationibus esse probata. [86] Praeterea in hoc decimo, ubi post argumentationem subdit, tum per talem argumentationem, tum per alias multas cogi nos ad id confitendum. [87] Arbitror equidem in Platonis uerbis uim quandam latere mirabilem a paucissimis intellectam ut non mirum sit, si per argumentationes platonicas, alii quidem demonstratum id existiment, alii uero nondum demonstratum¹. [88] Demostheni certe auditori Platonis tanta efficacia per uiuam uocem persuasum fuit ut dixerit malle se honeste mori, quam turpiter uiuere, postquam Platonem atque Xenocratem de animorum immortalitate disserentes audiuerat. [89] Eandem quoque² in scriptis platonice vim percepit Cleombrotus et apud Cyrenem³ multi Egesis auditores, qui sese e corporis carcere ob desiderium alterius uitae liberauerunt. [90] Eandem platonice percepit Boetius philosophia teste concedens hoc sibi certis rationibus demonstratum. [91] Eandem Aurelius Augustinus persensisse uidetur, ubi ait, hac de re se nunquam dubitauisse. Confirmantur haec ab Avicenna, rationes quasdam ad haec demonstrationes esse dicente.

¹ || id existiment : alii uero non dum demonstratum *L M Flor. 1484 Ven. 1491* : om. *G* ||

² || quoque *L M Flor. 1484 Ven. 1491* : quippe *G* ||

³ || Cyrenem *L M Ven. 1491* : Ciceronem *G Flor. 1484* ||

[92] Neque solum demonstrari posse Plato hic inquit, sed etiam facile demonstrari, apud illos, ut arbitror, qui cum ipsi purgatam segregatamque a corpore mentem habeant, merito non diffidunt posse quandoque animam segretam a corpore uiuere, quandoquidem experiuntur ipsi¹ mentem suam seiunctam a sensibus uiuere melius quam coniunctam. [93] Compertum et habent, aliorum animas immersas corporibus atque ideo uitiosas, uitio tamen morboque proprio non interimi, et iccirco multo minus alieno, id est corporeo morbo posse corrumpi. Siquidem et corpus ipsum externo malo non prius perditur², quam intrinsecum inde inferatur malum, quo proxime perimatur. [94] Ceterum ne quis de animae suae diuinitate diffidat, iubet illam a contractis, ex amore corporeo sordibus penitus expurgare, purgatamque perspicere, quam pura, quam simplex, quam diuinorum auida, tanquam diuinitati cognata, quam cito, quam plene luminis diuini sit capax. [95] Quod autem dicit animas in dies non fieri numero plures, intellige non ita fieri, ut ex corporibus oriantur et componantur, quod quidem sequens ratio manifestat, dicens si diuina de corporibus componantur, tandem cum diuina numquam resoluantur in corpora, fore ut nihil reliquum sit corporum in natura. [96] Rursus aduerte, quod subdit animam non esse compositam, alioquin indissolubilem fore non posse. [97] Atque intellige essentiam ad hoc ut dissolui non possit, oportere, uel nullis compositam esse, uel si sit composita, non tamen ex materiis ullis componi, [98] atque ita rursus conflari ut in eius compositione multitudo non superet unitatem, immo uero unitas, per harmonicam unionem superet multitudinem, statusque motum. [99] Conclude mysterium, partim ad prouidentiam, partim ad immortalitatem praemiumque iustitiae pertinens. Iustus quidem Deo euadit similis, iniustus uero dissimilis, cumque non lateat Deum hunc sibi esse similem, illum uero dissimilem, rationi consentaneum est iustum Deo carum esse atque amicum, iniustum contra. Propterea Deum iustos tanquam amicos nullo pacto negligere, sed illis semper ita prospicere ut eis singula quamuis uideantur aduersa tandem³ euadant prospera, uel uiuentibus, uel defunctis. [100] Verum cur nam hic historico quodam exemplo, potius quam argumentationum diligentia mysterium immortalitatis asseruit? [101] Quoniam ciues ad iustitiam, non tam uerborum artificio, quam exemplo et

¹ || ipsi *L M Flor. 1484 Ven. 1491* : om. *G* ||

² || perditur *M*: perdi dicitur *L*: perdicitur *G Flor. 1484 Ven. 1491* ||

³ || tandem *L G Flor. 1484 Ven. 1491*: om. *M* ||

opere sunt prouocandi. [102] Praeterea cur ad id confirmandum producit in medium, hominem a mortuis resurgentem? [103] Quia etsi rationibus immortalitas constet, et communis quaedam iustitiae executio, tamen locum, formam, dispositionem, uel praemii, uel supplicii ab illo, qui interfuerint, oportet accipere, quod nobis prope *Phedonis* finem significatur. [104] Neque ab re resurrexisse testatur Herum Pamphilium, pro salute patriae in praelio mortuum, ut significet eos, qui pro publico moriuntur bono ad ueram uitam resurrecturos, quamquam ex multis unus resurrexit ad nostram. Sed numquid historia haec est an fabula? [105] Historiam esse uult Iustinus platonius martyrque christianus, quod equidem non refellam. Ubi uero Plato apologum fabulamque nominat, exponi poterit historiam dici posse fabulam, quotiens ultra res gestas augustiorem habet allegoriam. [106] Quam ob causam Olympiodorus quoque ait Platonem historias et rationes saepe fabulas appelasse. [107] Et quoniam manes et iustitiae loca figurasque aliter in *Phaedro*, aliter in *Gorgia*, aliter in *Phaedone* et hic alibique disponit, perspicue patet, haec praeter loci formam, sensum quoque allegoricum continere. [108] Vtitur autem hic circa resurrectionem duodenario numero, qui sphaerarum mundanarum apud priscos est numerus, putantes octo super quatuor elementa esse caelos, quasi dicat opus esse uirtute diuina uniuersi domina ad mortuum suscitandum, idque interdum ad hominum doctrinam diuina prouidentia fieri. [109] Sunt et qui dicant annum magnum, quo hominis anima suum explet circuitum, per quem in idem redeat, duodecim annorum milibus comprehendi, tribusque annis eiusmodi annum mundi exequari magnum, quo mundi anima per firmamenti motum, suum peragit ambitum, tringita sex annorum milibus peragendum. Circuitum uero animae nostrae, per duodecim agi annorum milia inde uolunt quia oporteat per omnes discurrere sphaeras chorosque daemonum et deorum, qui in *Phaedro* per duodecim ordines digeruntur. [110] Sed quidnam sibi uolunt, hiatus in terra duo, totidemque in caelo? [111] Vt intelligas animas alia quidem uia ad terrena descendere scilicet habitu quodam corporeo, [112] alia uero a terris ascendere scilicet habitus illius purgatione. [113] E caelo similiter labi in elementa, corporis elementalis amore, ac uicissim resurgere in caelestia amore hoc restincto, caelestique accenso. [114] Hinc ait¹ Orpheus, amorem omnium, tam superiorum, quam inferorum clauas habere. [115] Iudices animarum in aere et aethere collocat angelos, prouidentiae diuinae ministros.

¹ || ait L : autem M G Flor. 1484 Ven.1491 ||

[116] Post sententiam, iusti caelum petunt coram se et opera et iudicia praeferentes quia uidelicet et se ipsos nouerunt, tam sibimet quam aliis lucent. [117] Iniusti contra descendunt, sua serentes a tergo. Neque enim cognouere se ipsos, neque profuere sibi, sed ceteris exempla sunt potius quam sibimet auxilio. [118] Pratum in quo et ascendentes et descendentes ad tempus animae requiescunt, media quaedam regio est inter inferos et caelestes, ac dispositio inter bonum habitum atque malum et status beatitudinem inter atque miseriam, limbo similis in aere designatus. [119] Hic aduerte animas, quae in superiore¹ uita mutuam notitiam habuerunt, in altera inuicem se agnoscere. Item in euismodi prato diutissime residere animas secundum Platonicos, eorum qui in infantia decesserunt, de quibus Herus quaedam memoria parum digna recensuit. [120] Quia cum in neutram partem declinauerint eligendo, neque obdlexerint habitum, Platonici eas in lumine tantum naturali relinquunt. [121] At uero beatos quidem super naturale lumen, miseros autem infra id lumen positos esse putant. [122] Agitur hic praeterea de suppliciis purgatoriis. [123] Sed curnam culpa doloribus aboletur? [124] Quia uidelicet uoluptatibus inoleuit. [125] Nonne et medici morbos plurimum a contrario curant? Animaduerte Platonem non temere ad delendam culpam numero uti denario et centenario insuper atque millenario. [126] Sane pro quolibet uoluptatis gradu decem adhibet supplicii gradus. [127] Primo quidem quaeritur quam ob causam plures penduntur gradus poenae, quam percepti fuerint uoluptatis. [128] Respondetur ob laesae maiestatis diuinae crimen ita deberi. [129] Praeterea sicut beatitudinis gaudia iustitiae humanae dolores exsuperant, sic miseriae cruciatus iniustitiae uoluptates. [130] Denique neque tam facile delentur notae, quam facile imprimuntur; neque qui peccati habitum confirmauit, si uixisset ultra delinquere desiisset. [131] Quaeritur deinde cur gradus decem? [132] Quid si Plato mosaicum decalogum est imitatus [133] cumque arbitratus sit eum quodammodo contra praecepta diuinae legis decem agere, qui aliquot ex decem omnino neglexerit, iure decies iudicat cruciandum? [134] Proinde denarius numerus dicitur uniuersus. Omnes enim numeros, uel intra se implicat, uel per se suosque explicat replicando. Vniuersus autem numerus oportune animis purgandis accommodatur ut per hunc significetur, uniuersam corporis labem deponendam esse prius, quam ad uniuersi peruenias principem, [135] penes quem nihil potest esse corporeum. [136]

¹ || superiore *L* : superiori *M G Flor. 1484 Ven. 1491* ||

Quaeritur post haec cur praeter gradus poenarum decem, annos centum affligantur iniusti. [137] Respondeo quia si ad centum usque¹ uixissent annos, quo termino uita hominum quodammodo designatur, continue peccauissent. [138] Attribuitur autem cuilibet decem graduum numerus centenarius, unde numerus conficitur millenarius. [139] Hinc illud: centum errant annos. Item et illud, mille rotam uoluere per annos. [140] Praeterea centum pro uno accipietis. [141] Nam his Plato numeris, non solum in supplicio, sed etiam in quibusdam premiis utitur. [142] Profecto si denarius in se ducatur multiplicando decies decem, ex eo nascitur centenarius. [143] Deinde si reducatur in semetipsum computando decies decem decies, millenarius procreatur. [144] Itaque et denarius uniuersus est numerus et centenarius millenariusque uniuersales sunt numeri. Item si ab uno procedas in decem, numerus nascitur² linearis ; si a decem in centum, superficialis fit numerus. [145] Si a decem in mille, fit solidus. [146] Vt ergo allegorice exponamus, iniusti hominis anima a se ipsa discessit in corpus, labeque est infecta corporea. [147] Hanc utique labem per denarium qui uniuersus est numerus, expurgatura³ est uniuersam. [148] Quod uero denarium oporteat in se duci centenarium procreando, significat animam a corpore ad se per rationem emergere oportere: [149] Deinde quod opus sit denarium in se ipsum reducere millenarium generando, allegorice docet animam non solum erga se uerti debere per rationem, sed per intelligentiam quoque in se conuerti [150] atque ita in unitatem reduci propriam, qua denique possit Deo frui summa omnium unitate. [151] Linearis autem numerus et superficialis et solidus mystice docent ad mentem purificandam, non solum extrinsecam operum, uerborum, cogitationum superficiem, sed etiam profundissima quaeque penetralia diligentissime perquirenda. [152] Post limbum et purgatorium descendit ad inferos. [153] Sed Platonicos uelle scito, non solum in purgatorio temporales esse poenas, uerum etiam in caelesti quadam regione temporalia gaudia, ut⁴ utrinque par pari respondeat. [154] Sic enim distingunt. Aut sensus in uita omnino paruit rationi, aut omnino ratio sensui, aut semper inuicem pugnaverunt [155] atque in ea pugna, uel sensus plurimum, uel ratio superabat. [156] Animae igitur in quibus sensus rationi

¹ || si ad centum usque *L G Flor. 1484 Ven.1491* : si usque ad centum *M* ||

² || nascitur *M G Flor. 1484 Ven.1491* : nascitur *L* ||

³ || expurgatura *M G Flor. 1484 Ven.1491* : expurgata *L* ||

⁴ || ut *L M Flor. 1484 Ven.1491* : om. *G* ||

per habitum confirmatum prorsus obtemperauit, sempiternum praemium consequuntur. [157] Contra uero affectae, sempiternis suppliciis condemnantur. [158] Mediae uero, si superauit ratio, ad temporalia praemia, [159] sin uero sensus ad temporalia supplicia transferuntur, quibus uero nullum consultandi datum est tempus. Lymbus apud Platonicos seruatur eligendi locus, hic sub prati nomine designatus. [160] Et si prata interdum Platonici caelestia praesertim suprema nominant, hic tamen prata aeream significant regionem. [161] Quo enim pacto hic per prata significaret sublime caelum, cum dicat ad haec animas e caelis alias descendere, alias e terrae uisceribus subito peruenire? [162] Sint ergo eiusmodi prata sublimes quaedam aëris plagae, contiguae sublimibus illis terrae plagis, quas in *Phaedone* describit in paradisi terreni formam, felices sub uere perpetuo habere cultores. [163] Ibidem Campos quoque ponunt Elysios terrenos inquam, [164] nam caelestes Elysios caelum habet octauum. Hinc illud: « astra tenent caeleste solum formaeque deorum ». [165] Mitto in praesentia Proculum et Plotinum qui, ubi Plato sempiternum dicit, exponunt uniuersum anni amplissimi tempus, quo singulorum temporum curricula peraguntur. [166] Porphyrium quadam ex parte in hoc et Iamblicum magis probo ut hinc intelligantur aeterna. [167] Vbi enim Plato insanabilem dicit animum et talem qui purgari possit nunquam, satis indicat aeterna supplicia atque uicissim gaudia infinita. [168] Quo uero pacto alii quidam haec exponant, memoria dignum esse non censi. [169] Praeterea si Platonis uerba consideraueris, agnosces Euangelicum illud: [170] ligatis manibus et pedibus in exteriores tenebras eum mittite. Sed addit hic ligato capite. [171] Vinculum quidem capitis significat rationis impedimentum et luminis orbitatem, nodus uero manuum, actionis profectusque priuationem, denique ligati pedes non ducunt¹, non progrediuntur, non perueniunt, sed vi illata raptantur. [172] Cognosces quoque sub igneorum hominum figura ultores daemones poenasque corporeas. [173] Idemque ex multis percipies coniecturis. Notabis et proprium exterioris uocabulum. [174] Praeterea tenebras ubi clauduntur hiatus. [175] Sub nomine quoque mugitus, stridorem dentium atque fletum. [176] Postquam uero loca et poenarum disposuit et gaudiorum per oppositam formam significauit et media tetigit, [177] ad illas iam reuertitur animas, quae in prata partim e caelo post praemium temporale, partim e terra post temporale supplicium confluerunt. [178] Quas in

¹ || ducunt *L M Flor. 1484 Ven.1491* : dicunt *G* ||

elementalem rursus generationem dicit oportere reuerti per quam illam eatenus progredi quo ad firmiorem statum siue firmissimum quandoque promereantur. Has inquit, septem in prato dies conquieuisse. Hunc tu septenarium si per septem planetas interpreteris, item per septem dierum septenarios, quibus ante motum fetus in aluo quiescit, ac etiam per septem quoque dies, in quibus gradatim in utero formae mutantur, forte non nihil afferre uideberis ; sed quid istud ad animas ? [179] Quae neque amplius in planetis sunt, descenderunt enim et nondum aluo clauduntur. Descensurae enim sunt in uterum postquam ad tria fata peruenerint. [180] Interea aereo corpore aeream incolunt regionem. [181] Verum esto si placet. [182] Forte etiam quia interim quodammodo uiuunt steriles, sterili quodam numero deputantur. [183] Et quoniam septenarius, neque ex aliquo numero gignitur aliquotiens repetito, neque gignit aliquem intra decem, aptissime conuenit animabus adhuc, utrinque a generatione uacantibus. [184] Attribuunt Pythagorici eundem numerum Palladi quia neque ex matre genita sit, neque genuerit. [185] Conuenire uolunt et animis a terrena adhuc matre semotis et uniuersum sub Palladis sapientia contemplantibus. [186] At cum primum ab eiusmodi uacatione consurgunt, subeunt octonarium qui et gignitur et primus est inter numeros solidus; ideo cum anima congruit propemodum ad corpus solidum accessura. [187] Solidum uero octonarium appellamus, quoniam ex binario per se ipsum ter repetito et in se redeunte creatur, dimensionem trinam significante, nam ex bis duo bis octo complentur. [188] Adde si colis musicam, uocem septimam esse penitus dissonam, octauam uero omnium maxime consonantem¹. [189] Consonare autem oportet, tam corpus animae, quam utrumque fato ut caelestis anima ineat cum corpore terreno commercium cuius quidem consonantiae tandem expletis numeris, animae iam ipsi et terra dissonet et consonet caelum, si modo futura sit felix. [190] Proinde quod quatuor dies ad generationis progressum octo diebus Plato² subiungit, intellige in natura animae uegetali uim et affectum quendam quodammodo iam regnare ad formandum corpus ex elementis quatuor constitutum. Item sub octaua consonantia opus est quarta³ quodammodo ad consonantiam accedente et quinta uera iam consonantia. [191] Quinque uero fiunt, si sequentes quatuor una cum praecedente computare uolueris. [192]

¹ || consonantem *L M G Ven.1491* : consonantem *Flor. 1484* ||

² || Plato *L* : prato *M G Flor. 1484 Ven.1491* ||

³ || quarta *L G Flor. 1484 Ven.1491* : om. *M* ||

Quin etiam uidebis hic duodenarium assignatum quo animae ad exordia generationis accedant. [193] Duodecim enim ad id opus est sphaerarum et diuinorum daemoniorumque ordinum adiumento. [194] Vox insuper et consonantia duodecima perfectissima est ex diapason et diapente ex octaua et quinta resultans, sua quadam gratia rebus congruens amatoriis conueniens quoque nuptiis. [195] Eiusmodi uero animae iamiam amore quodam ut ita dixerim uenereo duce terrenis conciliandae sunt nuptiis. [196] Sed cur Plato cum duodenarium computaturus esset, ac post septem, residuum esset subiuncturus, non subito dixit quinque ? [197] Vt uidelicet et per octo et per quatuor innueret mysteria quae audisti [198] rursusque per diei unius iter additum ad complendum duodenarium, animaduertes corpus, ex quatuor compositum elementis, non prius ad animam praeparari posse quam et ipsum in unam quintamque formam, quasi caelo similem fuerit temperatum et animam unum ex se uitalem actum corpori facile imprimat figurato.

[199] Quoniam uero animae ad composita declinantes corpora fati legibus magna ex parte subduntur, et uicissim fato duce ad illa labuntur, iccirco inquit, has animas in conspectum fati procedere. [200] Principio igitur naturam ipsam sub lumine columnari depingit, quod sit uinculum uniuersi. [201] Naturam intellige uitalem seminariamque uirtutem ab ipsa mundi anima infusam materiae mundi, quae propterea lumen dicitur, quoniam penetrans et uitalis. [202] Item recta nuncupatur columna, quia quasi per longum totam ubique materiam penetrat multosque formarum gradus producit deinceps specie et genere differentes. [203] Dicitur etiam per omnem extendi partem et caelum undique alligare quia tota ubique adest et continet multaque, tanquam per latera quaedam inter se aequalia et similia, propagat, ita tamen ut ex longitudine perueniatur ad latitudinem, quoniam penetrando diffunditur et quatenus diffunditur, implet regitque implendo. [204] Hinc illud : [205] Spiritus intus alit. Varietas uero colorum, seminalium uirtutum declarat uarietatem. [206] In hac utique natura, fatalis latet fusus, secundum imaginationem quidem ipse sphaerarum axis geminis polis centroque decorus, [207] secundum uero rationem, quoddam animae mundanae simulacrum uegetalisque uirtus eius naturae praesidens, eamque uelut instrumentum mouens ad naturalia, non solum artificiose, sed etiam ineuitabiliter fabricanda. [208] Vt non solum ordo a natura sit in mundo, sed etiam a fato ineuitabilis ordo. [209] Hinc illud in *Politico* : mundus a naturali cupiditate fatoque ducitur. [210] Sed tanta naturae cum fato cognatio est ut

uix inter se a philosophis discernantur. [211] Vt autem immutabilem fati naturam exprimeret, fusum eius esse dixit ex adamante. [212] Vertigium autem, id est, caelum ex adamante rursus aliisque materiis, scilicet astris non solum fixis, sed et mobilibus atque communibus¹ multiplicative formarum uarietate. [213] Euidenter deinde octo depingit sphaeras, quae a natura quidem agitantur, sed a fato naturae praeside immutabiliter agitantur et instrumenta fati esse dicuntur. [214] Inculcantur inter haec multa ad mensuras, profunditates, interualla, motiones, harmonias, formas, uirtutes sphaerarum caelestium pertinentia quae in *Timaei* commentariis oportunius explicabimus². [215] Summatim uero, ex uelocissimo et ordinatissimo caelorum³ motu potentissimoque contactu melodiam ingentem et uariam et suauissimam cogita procreari. [216] Grauiores quidem uoces ex motibus tardioribus, acutiores autem ex uelocioribus, ex mediis uero medias. [217] At quoniam elementalibus auditus ad caelestem melodiam caret proportione, sonus eiusmodi non auditur. [218] Hinc nouem Musas atque Syrenes esse cogitamus octo sphaerarum tonos concentumque ex tonis harmonicum. [219] Proinde fatalem fusum, id est, tractum, inquit, inter genua deae Necessitatis uerti, cui tres sint filiae, Lachesis, Cloto, Atropos quae una cum matre caelestia uoluant. [220] Mitto quid de his sentiat Proculus, non solum ponens Iouem unum uniuersalem mundi totius opificem, sed tres insuper sub eo Ioues particulares opifices. [221] Deinceps pari proportione deam unam Necessitatem in ordine illo custodientem omnia, in quo communis Iupiter cuncta composuit. [222] Praeterea tria fata, id est tres deas huius Necessitatis filias, quarum aliae alia sub matris imperio procul a transgressione conseruent. [223] Et Necessitatem quidem deam omnino collocat super mundum, filias autem, partim quidem a mundo semotas, partim etiam declinantes ad mundum. [224] Mihi uero sicut et plerisque aliis Platoniorum, magis placet Necessitatem esse mundi animam. [225] Filias autem tres esse tres huius animae uires ad fatalia pertinentes. [226] Vocat autem Necessitatem, non quia uel naturae uel rationi inferat uiolentiam, sed quia omnia in suo quodam ordine ab opifice rerum instituto conseruat, neque permittit quicquam leges illius adeo transgredi, quin mox regrediatur in leges. [227] Caelos uoluit genibus, id est, infima parte sui, tanta uidelicet

¹ || communibus *M G Flor. 1484 Ven.1491* : colonibus *L* ||

² || explicabimus *L M G Ven.1491* : explicabimos *Flor. 1484* ||

³ || *om. L M Flor. 1484 Ven.1491* : uero *G* ||

facilitate, ut expeditissime interim contemplationis gaudio perfruatur. [228] Sed hanc ipsam uegetalem¹ eius partem tribus appellat nominibus Lachesim quidem, quia rerum seminibus grauida est et uitarum sortibus atque formis, quas descensuris² inserit animabus. [229] Cloton deinde quoniam insitas uitae sortes ordine suo euoluit³ in actum uiuendi et explicat in effectum. [230] Postremo Atropon quoniam uitas iam euolutas in actum progressu quodam indeclinabili ad ineuitabilem usque terminum conseruat atque custodit. [231] Nonnulli primam nominant Vestam, secundam Mineruam, [232] tertiam uero Martem siue Martiam. [233] Deinde quod dicit Parcas ad Sirenum motus harmonicos canere, accipe fatales uires ad effectum, per caelestes motiones influxusque, procedere. [234] Sedes Necessitatis filiarumque eius ostendunt fatalis ordinis firmitatem, quasi oporteat mobilium progressionem ab ipsa motoris immobilitate regi atque ordinari. [235] Sedium uero paria interualla iustam tum inter fata tum per fata distributionem fieri euidenter ostendunt. [236] Vestes albae tum factorum naturam inuiolatam ostendunt, tum innocentem. [237] Non enim agit uniuerso malum, quod ab optimo uniuersi duce dependet. [238] Corona describit imperium. [239] Cantare est temporum interualla ea congruitate digerere singula, qua diuina mens momento quidem intuens temporibus digerenda praescribit. Hinc sit ut Parcae omnes temporanea cantent. [240] At cur Lachesis praeterita, Cloto praesentia, Atropos uero futura? [241] Respondeat Proculus in praeterito quidem tria tempora cogitari. Nam et praeterisse iam dicitur, et quandoque fuisse praesens, et ante quam praesens esset, fuisse futurum. In praesenti uero ipsum cogitari praesens, quod prius fuerat et futurum. In futuro denique futurum duntaxat agnoscere. [242] Per haec uero declarari praecipuam esse Lachesim, secundo dignitatis loco Cloton, tertio Atropon. [243] Verum curnam Parcae globos tractant manibus, mater uero nequaquam? [244] Quoniam infimae illius animae uires cognatiores globis sunt, quam animae ipsius substantia. [245] Cur item Lachesis gemina tangit manu? Quia in exordio et medium continetur et finis. [246] Cur deinde Cloto ampliorem et ab extrinseco tangit ambitum atque dextera? [247] Atropos autem angustiolem ab intrinseco atque sinistra? [248] Quia euolutio uitae per media et ab extrinseca exorditur causa et amplior est, contingit

¹ || uegetalem *L M Flor. 1484 Ven.1491* : uegetablem *G* ||

² || descenderis *Ven.1491* : descenderi *L* ||

³ || suo euoluit *L M Flor. 1484 Ven.1491* : suo et euoluit *G* ||

quoque prosperior. Ineuitabilis autem terminus et ab extrinseca iam prouenit proprietate concepta, et desinit in angustum. [249] Adde quod clam subrepat et ut plurimum contra uotum. [250] Quod autem Parcas inquit, caelum intermissione quadam temporis tangere, ne putes fatales mundanae animae uires modo regere mundana, modo non regere. [251] Si enim mutabilitas sit in fato, cuius propria immutabilitas ipsa est, nihil fingi poterit non mutabile. [252] Plato igitur humano quodam more atque sermone diuina pingens officia innuere uult, fata partim res ipsas tractare, partim uero nequaquam. Tum quia mundanae animae¹ uirtus, in ipsa suae integritatis dignitate consistens, actionem suam rebus gubernandis accommodat, ac uicissim dum accommodat non miscetur. [253] Tum quia temporalem in operibus uicissitudinem exhibent et quam intermissionem in operatione sua dicuntur habere, non in se quidem, sed in effectu demonstrant. [254] Tum quia naturalia quidem tractat, super naturalia non attingit. [255] Quae enim uel ad rationem puram liberamque, uel ad diuinam intelligentiam fato superiorem pertinent, minime tangit. [256] Talia enim ad sublimen Dei prouidentiam caelesti fato superiorem miro quodam ordine reducuntur. [257] Similiter in *Politico* scribitur mundana alias a fato, alias a prouidentia regi, non quia intermissa quadam uicissitudine temporum fiat eiusmodi commutatio, sed quia quotidie quaedam sub fato fiant, quaedam per prouidentiae leges super fatalem seriem disponantur. [258] Accedit ad haec, quod animae nostrae, alias in prouidentia sunt omnino, alias prorsus in fato, alias in utroque simul. [259] Cum enim expedita tantum mente contemplatrice uiuunt, in prouidentia solum penitusque libere uiuunt. [260] Cum uero in uegetali parte ad corpus hoc inclinatio inualescit atque ad imaginationem usque talis inclinatio propagatur, ad fatum iam declinantes, pariter a libertate degenerant. At dum composito corpori coniunguntur, iam in ipsum corporis sui fatum sese mergunt, minusque admodum pristinae retinent libertatis. [261] Denique postquam affectus corporeos in habitum contraxerunt, fato iam funditus obruuntur, omni libertate priuatae. [262] Quaeritur quam ob causam hic animae naturali quodam instinctu ad Lachesim uideantur accedere. Profecto in generali natura corporeae machinae omnium sunt semina specierum, certis non solum formis et modis, sed temporibus quoque pullulatura. Quin etiam in propria qualibet et cuiuslibet speciei natura similis quidam est seminalis ordo, sed ad speciem

¹ || mundanae animae *L G Flor. 1484 Ven.1491* : animae mundanae *M* ||

propriam pertinens propagandam atque seruandam , similis et in quolibet sub specie indiuiduo fomes procliuitasque ad singula modis temporibusque propriis producenda. [263] Tres hae naturae deinceps ita dispositae sunt ut indiuidualis sequatur specialem, specialis simul et generalem, adeo ut plurimum quod ex unius natura est pariter sit ex aliis et particularis natura cum uniuersa consentiat. [264] Eadem ferme ratione se habet fatum, id est praefiguratio quaedam rerum explicandarum, tum in ipsa mundi anima, tum in duodecim sphaerarum et siderum animabus , tum etiam in animabus iam, quasi particularibus quarum in numero sunt humanae. [265] In uegetali ergo uirtute animae nostrae proprium quoddam inest fatum et inuoluta series futurorum, consentiens in forma modoque et tempore una cum fatis caelestium animarum animaeque mundanae. [266] Quemadmodum igitur plantae cuiuslibet germen propriis quibusdam figuris et suo tempore pullulans sponte uidetur una cum uniuersali temporis uerni natura ad idem prouocante concurrere, sic et animae suapte natura suoque fato oportune proprias quasdam tunc promunt uitas, quando ad easdem similiter uniuersale conuocat fatum. [267] Ita ut animarum chorus suis quibusdam saltandi figuris uariarumque simul diuersitate saltantium, fatalem imitetur cantum atque sonum. [268] Cantum quidem intelligi malim, in caelestibus animabus, in sphaeris uero sonum, in nobis denique saltum. [269] Tali quodam instinctu ad Lachesim animae, in auspiciis uitae perueniunt, ad sortes suas per sortes Lachesis confirmandas. [270] Confirmantur igitur per prophetam quendam. [271] Propheta hic duo quaedam significat, tum universalem primumque prouidentiae influxum in animam, tum oportunitatem sub qua eiusmodi fit concursus ut animae ad id ferantur, quo et fatum perfert uniuersale. [272] Quod ergo dicit prophetam disponere in ordinem animas, sortesque a Lachesi in eas transferre, significat haec omnia confirmari, tum per prouidentiae diuinae fauorem, tum per concursus illius oportunitatem. [273] Neque ab re dictum est Parcas uniuersum quidem manibus gubernare, sortes uero animarum e genibus Lachesis accipi. Nam cum uniuersi gubernatio praestantior sit quam dispositio animarum, merito illa quidem¹ manibus, haec autem genibus perfici iudicatur. [274] Sedere autem in tribunali, auctoritatem exprimit et iudicium. [275] Inter sortes uero uitarum atque exempla talis quaedam uidetur esse distinctio, quod sortes quidem ad uires pertinent uegetales, exempla uero ad imaginationes, superiores quidem

¹ || quidem *L M Flor. 1484 Ven. 1491* : quibus *G* ||

uegetali potentia, sed propinquas. [276] Nempe cum primum in hac potentia talia quaedam futurae uitae, semina prae ceteris inualescunt, simul in imaginationem quoque uitae similis figurae et machinamenta consurgunt affectusque feruescunt, perinde ut apud nos sanguineam corporis affectionem hilaris imaginatio sequitur, colericam iracunda, melancolicam uero tristis, fecundam luxuriosa. [277] Hactenus fatalis procedit necessitas. [278] At enim ratio imaginatione superior cuius est ratiocinatio, consilium et electio. [279] Ideoque motus ad utrunque liber, percipiens imaginationis figuras atque affectus, potest eiusmodi uitae descriptionem probare pariter atque reprobare. [280] Quam ob causam dicit uirtutem esse a fato liberam, culpamque in uitae deterioris electione, eligentis esse, non fati. Nam, et si ex fato est in¹ tam communi quam proprio nouam iam uitam et nunc aut prius eligere, ex consilio tamen est, talem proprie eligere, aut talem. [281] Quippe si primam uiuendi formam, ab imaginatione oculis rationis oblatam, ratio examinando reiecerit, non deerit statim alia melior, rursusque alia. [282] Hinc illa prouidentiae inspiratio propheta cognominatur. [283] Praemonstrat² enim rationi, quodam iudicii lumine, eam habere liberam consultandi eligendique facultatem, [284] quidue potissimum ex temeraria electione sequatur. [285] Dicitur et propheta sortes fundere, exempla uiuendi proponere, non solum quia prouidentiae influxus diuinae³ quodammodo fatalia⁴ sancit, sed quia fatales sortes et exempla fatalia producit in rationis examen atque iudicium. Quod autem in praeconio nuntiat animas esse diurnas exprimit eas et ibi esse in perpetuo die et uitam, quam tanti faciunt, unum esse diem atque nocturnum. [286] Addit initium alterius fore circuitus ut aperiat⁵ mysterium animarum a caelo in terram uicissimque remeantium. [287] Appellat humanum genus non mortale solum, sed ut animae sua mala praesagiant, addit mortiferum, quasi dicat corporis uitam esse animae mortem. [288] Praenuntiat deinde etsi ratio a principio in eligenda uita sit libera, postquam tamen elegerit, in hac quidem reiicienda non amplius fore liberam, licet quandoque libera futura sit in ea, qualiscunque sit, aliter atque aliter componenda, uel temperanda. [289] Si quaeras quare aliae hominum

¹ || in *L M Ven.1491* : om. *G Flor. 1484* ||

² || praemonstrat *M Flor. 1484 Ven.1491* : demonstrat *L G* ||

³ || influxus diuinae *L* : diuinae influxus *M Ven.1491* : influxus *G Flor. 1484* ||

⁴ || fatalia *L G Flor. 1484 Ven.1491* : fatalis *M* ||

⁵ || aperiat *L M G Ven.1491* : apiat *Flor. 1484* ||

animae uitas alias eligant respondebunt alii speciales, quasdam in animarum naturis differentias esse, alii indiuiduales, quidem atque proprias. Addentque differentias illi multas ex superioris uitae diuersitate deductas. [290] Quod et Plotinus ualde confirmat et sequentibus maxime consonat. [291] Proinde animae eligentes uitam simul daemonem sortiuntur electae uitae ducem. De hoc alibi multa diximus. [292] Hic ita distingue : [293] deos Platonici alios cogitant extra mundum mentes scilicet seiunctas a corpore, tanquam intellectuales sphaeras, colentes Deum unum tanquam ipsarum centrum firmissimum et stabilissimam unitatem. [294] Alios mundanos appellant, uidelicet ultra diuinum cultum uoluendis mundi sphaeris accommodatos. [295] His daemones subdunt, quasi ministros ad ea, quae, uel in specie, uel in sphaeris, uel ex sphaeris fiunt disponenda atque componenda. [296] Totidem igitur numerant genera daemonum, quot in diis mundanis daemonum ducibus uires inueniuntur. [297] At uero in quolibet mundano deo unitas ipsa suprema est substantiae suae, qua diuinam referat unitatem. [298] Post eam est intellectus, simul omnia contuens, per quem mentes repraesentet angelicas, item ratio per formas quadam progressionem discurrens, talium propria animarum. [299] Praeterea imaginatio quaedam eatenus per particulares congregans formas, quatenus per uniuersales ratio ipsa progreditur. [300] Deinceps natura sequitur uegetalis sphaerae uiuifica simul et motrix. [301] Secundum has quinque uires genera quinque daemonum computantur, [302] quorum ex numero caelestes, quidem daemones deorum mundanorum unitatem accomodate sequuntur, aetherei uero daemones, id est ignei deorum eorundem intelligentiam, [303] aerei daemones rationem, [304] aquei imaginationem, terreni uero naturam, quam in diis appellauimus uegetalem. [305] Sub his Orphici daemones collocant subterraneos mundanorum deorum corpora infimo quodam ordine referentes scelerumque ultores, quorum hic Plato mentionem fecisse uidetur. [306] Si quaeras quales potissimum daemonum duces sint animarum in corpora descendendum, respondebitur: non caelestes, non ignei, hi enim tanquam sublimiores reducant animas, non deducunt. [307] Item nec aquaei, neque terreni, hi enim tanquam infimae generationis artifices, non tam ducunt in fatali itinere animam, quam in praecipitia fati praecipitant. [308] Aerei ergo restant daemones medii per media duces, qui rationis diuinae comites humanam rationem in hoc itinere ducunt. [309] Ex horum uero genere daemonum, alii alias ducunt animas: [310] saturnii quidem Saturnias ; martii

uero Martias; [311] aliique similiter alias, accommodati potissimum singuli singulis, tum ex affectione animi propria, tum ex prouidentia fatoque communi, [312] maxime uero secundum electae uitae formam. [313] Hoc deinceps uitae duce subeunt, iam animae tria fata, quae solum ante conspexerant, uidelicet et ita statuente daemone ordinis totius executore et iam affectu corporeo gradatim praeponderante. [314] Demum post tres Parcas ad Parcarum transeunt matrem, Necessitatem ipsam scilicet cuius iam experiuntur impulsus. Deinde sub uehementi aestu¹ ire animas, tria significare potest, scilicet corporei amoris ardorem crescere simulque curam et solitudinem augeri. [315] Item per ignis sphaeram e caelo descendere. [316] Praeterea caloris naturalis ministerium ad terrenum corpus uiuificandum. [317] At quoniam nimia terrenorum cura, caelestia obliuioni mandantur atque per obliuionem ex fertilitate sterilitas accidit, iccirco mox in Letheum, id est obliuiosum, descendunt campum penitus sterilem. [318] Et quia ob diligentem mortalium curam negliguntur aeterna, unde et obliuio nascitur et iactura et reminiscentiae difficultas, inquit, animas in campo Letheo ad flumen Amelitam, id est, negligentiae fundum usque descendere, ibique sub nocte recumbere, id est, sub diuini luminis priuatione prosterni. [319] Verum quid significat Amelitae aquam nullo unquam uase contineri² posse? [320] Poetica haec quidem metaphora est, significans inferiorem materiam, quae flumen dicitur, fluitare per formas iugiter atque fluctuare. [321] Item obliuionis uitium, quod est retinere nihil, sed statim effundere. Adde quod nullum extrinsecum sustentaculum seruat animam propria negligentia pereuntem. [322] Quod praeterea necesse sit, ex obliuionis fluuio bibere patet, quoniam ita fieri ex natura propria et communi fato et prouidentia est institutum. Bibere autem, aut plus aquae, aut minus, ex affectu ad corpus prouenit magis minusue procliue, idemque maioris minorisue obliuionis est causa, siue potius maioris, aut minoris ad reminiscentiam facultatis. [323] Has utique passiones quodammodo experitur anima in corpore quodam ex aëre crassiori composito in superiori campo, antequam terrenae matris utero concludatur. [324] A caelestibus enim corporibus ad terrena, non solum per elementum, sed per corpus aereum sit descensus. [325] Subiungit animas in hoc aereo corpore ad mediam usque noctem dormire, ostendens mox sub terreno corpore non

¹ || aestu *L M* : extu *G Flor. 1484 Ven.1491* ||

² || contineri *L* : continere *M G Flor. 1484 Ven.1491* ||

dimidiam iam, sed integram ignorantiae noctem fore. Somnus testatur et rationis impedimentum et iudicii falsitatem. [326] Postremo animas, inquit, fetui terreno insinuari sub tonitru quodam atque terraemotu, duabus ut puto de causis, tum indicans infelicibus auspiciis hunc carcerem ingredi, tum ostendens tam caelestem quam terrenum motum et quidem uehementem ad diuinam animam tam tetro carcere coercendam concurrere oportere. [327] Prosilire uero ad generationem animas stellarum instar ultra figuram poeticam sub insinuat, animas stellares esse quodammodo et ad stellas denique redituras. [328] Quod autem Plato de migratione animarum in corpora bestiarum tam ridiculam affert fabellam, ab anicularum fabulis nihilo discrepantem, profecto nos admonet totum allegorice exponendum, uidelicet rationales animas, non in uitam bruti, sed brutam, id est quodammodo bruto similem, uicissimque demigrare, quod quidem omnibus pene Platonice excepto Plotino maxime placuit. [329] Idemque Origenes in libris *Contra Celsum* confirmare uidetur. [330] Tu uero ne negligas morale praeceptum, electionis rectae peritiam cunctis rebus et artibus praeponendam. [331] Praeterea tam multa de sphaerarum pulchritudine atque potentia hic adducta fuisse ut cogitemus iustitiam et praemium in caelo ingens consecuturam et ad optimam uiuendi electionem magnopere conducturam.

[332] Verum dices iam magnanime Laurenti te hic a Marsilio Ficino commentarium accepisse potius quam argumentum. [333] Esto sane. Operae pretium fuisse arbitror atque fore ut argumentum quidem promiserim, commentarium uero praestiterim.



UNIVERSITÉ D'AIX-MARSEILLE
 FACULTÉ DES ARTS, LETTRES, LANGUES ET SCIENCES HUMAINES
 ÉCOLE DOCTORALE 356 « COGNITION, LANGAGE, ÉDUCATION »
 UNITÉ DE RECHERCHE E. A. 3276 « INSTITUT D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE »

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
 DIPARTIMENTO DI STUDI LETTERARI, FILOLOGICI E LINGUISTICI

**UNICITÉ DU MONDE ET FIGURES DE LA TEMPORALITÉ
 CHEZ MARSILE FICIN**
 AVEC INTRODUCTION, PRÉSENTATION, ÉTABLISSEMENT
 CRITIQUE DU TEXTE, TRADUCTION, NOTES ET COMMENTAIRE
 DES *ARGUMENTA MARSILII FICINI IN REMPUBLICAM PLATONIS*

VOLUME II

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de
 Docteur en philosophie de l'Université d'Aix-Marseille et de
 Dottore in Scienze del patrimonio letterario, artistico e ambientale
 dell'Università degli Studi di Milano
 soutenue en séance publique le 21 décembre 2019

par

ÉLISABETH ROCHE

sous la direction de
 Monsieur le professeur ALONSO TORDESILLAS
 et la co-direction de
 Monsieur le professeur STEFANO MARTINELLI TEMPESTA

Jury :

Luca BADINI CONFALONIERI (Université de Turin)
 Fosca MARIANI (Université de Lille)
 Stefano MARTINELLI TEMPESTA (Université de Milan)
 Michele NAPOLITANO (Université de Cassino et du Latium méridional)
 Raffaele RUGGIERO (Université d'Aix-Marseille)
 Alonso TORDESILLAS (Université d'Aix-Marseille)
 Stéphane TOUSSAINT (C.N.R.S. – Centre André Chastel, U.M.R. 8150)
 Franco TRABATTONI (Université de Milan)

2019

2. Traduction des *Argumenta Marsilii Ficini in Rempublicam Platonis*

ARGUMENT DU FLORENTIN MARSILE FICIN SUR LE PREMIER LIVRE DE PLATON, AU SUJET DE LA *RÉPUBLIQUE* À LAURENT DE MÉDICIS, HOMME MAGNANIME

SUPÉRIORITÉ DE LA VIE CONTEMPLATIVE SUR LA VIE ACTIVE
[1] De même que l'œil est supérieur par rapport aux mains, la tête par rapport aux pieds, la raison par rapport aux sens, l'âme par rapport au corps, la fin par rapport à tout ce qui est dirigé vers une fin, le repos par rapport au mouvement et l'éternité par rapport au temps, de même aussi la vie contemplative semble l'emporter sur la vie active. **[2]** La contemplation est donc le commencement¹ et la fin de l'action et elle la conduit et mène à son terme selon son jugement, en recommandant ainsi de laisser de côté les mouvements inférieures et l'action externe pour qu'on ait finalement une action intrinsèque, stable et plus libre. **[3]** Et ainsi par la contemplation même de Dieu, les mouvements célestes et naturels et toutes les actions, sont pour ainsi dire conduits et reconduits de leur commencement² à leur terme. **[4]** C'est pourquoi notre Platon dépasse tous les autres fondateurs de cités et de lois, au moins en ceci : les autres en tant qu'hommes ont plutôt institué l'État en vue de l'action, alors que lui, comme s'il était divin, dirige principalement toute action de la cité, tant publique que privée, vers la contemplation. Il établit sa cité comme maîtresse d'elle-même avant d'être maîtresse du monde non pas tant pour qu'elle soit crainte par le grand nombre mais plutôt pour qu'elle soit vénérée par tous les peuples. Cette cité est, pour ainsi dire, dans la mesure de ses forces, la reproduction sur terre de la Jérusalem céleste³ dans laquelle les rivalités en vue de la propriété privée une fois éliminées,

¹ *Notes complémentaires.*

² *Notes complémentaires.*

³ *Notes complémentaires.*

tout pourrait être commun à tous selon le droit même de la nature, l'abondance serait commune, l'entente serait constante, la volonté de tous une et par suite la tranquillité en vue de la contemplation toujours pourvue¹. [5] En outre [Platon] compose la forme entière de la république parfaite en dix livres, nombre le plus entier de tous les nombres qui tantôt contient en soi les chiffres en nombre fini et tantôt réplique à partir de lui-même les chiffres en nombre infini². [6] Et comme il le déclare souvent dans ces livres, et plus particulièrement dans le livre II, il préfère que nous intitutions toute la discussion *De la Justice* plutôt que *De la République* en enseignant, comme je le crois, que toute chose et toute action tant publique que privée ne doivent pas être rapportées à l'abondance, au pouvoir ou à la victoire mais entièrement à la justice elle-même, justice qui, une fois tout le désordre supprimé et les entraves des rivalités éliminées, rend enfin les citoyens vraiment prêts à rechercher la vérité et à honorer Dieu. [7] Notre Platon estime donc que cette contemplation et cette révérence sont la finalité la plus importante de la république de sorte que de nombreux citoyens, tout au moins, réunis en un seul corps politique par une loi commune puissent accomplir cette finalité que ni un homme seul, s'il vivait isolé, ni plusieurs, s'ils habitaient ensemble, ne pourraient réaliser sans loi.

[8] En outre, le *Timée*³ et le *Critias*⁴ nous enseignent qu'avant la grande inondation des terres, chez les Grecs et chez les Égyptiens il existait une autre Athènes⁵ gouvernée par des lois semblables entre elles que la déesse Pallas⁶ institua, forma et enseigna, et elle donna à Athènes l'aspect même de la république que Platon rédige dans ces livres. [9] Et dans les livres des *Lois*⁷, il compose la république d'après le gouvernement de Crète, de Lacédémone et de la nouvelle Attique et il commence cette composition par Dieu, auteur

¹ Notes complémentaires.

² Notes complémentaires.

³ Platon, *Timée*, 23 a sqq. Dans l'édition d'A. Rivaud, est précisé entre crochets, dans la traduction, que « Les lois égyptiennes reproduisent les lois d'Athènes d'il y a neuf mille ans.

⁴ Platon, *Critias*, 109 b sqq.

⁵ Dans *Opera omnia*, II, p. 1466, *In Timeaum commentarivm, Appendix commentariorvm in Timeavm Platonis, quae distinctiones et svmmas capitvm complectivtr*, cap. III-V, Ficini reprend l'idée des deux Athènes.

⁶ Notes complémentaires.

⁷ Platon, *Lois*, I, 624 a sqq.

de toutes les lois. [10] Mais de manière à ce que nous revenions à ce dont il s'agit à présent, [Platon] commence à parler aussi de cette république, sous d'heureux auspices, par les rites mêmes de la sagesse divine¹, par la tradition et le conseil des anciens, par la justice sacrée et par la piété. [11] En effet, d'après ce qu'il avait dit, que chaque homme doit adresser ses propres prières à Dieu, dorénavant il entreprend de discuter d'une certaine justice privée par le moyen de laquelle il passera opportunément au bon endroit [du dialogue] à la justice publique. [12] Tu dois te souvenir de ce qui est déclaré dans ces livres par Platon, que sans justice divine ou humaine, sans le conseil des anciens et l'approbation de la sagesse divine, une cité ne peut, dès son commencement, être fondée avec prospérité, ou étant fondée, être gouvernée heureusement².

TRANSITION : TEMPÉRANCE ET SIGNIFICATION ALLÉGORIQUE

[13] Ensuite en résumant l'argument du premier livre, je distinguerai certaines choses nécessaires parmi de nombreux et importants préceptes : une jeunesse tempérante entraîne une vieillesse tranquille et une jeunesse immodérée cause une vieillesse difficile ; celui qui obéit aux désirs du corps sert sans doute des tyrans insensés³ ; dans la vieillesse, les troubles que la jeunesse apporte avec elle étant apaisés, l'esprit, séparé du corps, examine de plus près et plus clairement les choses divines ; seule l'innocence donne à l'âme la meilleure espérance en l'avenir, unique réconfort de la vie. L'homme à l'esprit sensé estimera que l'argent est utile tout d'abord pour s'acquitter de ce qu'il aura promis solennellement à Dieu ou de ce qu'il se sera engagé à donner aux hommes et de ce dont il sera débiteur de quel qu'autre manière et pour n'être amené ni à mentir, ni à tromper personne en quoique ce soit à cause de l'indigence. De fait, l'argent doit être tourné vers la justice et la justice vers la récompense d'une autre vie.

[14] Mais avant que nous poursuivions la discussion sur la justice, je rappelle qu'il faut prendre en considération que Platon a disposé certaines choses singulières sous forme allégorique⁴ : [15] tout d'abord, Céphale l'Ancien, c'est-à-dire la tête, fournit à la discussion son point de départ ; ensuite

¹ *Notes complémentaires.*

² *Notes complémentaires.*

³ *Notes complémentaires.*

⁴ *Notes complémentaires.*

Polémarque dont le nom signifie premier, à savoir qu'il aborde en premier la polémique de façon modérée ; enfin Thrasymaque, le lutteur arrogant, se conduit d'une façon très violente ; et puis Socrate, le puissant sauveur, en tout lieu préserve l'ensemble des hommes de la tromperie et de l'injustice.

[16] Mais poursuivons désormais la définition de la justice en laissant de côté l'allégorie pour les commentaires. [17] On rapporte que Simonide¹, Pittacos² et Bias³ soutenaient que la justice consistait à dire des choses vraies et à rendre à chacun son dû. Certains interprètent cela de la manière suivante : [18] montrer sans détour la vérité à chacun et rendre ce que tu auras reçu. [19] Cependant Socrate s'oppose aussi à cela puisqu'il ne faut pas dévoiler tout ce qui est vrai à un fou, ni lui restituer les armes qu'il avait déposées chez toi alors qu'il était sain d'esprit. [20] D'autres l'expliquent ainsi : donner à chacun ce qui lui convient ; le bénéfique aux amis et au contraire le dommage aux ennemis ; être utile seulement aux hommes bons et au contraire nuire aux hommes méchants. [21] À nouveau ceci est rejeté [par Socrate] parce qu'il ne convient jamais d'offenser qui que ce soit. [22] En effet quiconque nuit à une chose, rend cette chose même moins bonne et plus inapte à accomplir son œuvre et sa propre excellence⁴ comme celui qui frappe un chien rend inapte le chien à accomplir sa propre excellence. Or la justice est l'excellence de l'homme. Par conséquent celui qui offense un homme, le rend moins bon dans l'accomplissement de la justice. Au contraire la justice n'amointrit jamais la justice comme la musique ne détruit pas l'œuvre de la musique. C'est pourquoi il n'est pas juste de nuire à quelqu'un.

[23] Parmi ces dires, Thrasymaque, comme beaucoup d'autres interlocuteurs à d'autres occasions, reproche à Socrate qu'il ne veut jamais répondre mais toujours poser des questions⁵. [24] Tu dois néanmoins garder à l'esprit que, selon son habitude, Socrate toujours interroge plutôt qu'il n'enseigne pour de nombreuses raisons. La première raison est qu'il rappelle aux arrogants qu'il faut à tout âge de la vie apprendre plutôt qu'enseigner. La seconde

¹ Platon, *Protagoras*, 339 a. *Notes complémentaires*.

² Platon, *Protagoras*, 343 a. *Notes complémentaires*.

³ Platon, *Protagoras*, 343 a. *Notes complémentaires*.

⁴ *Notes complémentaires*.

⁵ *Notes complémentaires*.

raison tient à ce qu'il déclare que, par inspiration divine, la vérité, grâce à une recherche convenable, est aussitôt diffusée dans les esprits qui sont séparés du corps et des erreurs ; ce qu'Avicenne¹ approuve hautement. La troisième raison est qu'il explique que les formes² des choses sont innées en nos âmes et que par ces formes la vérité même des choses devient parfois très claire dans nos esprits, une fois qu'ils ont été tournés vers elles par le [procédé du] questionnement. La quatrième raison est qu'il affirme que la connaissance humaine consiste plutôt dans une certaine négation du faux que dans l'affirmation du vrai³.

[25] Thrasymaque ensuite amène la définition de la justice telle que Calliclès [l'a avancée] dans le *Gorgias*⁴ : le juste est ce qui est utile aux plus forts. En effet, les hommes les plus puissants dominent toujours, font les lois à leur avantage et gouvernent ceux qui sont soumis. Donc les hommes assujettis agissent vraiment avec justice quand ils obéissent aux lois établies dans l'intérêt de ceux qui gouvernent. [26] Socrate amène alors Thrasymaque à se contredire puisque le prince pourrait par ignorance commander des choses qui pourraient lui causer un dommage. Il est évident que si un individu respectait ces choses, il serait ainsi tantôt juste parce qu'il obéirait aux dominants, tantôt injuste parce qu'il agirait contre leur intérêt.

[27] Il ajoute qu'un art parfait quel qu'il soit et qui est donc le moins défectueux, concernant les choses matérielles et les hommes, ne veille pas à sa propre utilité mais à celle des choses qui lui sont confiées comme le maître à l'égard des élèves, le médecin au service des malades, le pilote à l'égard des marins et pareillement le magistrat légitime prend soin de l'intérêt de ses sujets. [28] Cependant si un art, telle la médecine, exige une compensation, il ne cherche pas de profit en tant qu'il est médecine, dont la finalité est le soin des maladies, mais en tant qu'il se confond avec un art mercenaire et la prostitution.

[29] C'est donc un fait établi que l'art politique, le plus parfait de tous les arts et pour cela le moins défectueux et le moins servile, gouverne encore

¹ Avicenne, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, Pars-V, Louvain-Leyde, 1968.

² *Notes complémentaires*.

³ *Notes complémentaires*.

⁴ Platon, *Gorgias*, 483 d sqq.

moins en vue de l'intérêt. [30] Je passe sous silence les choses que Thrasymaque, de façon inconsiderée et avec quelque incohérence, amène contre la justice. [31] Au contraire, note qu'il ne convient à personne de rechercher la première place et de désirer la charge publique. De même, si un jour une communauté d'hommes bons existe, ils rivaliseront entre eux pour ne pas dominer autant que les hommes aujourd'hui le font par désir de commander.

[32] Mais maintenant prête attention à trois choses¹ : la première est que l'on ne doit pas accepter des hommes mauvais à la fonction publique. La deuxième est que les citoyens qui ne sont pas mauvais doivent y être invités en leur attribuant quelque récompense de salaire et d'honneurs afin qu'ils endossent de plein gré la lourde charge de gouverner. La troisième chose est qu'il est nécessaire que les hommes honnêtes qui ne sont pas mus par la cupidité et l'ambition, soient appelés à la république seulement à cause du danger et de la crainte qu'ils ne soient eux-mêmes soumis au gouvernement injuste des hommes les plus méchants. [33] Le divin Platon, si personne ne l'a compris avant lui, entend que le devoir de gouverner la patrie, s'il est juste, doit être volontaire. Mais par l'exemple du meilleur citoyen, il veut condamner l'arrogance inique de ceux qui par n'importe quel moyen sollicitent toujours la charge publique et sont à l'affût des honneurs alors qu'ils ne prennent pas en considération la raison pour laquelle ils deviennent dignes de ces mêmes honneurs. [34] Par conséquent il veut que cette obligation soit à la fois volontaire et nécessaire de manière à ce que l'homme le plus honnête prenne, le plus volontiers possible, le gouvernement de sa patrie seulement si la nécessité l'exige alors. [35] En même temps, cet homme préfère la contemplation à l'action mais à cause des affaires urgentes il fait parfois passer l'action concernant le bien public avant le moment de la contemplation privée. Tout ceci peut être compris très clairement à partir de la lettre de Platon adressée à Archytas de Tarente².

[36] Est ensuite réfutée l'affirmation tyrannique³ de Thrasymaque qui place la justice dans le genre de l'ignorance et du mal et l'injustice au contraire dans celui de la connaissance et du bien. Pour cette raison sans doute il est

¹ *Notes complémentaires.*

² Platon, *Lettres*, IX, 358 a.

³ *Notes complémentaires.*

démontré que cette affirmation est fausse parce que chaque art est une certaine science¹ et concernant les choses dont il est expert, cet art est aussi bon pour ces choses mêmes. [37] Cependant un homme qui est habile dans un certain art, ne cherche pas à dépasser un autre homme qui est lui-même habile dans une action faite avec art. Au contraire il désire accomplir cette action très semblablement et à l'identique et quoiqu'il veuille seulement égaler l'homme habile toutefois il veut dépasser l'ignorant. [38] Quelquefois l'homme ignorant, d'une façon inconsidérée, essaie de prendre pour soi plus que ne prennent ensemble l'ignorant et le savant. L'homme juste est très semblable à [l'homme habile], qui désire avoir autant que ce qu'a l'homme juste et qui pourtant souhaite posséder quelque chose de plus que l'homme injuste, à savoir la vertu. Au contraire l'homme injuste, comme l'ignorant, aspire à posséder plus que ce que l'homme juste et l'homme injuste ont ensemble. [39] Conclut contre Thrasymaque que la justice doit être certainement rapportée au genre de la science et du bien et l'injustice au contraire à celui de l'ignorance et du mal.

[40] Ajoute que l'injustice est la cause de la faiblesse de tous les hommes. [41] En effet, en provoquant la haine et la dissension dans n'importe quelle communauté l'injustice rend d'abord cette communauté très fragile et ensuite la détruit. [42] Une communauté peut demeurer telle aussi longtemps que la distribution juste est en partie respectée. C'est donc par la justice qu'elle demeure et par l'injustice qu'elle est au contraire détruite. Par celle-ci, l'homme est l'ami des autres hommes et de lui-même, par celle-là il est envers tous ennemi. [43] Aussi la justice et l'injustice produisent dans n'importe quelle communauté les mêmes effets que dans n'importe quelle âme² de façon à ce que l'homme juste soit en accord avec lui-même et son propre ami, celui des hommes et des dieux. [44] En effet les dieux sont les êtres les plus justes de sorte qu'il n'est pas étonnant que l'homme juste leur soit semblable et soit également leur ami. Au contraire l'homme injuste est totalement en opposition avec l'ensemble des dieux.

[45] En outre chaque chose a quelque effet qui lui est propre et requiert aussi une vertu spécifique, c'est-à-dire une certaine capacité par laquelle cette chose accomplit son propre effet le plus parfaitement possible et sans

¹ *Notes complémentaires.*

² *Notes complémentaires.*

laquelle elle ne peut le faire. [46] Par conséquent l'âme ayant quelque chose de propre, c'est-à-dire délibérer, gouverner et tout d'abord vivre¹, elle nécessite aussi une vertu spécifique au moyen de laquelle elle accomplit très facilement ces choses et serait en peine si on la lui enlevait. [47] Or la justice est la vertu de l'âme et l'injustice en est le vice. [48] C'est pourquoi, par le moyen de la justice, elle délibère, gouverne excellemment, et non seulement elle vit mais elle vit de façon heureuse. Toutefois le contraire est vrai si on lui enlève la justice.

CONCLUSION : LA MÉTHODE SOCRATIQUE [49] Le premier livre s'achève sur un certain reproche : bien qu'il aurait fallu justement définir en premier ce qu'est la justice et ensuite ses qualités, jusqu'ici on a fait précisément le contraire, [50] dans la mesure où Socrate avait suivi pour une part ses interlocuteurs et pour une autre part, en discutant lui-même selon des principes bien connus, d'un côté, il favorisait l'ingéniosité des auditeurs, de l'autre, il prenait soin de leurs capacités.

¹ *Notes complémentaires.*

ARGUMENT DU FLORENTIN MARSILE FICIN SUR LE SECOND LIVRE, AU SUJET DE LA *RÉPUBLIQUE*

PROLOGUE : INTRODUCTION À LA QUESTION DE LA JUSTICE [1]
Le second livre commence par la triple division des biens. [2] Le bien est incontestablement cela même que nous convoitons. [3] Cependant nous désirons une certaine chose pour elle-même comme les plaisirs et la joie. [4] Nous recherchons une chose en vue de quelque chose d'autre, telles sont les tâches pénibles. [5] Et nous convoitons une chose pour elle-même et pour autre chose qui en dérive, comme la connaissance et la bonne santé. [6] De fait [Platon] dit que la justice est recherchée pour ce qui en découle et surtout pour elle-même¹.

[7] Mais avant de donner complètement quelque définition de la justice, Glaucon, avec plus d'éloquence et d'élégance, et ajoute aussi, avec plus de modestie, s'attache à exposer ce que Thrasymaque a négligé dans sa défense de l'injustice. En effet, il affirme qu'il est disposé à louer lui-même l'injustice non parce qu'il le pense mais afin de pousser Socrate à défendre la justice avec plus de vigueur. Nous trouvons la même situation dans le *Gorgias*². [8] À la suite de Glaucon, Adimante fait pour la première fois un discours en faveur de la justice en lui attribuant des avantages humains et divins parmi lesquels, comme tu le noteras, certains mystères religieux des poètes³. [9] Ensuite il aborde certains points en faveur de l'injustice en s'adressant manifestement aux personnes de Socrate et de Thrasymaque et en ajoutant aussi qu'il ne veut pas blâmer la justice mais provoquer Socrate en quelque manière. [10] Il désire au contraire entendre des éloges de la justice qui ne sont pas déduits d'éléments extérieurs mais de la nature

¹ *Notes complémentaires.*

² Probablement le dialogue de Platon, *Gorgias*, 457 c-458 e.

³ *Notes complémentaires.*

intrinsèque de la justice, lesquels éloges en général n'ont pas été fournis par les autres penseurs¹.

TRANSITION : LA JUSTICE EST UN DON DES MUSES [11] Prête attention à ce qu'ici à nouveau Platon présente, non sans raison, de nombreuses choses qui se rapportent aux poètes et aux prêtres. [12] En effet, quand il raille les superstitions des gens, il explique que la possibilité de se tromper en cette matière provient souvent des poètes et encore plus souvent des mauvais prêtres.

[13] En outre, et pour de bonnes raisons, il a inséré dans ce livre, qui pour lui est le plus précieux de tous les livres, des personnes qui lui sont très chères comme ses frères, Glaucon et Adimante, et son père, Ariston. [14] Par ailleurs Socrate, durant toute sa vie, n'a jamais considéré rien plus attentivement que la question de savoir, une fois les affections externes éliminées, ce que sont la vertu en soi et le vice, et ce qu'ils font dans l'âme, ce qu'il démontrera ensuite librement et aussi ayant été sollicité au sujet de la justice et de l'injustice.

[15] Mais ici j'ai omis indûment ce gain extraordinaire de la justice qui provient de l'esprit des Muses et qui, je l'affirme, est l'ivresse perpétuelle. [16] La Muse reçoit [ce don] même d'Orphée qui s'exprime par les rites sacrés de Dionysos et qui est semblable au dire prophétique : « je m'enivrerai de l'abondance de ta maison². »

[17] L'ivresse est donc de deux sortes³ : [18] l'une, sous [l'influence de] la Lune, a été induite par l'action de boire aux eaux du fleuve Léthé. Par elle l'âme, posée hors de soi et en dessous de soi, oublie les choses divines en délirant à propos des choses terrestres ; [19] l'autre, provenant du breuvage du nectar, est au-dessus [de l'influence] de la Lune. Par cette ivresse, l'esprit, placé hors de soi et au-dessus de soi, oublie les vices mortels et contemplant les choses divines, est troublé par leur splendeur primordiale, ou plutôt en goûtant quelque saveur, il est débarrassé de ses premières habitudes par une certaine chaleur nouvelle. [20] Alors l'âme voit clairement et goûte

¹ *Notes complémentaires.*

² Th. G. Chiffot (sous la direction de), *La Bible de Jérusalem*, (1956),), traduite en français par l'École biblique de Jérusalem, Paris, 1999, p. 917 : *Psaumes* 36 (35)-9.

³ *Notes complémentaires.*

sainement, ou mieux encore elle se nourrit véritablement. [21] L'idée divine, par laquelle l'âme est véritablement constituée, pénètre dans l'âme qui est de retour, comme la saveur pénètre dans le goût. [22] Tout d'abord, si quelque chose y est contraire, l'idée divine le dissipe doucement. Ensuite elle remplit l'âme profondément et, en la comblant, la réjouit totalement. [23] Enfin, elle recueille l'âme en elle-même qui est envahie d'un plaisir inestimable quand l'intelligence, à partir de l'âme, devient d'abord intellect et ensuite d'intellect devient Dieu. [24] L'intelligence ne comprend alors ni les choses passées, ni de la même manière qu'elle les comprenait avant mais connaît d'autres choses et autrement. [25] Et comme chez nous l'imagination active change et forme le corps, ici pareillement le corps est le sujet de l'âme et sa perception sensible est formée et transformée immédiatement par une pensée très puissante de la raison à tel point que le corps et la sensibilité s'adoucissent merveilleusement par le charme ineffable de la réflexion.

LA QUESTION DE LA JUSTICE [26] Mais revenons à présent à la [question] de la justice. Socrate l'examine dans chaque chose singulière, ayant proposé la justice comme objet et fin de sa discussion. Et parce qu'on la trouve difficilement dans l'âme, il la recherche en premier lieu dans la cité comme si la justice y était plus manifeste et pour qu'à travers elle il définisse enfin clairement la justice de l'âme. [27] Mais, de manière à ce qu'il puisse examiner attentivement la justice dans l'État, il institue la cité à partir de son commencement, en exposant d'abord quelle est son origine, autrement dit le besoin réciproque, ensuite quelle est sa matière, c'est-à-dire les choses et les arts nécessaires et finalement quelle est sa forme, à savoir la règle de vie et le gouvernement légitime. [28] Et il faut voir combien il loue la vie sobre et combien il blâme la vie raffinée et luxueuse. Celle-ci est vraiment saine et suffisante ; celle-là est au contraire malsaine et indigente.

[29] Enfin comme la guerre est née de cette dernière vie, il est nécessaire qu'il y ait, dans cette cité, des soldats et c'est pour cela qu'arrivant à [la question de] la discipline stricte de l'art militaire, [Platon] expose soigneusement toutes les choses nécessaires au vaillant soldat et au gardien de la patrie. [30] Mais dans tout ceci, rappelle-toi que personne ne peut naître en étant vraiment doué pour plusieurs choses. [31] Pour cette raison nul ne doit s'exercer à divers arts surtout quand une occupation est entravée par une autre occupation. [32] Il faut que chacun exerce son propre art dès l'enfance

et s'y adonne sans interruption durant toute sa vie. [33] En outre, il faut que le soldat naisse et soit éduqué pour être le gardien de la patrie de la même manière que le sont les chiens de sorte qu'ils soient doux avec ceux qu'ils connaissent et féroces avec ceux qu'ils ne connaissent pas, toujours prompts et vigilants. [34] Par conséquent Socrate affirme que le commencement de toute activité est d'une très grande importance, surtout dans l'âge tendre qui peut être facilement façonné de part en part. [35] C'est pour cela qu'il forme correctement les futurs soldats dès la petite enfance, d'abord par la musique en ce qui concerne l'âme, ensuite par la gymnastique en ce qui concerne le corps. [36] Sous la [catégorie de la] musique, il entend aussi les légendes relatives à la poésie qu'il commande de présenter constamment aux oreilles des enfants mais seulement les fables qui, comme quelques préparations, enseignent et incitent à la discipline militaire. [37] Et il ordonne pareillement que, dès leur plus jeune âge, les autres enfants se familiarisent avec les légendes qui conduisent principalement à leur enseignement futur. [38] Néanmoins il tient à l'écart, le plus longtemps possible, les histoires contraires ; ceci étant certainement un principe d'une très grande importance.¹

[39] Il maudit ensuite l'impiété relative à la poésie qui représente des infamies au sujet des dieux [40] et il interdit d'écouter de pareilles fables. [41] Il ajoute deux aspects conjoints de la théologie. [42] Le premier tient à ce que Dieu est le bien absolu et la cause des biens et qu'au contraire il n'est en rien la cause des maux. [43] Pareillement si Dieu punit quelqu'un, il le fait en vue des biens. [44] Le second aspect tient à ce que Dieu est totalement immuable parce qu'il est l'être le plus simple, le plus puissant, le plus excellent et le plus sage. [45] En conséquence de quoi, [Platon] nie que Dieu trompe qui que ce soit avec des images fictives, des signes ou bien des paroles. [46] En effet, puisque Dieu n'est ni altéré, ni transformé en différentes formes, il ne feint pas d'être changé.

CONCLUSION : LA CONDAMNATION DU MENSONGE [47] Conclut le livre par une certaine sentence d'or : [48] pour les dieux comme pour les hommes, le mensonge² est la plus haïssable de toutes les choses. [49] Si en effet, le mensonge est dans la parole quelque chose de détestable et qu'il est

¹ *Notes complémentaires.*

² *Notes complémentaires.*

l'image des mensonges mêmes qui se trouvent dans l'âme, sans doute alors il est ce qui dans l'âme est pleinement haï des dieux et des hommes. [50] Ce genre de mensonge est l'ignorance par laquelle l'âme se ment à soi-même à propos de la vérité des choses. [51] Et puisque la vérité se rapporte à ce qui est dit être, le faux penche donc vers ce qui n'est pas. [52] Dans la mesure où justement la tromperie sombre dans la fausseté, elle tombe par suite aussi dans le néant.

**ARGUMENT DU FLORENTIN MARSILE FICIN SUR LE
TROISIÈME LIVRE DE PLATON, AU SUJET DE LA
*RÉPUBLIQUE***

PROLOGUE : REPRISE DES THÈMES DÉVELOPPÉS DANS LE LIVRE PRÉCÉDENT [1] Le troisième livre s'attache à exposer l'éducation des gardiens qui a été esquissée dans le livre précédent. [2] De même que dans le second dialogue il interdit aux gardiens d'écouter des choses fausses et inconvenantes au sujet des dieux, ici il leur interdit également d'entendre les choses tragiques des morts qui peuvent les rendre plus craintifs et pareillement il leur défend d'entendre les choses comiques qui provoquent un rire immodéré¹. En effet celui qui chaque jour s'épuise dans des larmes à cause d'un rire trop abondant finit par s'efféminer autant que celui que le chagrin contraint à pleurer. [3] Puisque les gardiens doivent vraiment se tenir à l'écart non seulement de la peur mais aussi de l'intempérance, de la convoitise et de l'injustice, d'erechef il interdit qu'ils entendent les chants des poètes par lesquels les plaisirs, les vols et les injustices des dieux, des héros et des grands hommes sont contrefaits. [4] En outre cette éducation des soldats est commune à presque tous les citoyens.

[5] Maintenant prête attention ici à ce qu'il dit du mensonge. [6] Le mensonge² est un fléau pour la cité, surtout quand les individus se mentent entre eux et particulièrement quand ils mentent aux magistrats comme si les malades mentaient au médecin ou les marins au commandant. [7] Toutefois dans l'intérêt du salut public, il est permis aux gouvernants d'user quelque fois du mensonge et un individu peut parfois mentir à un autre individu uniquement pour éviter certains maux très importants. [8] Il est permis de raconter avec modération les choses passées dont on ignore la vérité et de

¹ *Notes complémentaires.*

² *Notes complémentaires.*

représenter comme par des images les choses dont nous avons difficilement une forme précise.

TRANSITION : L'ART ORATOIRE [9] C'est pourquoi il divise l'art oratoire en trois espèces : le discours, en effet, est soit une simple narration, soit une simple imitation, soit il est composé de l'une et de l'autre.

[10] Et il blâme tout discours qui, sans aucune distinction, traite de choses très méprisables et rend l'homme confus car quiconque imite une chose longuement et avec zèle, adopte la nature de cette chose. [11] Par conséquent, du poète qui fait une imitation très vive des âmes qui sont troublées et qui est pour ainsi dire quelque chose de très délétère à la jeunesse, il exige soit de représenter un comportement constant en changeant de style, soit de s'éloigner de la ville. [12] Il dit également que celui qui traite de beaucoup de choses en les imitant ou en les contrefaisant, s'adonne finalement à aucune d'entre elles en particulier et pareillement n'excelle en rien.

LA TEMPÉRANCE EST UNE HARMONIE [13]. À partir de la première sorte de musique, c'est-à-dire la poésie, il passe ensuite à la deuxième sorte qu'il divise en trois espèces : l'éloquence, l'harmonie et le rythme¹. [14] Pour commencer, les musiciens nomment note de musique, le son harmonique, c'est-à-dire le son lié à la consonance, qui n'est ni plus grave que le chanteur lui-même ne soit capable de le faire plus grave ni plus aigu que [ce même chanteur] ne puisse le rendre plus aigu. [15] Ensuite [Platon] pose que l'harmonie provient des notes de musiques, c'est-à-dire d'une mesure suffisante dans l'excès et le défaut des sons graves, aigus et intermédiaires. [16] Ici il y a quatre sons : le grave et l'aigu, celui qui monte dans l'aigu et celui qui descend dans le grave. [17] Les principales proportions sont pareillement au nombre de quatre : la proportion double est entre deux et un. La *sesquialtera* entre trois et deux. La *sesquitercia* entre quatre et trois. La *sesquioctava* entre neuf et huit. L'harmonie de la huitième note suit la proportion double ; celle de la quinte suit la *sesquialtera*, l'harmonie de la quarte suit la *sesquitercia* ; et ensuite le ton suit la *sesquioctava*. [18] Mais nous traiterons de ceci ailleurs avec plus de précision². En troisième lieu,

¹ *Notes complémentaires.*

² M. Ficin, *Commentarium in Rempublicam Platonis*, IV [25]-[31].

Platon en vient au rythme c'est-à-dire à un certain ordre du mouvement et du temps, comme on l'apprend dans le second livre des *Lois*¹. [19] En effet, après que tu as accordé, par quelque mesure harmonique les sons, les excès et les défauts quand l'un monte et l'autre descend, il est besoin du rythme par lequel tu peux mesurer, en chacun d'eux et entre eux, les mouvements et les temps des sons aigus, graves et intermédiaires. [20] Je qualifie les mouvements de plus doux, plus rapides et modérés, les temps, de plus longs, plus courts et égaux, et les accents, longs, brefs et intermédiaires. [21] Ici note que le mot base est un mot varié et, selon ce qu'une chose exige, il signifie fondement, lieu, poids, progrès et fin. [22] On doit considérer en plus les neuf degrés de consonance et de dissonance les plus courants. [23] Le premier degré se trouve dans la raison, c'est-à-dire l'opinion qui est conforme à la vérité d'une chose même et dont le contraire est l'opinion fautive qui diffère du vrai. [24] Le second degré est dans l'imagination dont l'harmonie est une conséquence de la raison et la dissonance au contraire un effet des choses extérieures. [25] Le troisième degré réside dans le sentiment qui suit ou la raison très modérément ou bien l'imagination avec beaucoup d'excès. [26] Le quatrième degré est dans le discours bienséant ou inconvenant selon qu'il suit, soit la droite raison, soit l'imagination désordonnée. [27] Le cinquième degré se trouve dans le chant dont l'harmonie correspond au fait d'imiter le discours bienséant et la dissonance le discours indécent. [28] Le sixième degré est dans le son qui d'une manière ou d'une autre imite le chant. [29] Le septième degré dans les mouvements élégants ou disgracieux qui concernent la danse. [30] Le huitième degré réside dans quelque bonne disposition des membres et de tout le corps, qui est autant agréable au regard qu'adéquate pour l'exercice gymnastique. [31] Le neuvième degré se trouve dans les œuvres de quelque art composées au moyen d'une quelque proportion musicale. [32] Ces neuf degrés devraient te rappeler les neuf Muses². [33] Mais souviens-toi que la meilleure harmonie entre toutes est la tempérance de l'âme que toutes les autres harmonies successives imitent et qui se renforcent les unes et les autres quand on les utilise habituellement. [34] Pour cela [Platon] ordonne seulement que ces harmonies soient pratiquées, entendues et vues pour qu'elles rendent la disposition de l'esprit solide et que cette disposition ne soit ni enorgueillie

¹ Platon, *Lois*, II, 653 e-654 a et 664 e-665 a.

² *Notes complémentaires*.

par la fierté, ni rendue indomptable par la colère, ni efféminée et ramollie par le plaisir, ni découragée par la douleur et enfin qu'elle ne soit pas chagrine à cause de la pitié ou de la pauvreté. [35] Il reconnaît donc que l'harmonie est forte et constante. Il blâme par contre les extrêmes, c'est-à-dire qu'elle soit agitée et faible. Il condamne aussi ce qui est compliqué et loue par-dessus tout le reste ce qui est simple. [36] Il estime que l'harmonie peut vraiment beaucoup de choses dans l'âme, étant donné qu'elle est une sorte d'accord divin et, pour parler à la manière platonicienne, que l'âme est quelquefois habituée à l'harmonie céleste. [37] Et à nouveau [il affirme] que le corps se tient par le moyen de quelque accord et [c'est par l'harmonie que] l'esprit est formé. [38] En outre la consonance aérienne des voix, en pénétrant l'esprit aérien à l'aide du mouvement et l'émotion du chanteur en transportant l'âme de l'auditeur, meut le sentiment par le sentiment, impressionne l'âme par l'âme et établit lentement des habitudes.

[39] Sois attentif au fait que dans toutes ces choses, Platon, non seulement avec beaucoup de respect civil mais aussi de [révérence] religieuse, instruit sa cité et mêle toujours la tempérance à la force ; ce qu'il prescrit aussi dans le *Politique*¹. [40] Enfin il estime que le plaisir érotique est aussi laid que dissonant et c'est pour cela qu'il le sépare de l'amour légitime qui désire toujours et uniquement le beau et l'harmonieux. [41] Et il discute à plusieurs reprises de la musique et de la gymnastique car elles étaient d'une très grande importance : tous les hommes s'y adonnaient et devaient s'y adonner. [42] En effet la musique forme et règle merveilleusement la pensée et l'esprit, et la gymnastique forme et règle le corps en vue de l'âme. [43] Il précise que l'âme ne devient pas bonne à partir d'un corps bon mais qu'un corps devient bon à partir d'une bonne âme. [44] Il ajoute que la musique simple profite à l'équilibre de l'esprit et que la nourriture sobre est utile à la bonne santé du corps. Au contraire, la musique et la nourriture sophistiquées nuisent à l'un comme à l'autre et quand les hommes vivaient sobrement, ils n'avaient besoin pas de l'aide des médecins du corps. [45] Il condamne les prescriptions superstitieuses du corps concernant la nourriture et les médications et il affirme que le signe principal d'une cité mal instituée tient au fait qu'elle a besoin du service diligent des médecins et des juges. [46] Il décrit les obligations de l'un et de l'autre et il choisit un juge doté d'une

¹ Platon, *Politique*, 310 c-311 b.

grande intelligence, prudent, âgé et ayant l'expérience de nombreux hommes, bons et mauvais. [47] Il affirme que la méchanceté qui est une sorte de privation, ne connaît ni la vertu ni soi-même alors que la vertu comme disposition se connaît soi-même, et avec l'expérience des choses, juge les vices. [48] Il faut toujours se souvenir que Platon, non seulement ici mais aussi dans les *Lois*¹, le *Politique*² et le *Protagoras*³, confirme que rien n'est plus nécessaire à chacun et surtout à l'homme public et philosophe, que l'union combinée ensemble de la tempérance et de la force. De sorte que par l'une les choses nobles seraient désirées, et par l'autre les choses modestes ne seraient pas dédaignées, et tu n'agirais ainsi ni avec arrogance, ni avec crainte envers les unes et les autres. [49] Par la force, tu repousserais les offenses, privées et publiques, par la tempérance, tu renoncerais à l'injustice ; par celle-ci tu serais poussé vers les choses honnêtes ; par celle-là tu te tiendrais loin des choses indignes. [50] C'est pour cela qu'il rapproche la gymnastique et la musique de ces deux vertus en même temps pour que, par celle-ci la force autant du corps que de l'âme, et par celle-là leur tempérance, soient acquises. [51] Il commande d'autre part de bien mélanger les deux disciplines ensemble. Puisque la gymnastique seule produit la hardiesse et la musique seule engendre la délicatesse, les deux conjointes, en revanche, produisent la force et la tempérance. [52] Enfin parmi ceux qui ont été éduqués ainsi, il choisit des gardiens, c'est-à-dire des magistrats, et des défenseurs, c'est-à-dire des soldats⁴. [53] Il veut cependant placer à la magistrature ceux qui sont vieux, prudents et forts, qui aiment les biens publics et sont fortifiés en ce domaine par l'expérience. [54] Il prescrit également que les jeunes gens soient éprouvés dans les plaisirs et les souffrances modérés afin qu'on distingue s'ils sont tempérants et forts ou, au contraire, s'ils ne le sont pas et, peut-être si jamais ils étaient enclins à changer facilement leur décision de préserver les biens publics à cause des tromperies, des menaces ou des séductions.

CONCLUSION : LES TROIS SORTES D'HOMMES [55] Enfin il dit que les aptitudes des hommes sont semblables aux métaux : à l'or celle qui est propre au fait de gouverner, à l'argent, au contraire, celle qui convient au

¹ Platon, *Lois*, I, 630 a-630 b.

² Platon, *Politique*, 310 c-311 b.

³ Probablement, Platon, *Protagoras*, 322a-322d.

⁴ *Notes complémentaires*.

métier de soldat, au fer et au bronze celles conformes à l'artisanat et à l'agriculture.

[56] Il ordonne que chacun consacre son talent à ce à quoi il est compétent. Et ainsi les fils des gouvernants, selon leur capacité, sont quelquefois aptes à réaliser des choses plus indignes, et au contraire les fils des gens inférieurs sont pareillement aptes à remplir des fonctions plus nobles. **[57]** Il interdit également que les soldats possèdent quelque chose en propre pour que la cupidité ne les change pas, et de chiens deviennent des loups.

ARGUMENT DE MARSILE FICIN SUR LE QUATRIÈME LIVRE DE PLATON, AU SUJET DU *JUSTE* OU DE LA *RÉPUBLIQUE*¹

INTRODUCTION : LA CITÉ BIENHEUREUSE [1] On trouve, dans le quatrième livre, le genre de propriété et de gouvernement qui rend le peuple ni trop riche, ni trop pauvre. En effet, [Platon] estime que les séditions proviennent autant de l'abondance des richesses que de la pénurie des biens et que c'est par cela que la cité est détruite. [2] En outre, il juge que la cité n'est pas une mais plurielle. Dans la communauté, certains sont pauvres et d'autres riches, et comme il arrive souvent, les riches méprisent les pauvres et ces derniers ressentent de la jalousie et de la haine à l'égard des riches. [3] De là il en vient progressivement à son secret que tout est évidemment mis en commun² pour que ni les uns aient moins et ni les autres aient plus de biens car de [la disparité sociale] sont nés les jalousies, les mensonges et les vols ainsi que l'orgueil, la débauche et la paresse. [4] Il ajoute que la possession tant excédante que déficiente nuit non seulement aux mœurs et à la paix mais aussi au talent et aux arts.

[5] Il enseigne que la cité est préservée et que de grandes choses se font non par les richesses mais par la vertu. [6] De la même façon une certaine partie de la cité ne doit pas être établie de sorte qu'elle semblerait se suffire totalement à elle-même mais en tant qu'elle contribuerait plutôt à l'ensemble et qu'elle conduirait au bien général de toute la communauté. Dans le cas contraire ni la cité elle-même, ni aucune de ses parties ne peuvent rester unies. [7] En outre, il indique la façon de l'agrandir. Dans la mesure où la cité doit, bien entendu, rester une et qu'il semble dès le départ qu'on puisse perdre cette unité, on ne doit pas l'augmenter plus.

¹ *Notes complémentaires.*

² *Notes complémentaires.*

[8] Il enseigne donc que la cité ne doit [être] ni petite ni grande mais moyenne, égale et concordante pour que cette unité soit préservée. [9] Et puisque celui qui a négligé le moment de semer, espère en vain une récolte¹, [Platon] juge par conséquent qu'on doit employer tout son soin à l'enfance et à l'adolescence comme à la semence d'une moisson qui profite aux intérêts publics, de telle sorte qu'une attention scrupuleuse soit portée également aux paroles, aux jeux et à chacun des gestes des enfants et des adolescents. [10] Du reste si on néglige cette période, on se donnera inutilement de la peine pour les règles courantes, comme si on s'efforçait de donner tous les jours un remède pour soigner celui qui ne voudrait en aucune façon observer une vie modérée. [11] Parmi ces choses, remarque que les jeux sont changés lentement en goûts et en habitudes.

[12] De même que la compétence de la médecine est presque toujours inutile à un homme qui est de nature robuste et qui vit d'une façon avisée et modérée, de même aussi une cité qui, à l'origine, a été parfaitement établie et qui persévère dans cette forme, n'a besoin au départ ni de nombreuses lois, ni par la suite de constitutions fréquentes. Au contraire les mauvaises républiques sont maintenues dans une administration quotidienne par de nouvelles lois et ne sont jamais vraiment en bonne santé. [13] C'est pour cela que, dans cette république, qui est pour ainsi dire parfaite, Platon n'a employé aucun zèle à propos des lois, espérant que les hommes bons et prudents seront des [exemples de] lois vivantes.

TRANSITION : LA RELIGION [14] Mais qu'en est-il des lois sacrées ? [15] [Platon] a estimé que dans ces choses-là, il faut se donner beaucoup moins de peine. En effet, personne ne sait jamais comment il faut honorer Dieu s'il ne le connaît tout d'abord [16] et nous ne pouvons voir le soleil divin que s'il se montre lui-même. [17] Il juge donc que les lois de la religion doivent être recherchées d'après Apollon, c'est-à-dire d'après la lumière divine, et j'affirme qu'elles doivent l'être non par le langage mais par un esprit purifié et serein. [18] Je néglige ici ce qu'il rapporte à propos de l'histoire des oracles car c'est une chose bien connue.

¹ *Notes complémentaires.*

[19] Toutefois, il déclare que, de façon allégorique, Apollon¹, c'est-à-dire la lumière divine, signifie « siéger », c'est-à-dire être là fermement, « au milieu de la terre », c'est-à-dire partout dans le fond des choses, « se reposer dans le centre », c'est-à-dire dans l'esprit séparé des sens et replié en lui-même comme en une figure et un mouvement sphérique. [20] En outre il affirme qu'Apollon est le nom patronymique de toutes choses c'est-à-dire qu'il est proche, intime et bienveillant, père de ceux qui naissent, patrie de ceux qui sont de retour.

LA JUSTICE COMME VERTU [21] Une fois la république établie, il discerne ensuite quatre vertus : la prudence dans les princes, c'est-à-dire la science destinée à protéger et à délibérer ; [22] la vaillance dans les soldats, à savoir autant la ferme résolution dans les vices et les menaces que la hardiesse [pour protéger] la patrie des dangers dans la limite de ce que les lois et les magistrats prescrivent ; [23] la tempérance à la fois dans les princes, les soldats et les artisans, c'est-à-dire un certain consensus par lequel tous s'accordent ensemble librement pour que certains commandent et d'autres obéissent, et parmi ces derniers, ceux qui obéissent à la guerre et ceux qui obéissent dans le travail manuel. Un tel accord ne serait empêché par aucun plaisir, ou mieux encore les désirs des gens inférieurs obéiraient à l'autorité et au conseil des gens supérieurs. [24] En toutes choses résiderait également la justice par laquelle chacun fait tout ce qui lui est propre, c'est-à-dire ce pour quoi il est vraiment apte par nature ou par l'étude et par quoi l'activité et la fonction [de chacun] sont accomplies tant publiquement que de manière privée en vue de l'utilité commune afin que personne ne réclame pour soi la part d'autrui.

[25] En outre quand [Platon] appelle la tempérance le diapason harmonique², comprends par-là la consonance du diapason qui résulte de la double proportion de la tension, de la vitesse et de l'intensité et qui est en relation avec ce qui est deux fois plus agréable, plus lent et plus doux. [26] À partir de cette proportion double se produit un excès de la note aiguë, c'est-à-dire l'octave en rapport avec la note grave parce que justement la première proportion est entre deux et un et dans [cette proportion] le chiffre deux, bien qu'il semble dépasser l'un, crée à nouveau le chiffre un et le répète. [27]

¹ *Notes complémentaires.*

² *Notes complémentaires.*

Ensuite le chiffre deux se transforme et se ramène alors en lui-même. Il produit le chiffre huit qui est un nombre solide. En effet le double de deux fois deux fait huit. [28] On appelle, d'autre part diapason¹, ce qui traverse toute chose. En effet, une telle harmonie contient en elle-même toutes choses et y est reproduite. [29] Platon dit, à juste titre, que la tempérance est une sorte de diapason étendu aux citoyens les plus excellents, à ceux qui sont de très basse condition et aux citoyens médiocres car dans l'octave il y a la note grave, la note la plus aiguë et les notes intermédiaires.

[30] Mais revenons à la justice. De même que dans l'harmonie du diapason, l'octave, qui est le double de la note grave, s'accorde avec elle de manière à ce qu'elle semble une, de même aussi dans une cité bien ordonnée, la constance de la tempérance coïncide tellement et précisément avec la force de la justice que ces deux vertus sont difficilement distinguées l'une de l'autre. [31] Et vois comment à partir de l'harmonie du diapason de la huitième note Socrate passe opportunément à la justice désignée chez les pythagoriciens² par le chiffre huit. [32] En effet comme la justice est, en tout et pour toutes choses, une distribution égale selon les mérites de chacun et qu'elle est aussi un fondement solide de la cité, on la définit à bon droit par le chiffre huit. [33] En effet il est le premier des nombres solides et le premier de tous les solides à se résoudre dans les nombres pairs, c'est-à-dire dans deux fois quatre et la division elle-même se résout aussi dans des nombres pairs, à savoir dans deux fois deux. La proportion qui résout ce nombre est également celle par laquelle il est composé. [34] En effet doubler deux nombres binaires forment, comme je l'ai dit, le chiffre huit qui est l'image de l'égalité juste. [35] Pour cela Orphée³ qui voulait en tout lieu invoquer la justice divine, prêtait serment à travers huit divinités, à savoir le Feu, l'Eau, la Terre, le Ciel, la Lune, le Soleil, Phanès et la Nuit. [36] Sur la colonne égyptienne, on note aussi que sont placées et exposées en signe de justice, huit déesses, comme Évandre⁴ le déclare : Saturne, Rhéa, Osiris, l'Esprit, le

¹ *Notes complémentaires.*

² *Notes complémentaires.*

³ *Notes complémentaires.*

⁴ On pourrait peut-être renvoyer à Tacite, *Annales*, XI, 14: « Les Égyptiens surent les premiers représenter la pensée avec des figures d'animaux, et les plus anciens monuments de l'esprit humain sont gravés sur la pierre. Ils s'attribuent aussi l'invention des lettres. Les Phéniciens, disent-ils, plus puissants sur mer, les portèrent dans la Grèce, et eurent le renom d'avoir trouvé ce qu'ils avaient reçu. La tradition veut en effet que Cadmus, arrivé

Ciel, la Terre, la Nuit et le Jour. [37] Et enfin toute l'Antiquité a estimé que l'ordre de la justice était organisé en huit sphères¹.

[38] Après toutes ces remarques, Socrate explique que l'injustice est la ruine immédiate de la cité quand les individus, usurpant tout ce qui appartient aux autres, bouleversent et troublent toutes choses. Au contraire la justice est l'ordre et le salut de la cité. [39] Par suite, il passe de la justice particulièrement manifeste de la cité à la justice vraiment secrète dans l'âme, comme si elle était cachée, et il divise les puissances de l'âme en trois manières : dans la raison, se tient la place du dirigeant, dans la force irascible se trouve celle des soldats et la nature de ce qui est concupiscible est semblable à l'artisan. [40] Et il démontre qu'en nous l'âme est une, de laquelle et dans laquelle résident ces trois puissances distinctes les unes des autres non par le lieu mais par la propriété. Ceci sans doute réfute les aboiements de certains péripatéticiens² et cela peut être rendu manifeste à quiconque lit ces choses attentivement. [41] Mais [Platon] conduit cette distinction afin qu'il soit évident que l'âme et la cité soient semblables entre elles par la justice de l'une et de l'autre.

[42] Il affirme donc que l'âme n'étant pas capable par sa propre puissance de faire en même temps des choses contraires, il est nécessaire qu'elle possède au moins trois puissances quand par le désir l'âme est attirée vers le plaisir et par la raison, en est en même temps éloignée. [Et il en va] de même quand par le désir elle est soustraite du combat et par la colère elle est poussée à la lutte. [43] Il est clair au sujet de tout cela que la raison est différente du désir, que la force de la colère se différencie également de ce

sur une flotte de Phénicie, les ait enseignées aux Grecs encore barbares. Quelques-uns prétendent que Cécrops l'Athénien, ou Linus le Thébain, ou, au temps de la guerre de Troie, Palamède d'Argos, en inventèrent seize, et que d'autres ensuite, principalement Simonide, ajoutèrent le reste. En Italie, les Étrusques les reçurent du Corinthien Démarate, et les Aborigènes de l'Arcadies Évandre ; et l'on voit que nos lettres ont la forme des plus anciens caractères grecs. Au commencement aussi nous en eûmes peu ; le nombre fut augmenté plus tard. Claude d'après cet exemple, en ajouta trois, qui employées sous son règne et tombées depuis en désuétude, se voient encore aujourd'hui sur les tables d'airain posées dans les temples et les places pour donner à tous la connaissance des actes publics. ».

¹ Platon, *République*, 617 b et Erathostènes, *Hermès*, Fr. 15 Powell=Théo. Sm. 105.5, *Anat.* p. 38.

² *Notes complémentaires.*

dernier et il est évident aussi que cette force colérique se distingue de la raison, [44] tantôt dans les enfants qui ne se servent pas encore de la raison et sont cependant asservis fortement à la colère, tantôt dans les autres hommes qui font beaucoup de choses par colère et en opposition à la loi de la raison. [45] Mais il estime que la vigueur de la colère est très proche de la raison parce que le mépris lui est souvent d'un grand secours contre le désir.

[46] Il conclut ensuite que la justice consiste en un certain accord légitime avec la tempérance, que soit il y a les trois parties dont nous avons parlé dans chaque âme et soit il y a trois parties comparables à celles de l'âme dans la cité. [47] J'ajoute aussi l'accord dans le fait de gouverner, dans l'exécution, dans l'obéissance et dans l'accomplissement tant de ses propres obligations et charges que dans le fait de ne pas en réclamer d'autres de façon illicite et imméritée. [48] Ici la justice étant sœur de la tempérance, [Platon] l'appelle harmonie, composée de sons aigus, graves et intermédiaires et j'affirme que les sons correspondent aux dirigeants, aux marchands et aux soldats qui sont entre ces deux-là.

[49] Ensuite afin qu'il réponde à la question posée depuis longtemps et dans laquelle est recherché ce que la justice et l'injustice provoquent dans l'âme, il affirme que la vertu est la santé, la beauté et la force de l'âme et au contraire le vice en est la maladie, la laideur et la faiblesse. [50] S'il est vrai que la vertu agence et préserve toutes les parties de l'âme comme la nature les dispose, le vice, au contraire, bouleverse et perturbe effectivement l'ordre de la nature. [51] Puisqu'il est préférable de mourir plutôt que de vivre quand la constitution du corps est totalement dépravée, même si les choses extérieures nous sont fournies avec abondance, il conclut alors qu'on doit tous fuir cette vie comme étant une vie misérable. [Dans cette vie], l'âme par laquelle nous vivons est dénaturée par le vice.

CONCLUSION : LA MEILLEURE CONSTITUTION [52] En somme, il admet, à la fin de ce livre, que l'âme et la cité qu'il a lui-même décrite, est excellente et très heureuse. [53] J'affirme que l'âme et la cité royale sont ordonnées par une reine qui est évidemment la raison de l'homme.

[54] Il ajoute de même que le gouvernement tantôt est qualifié de royal quand parmi beaucoup d'hommes bons, un certain homme est le plus excellent d'entre eux, tantôt est appelé république des meilleurs quand plusieurs

hommes semblent exceller pareillement mais doit être, à tous points de vue, estimé comme le gouvernement même.

[55] Il promet aussi, dans le prochain livre, de faire dans l'ordre, la distinction des quatre affections restantes des âmes et ensuite la distinction des affections concernant les choses publiques.

**ARGUMENT DE MARSILE FICIN SUR LE CINQUIÈME LIVRE,
AU SUJET DE LA *JUSTICE* OU DE LA *RÉPUBLIQUE*¹**

PROLOGUE : UNE LECTURE ATTENTIVE ET BIENVEILLANTE EST LA MEILLEURE FAÇON DE DÉFENDRE PLATON [1] Je sais pertinemment qu'il y aura des gens qui attendront de nous une justification par laquelle nous défendions contre les diffamations tant des médisants que des ignorants, le cinquième livre consacré à la communauté des choses dans la cité². [2] Mais je les prierais de lire Platon lui-même, qu'ils le lisent soigneusement et qu'ils jugent sans malveillance, et je sais ce que je dis, ils ne demanderont aucune explication³.

TRANSITION : PLATON, MÉDECIN DES HOMMES [3] Par conséquent⁴ comme Platon phébéen, médecin du genre humain⁵, observe que les individus, les familles et les États souffrent toujours et partout sérieusement et que jusqu'ici les remèdes des médecins publics les ont très peu et en vain soignés afin qu'ils soient libérés ou au moins soulagés quelque peu de leur mal, et ne sont qu'insuffisamment guéris, il se consacre avec autant de sagesse que de piété à cette loi suivie par les médecins par laquelle les maîtres en médecine décrètent que si quelqu'un ne guérit pas, par exemple, au moyen de certains remèdes froids, administrés depuis longtemps, il faut en fin de compte et à bon droit passer aux médicaments chauds. [4] Donc en sachant que depuis longtemps le genre humain ne tire aucun avantage des lois qui règlent les possessions mais qu'au contraire il se dégrade quotidiennement, [Platon] a recours, non sans raison, aux lois de l'amitié qui commandent que les choses soient communes entre amis afin que la paix,

¹ *Notes complémentaires.*

² *Notes complémentaires.*

³ *Notes complémentaires.*

⁴ *Notes complémentaires.*

⁵ *Notes complémentaires.*

l'union et le bonheur s'en suivent, une fois supprimées la division ainsi que la cause de la division et de la misère.

LA DISCIPLINE COMMUNE [5] Mais nous continuerons sur une autre voie. [6] Socrate, au début du quatrième livre, préférant la discipline de la jeunesse en vue de l'éduquer à toutes les autres lois, aborde brièvement cette discipline qui serait, semble-t-il, meilleure si les épouses, les fils et les choses étaient mis en commun. [7] Et puisque la chose est nouvelle à beaucoup et pour beaucoup étrange, au début du cinquième livre, il est tout de suite invité à rendre [cette chose] plus évidente et à la fonder plus solidement. [8] Cependant si tu savais, par le biais du *Critias*¹ et du *Timée*², que jadis une règle semblable existait déjà dans l'Athènes grecque et égyptienne, tu ne serais pas très étonné qu'elle soit nouvelle, tu n'entendrais pas [parler d'elle] avec méfiance comme quelque chose de compliqué et tu admettrais à contre cœur qu'elle ne soit pas bonne. [9] Je passe sous silence ce que beaucoup³ ont rapporté à propos des Bohémiens, [à savoir] que la ville de Prague était jadis gouvernée de la même façon. [10] Et Diodore⁴ fait le récit d'une île méridionale située dans l'océan dans laquelle les épouses aussi étaient mises en commun parmi d'autres choses, et vraiment beaucoup d'hommes étaient des savants en philosophie et en astrologie. [11] Pomponius Méla⁵ témoigne aussi que, dans les parties extrêmes de l'Afrique, les Garamantes possèdent toutes choses en commun dans leur république. [12] En outre, nous savons qu'une communauté semblable des biens a existé entre les philosophes, les brahmanes, les gymnosophistes, les esséniens⁶, les pythagoriciens et enfin entre les saints qui ont jadis fondé la république chrétienne. [13] De nos jours nous remarquons également que ces religieux, entre lesquelles rien n'est possédé en propre, parviennent à la vertu et à la félicité. [14] Mais si en effet, la mise en commun des épouses te trouble, accorde du moins premièrement que dans les écrits de Platon, ce qui, chez les prêtres adultérins serait

¹ Platon, *Critias*, 110 b-110 d.

² Platon, *Timée*, 18 c-19 b.

³ Probablement Pomponius Méla, *Géographie* et Strabon, *Géographie*, tome I, livre VII, chap. III.

⁴ Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, tome I, livre premier, IInde partie, XIX.

⁵ Pomponius Méla, *Géographie*, livre premier, VIII.

⁶ Les esséniens sont des ascètes vivant en communauté, pratiquant la pauvreté et l'abstinence envers les plaisirs terrestres. À partir du II^e siècle avant notre ère, ils ont formé en Palestine une secte juive, à côté de celles des pharisiens et des sadducéens.

communément placé dans [la catégorie d']un sacrilège, est fait, comme il convient, à partir de la loi. [15] Écoute dans un premier temps Platon lui-même, ensuite juge les paroles très nobles qu'il prononce pour [défendre] sa cause. [16] Et dans les choses qui suivent, remarque tout d'abord, la prévoyance socratique avec laquelle il estime que se tromper dans la constitution des lois est pire que de tuer un homme car par cette erreur-là de nombreuses âmes et aussi de nombreux corps ont été tués pendant plusieurs siècles. [17] Ensuite [considère] la modération, presque involontaire et contrainte, [avec laquelle] il aborde timidement les choses difficiles. [18] Et troisièmement [note] la piété [avec laquelle], selon son habitude, il invoque l'aide divine dans les choses graves et afin de ne pas errer dans les lois à instituer, il demande de l'aide à la déesse Adrastée dont il fait aussi mention dans le *Phèdre*¹. [19] Chez les premiers théologiens, cette Adrastée, est la reine très puissante des lois inexorables, des lois, dis-je, relatives autant à Saturne, et qui se rapportent aux esprits, qu'à Jupiter et qui concernent les lois naturelles. [20] J'appelle Adrastée la divine providence puisque rien ne peut ni échapper à son attention, ni se soustraire de sa portée. [21] Et il n'est pas hors de propos que [Platon], quand il désire instituer des lois très stables que ni l'oubli ne détruit, ni la ruse ne déjoue, ni la violence ne brise et auxquelles personne ne puisse échapper, prie instamment Adrastée qu'elle établisse des choses inéluctables que nul ne puisse éviter.

[22] Aussitôt après il passe progressivement à la discipline commune c'est-à-dire de l'instruction des hommes à celle similaire des femmes², commandant que toutes les études privées et publiques tantôt de la paix tantôt de la guerre, soient communes aux hommes et aux femmes de façon à ce que le genre humain ne soit pas incomplet, avec cette restriction toutefois que les choses les plus lourdes soient données aux hommes et les plus légères aux femmes. [23] Et de même il enseigne ailleurs qu'il faut aussi habituer les [deux] bras pareillement, de telle sorte que l'un et l'autre soient habiles et il les appelle ambidextres. Il montre la façon dont on doit procéder et que ceci est possible et utile.

[24] Ensuite il détermine une autre communauté, à savoir celle des femmes et des fils. [25] Et remarque ici avec combien de prévoyance à l'égard de

¹ Platon, *Phèdre*, 248 c.

² *Notes complémentaires*.

l'ordre il établit les magistratures qui président aux mariages, les cérémonies sacrées, les saisons et les époques de la vie en s'assurant que rien ne se fasse de manière déréglée et inutile pour la cité. [26] Et après la naissance, il réfléchit avec beaucoup de diligence au soin que l'on doit aux nouveau-nés de telle manière que ni l'homme et ni la femme ne reconnaissent leur propre enfant et ni l'enfant ses propres parents. Ni les uns ni les autres ne pourraient se [reconnaître] mais les plus vieux seraient de plus obligés de croire que presque tous les plus jeunes sont leurs fils ou leurs neveux et inversement les plus jeunes croiraient que tous les plus vieux sont leurs parents et de même [les gens du même âge] croiraient qu'ils sont frères. [27] Quand il refuse la nourriture à celui qui sera né, soit en dehors de la loi soit d'une mauvaise union, soit lui-même inapte, comprends qu'il ne faut pas le faire mourir mais il faut l'élever plus modestement dans un lieu très secret ou à l'extérieur des villes, en dehors de cette règle très précise selon laquelle on ne nourrit que ceux qui sont jugés comme dignes d'assumer le rôle de gardien. [28] Celui-là doit être nourri selon un régime inférieur et on doit le placer opportunément aux affaires les plus insignifiantes de la ville ou de la campagne, ou bien le transporter de suite après sa naissance dans d'autres villes. [29] À présent reconnais l'idée de la bienveillance commune lorsque les choses singulières sont disposées de manière à ce que chacun, voyant une même chose ou une même personne, juge de façon identique et dise : « ceci est à moi. ». [30] Et comme chaque homme est très attaché à ce qu'il possède, tous les hommes prendront soin de l'ensemble des choses, surtout quand les lois et aussi les magistrats induisent ce soin. [31] De cette façon, par conséquent, sont supprimées notre insouciance et notre négligence à l'égard de toutes les choses qui nous semblaient presque étrangères. [32] Est éliminée l'erreur courante par laquelle notre jugement se trompe bêtement en se souciant des choses que nous jugeons comme nôtres. [33] Enfin sont supprimées l'extrême confusion, l'inquiétude et le souci qui nous affligent à cause de l'amour déraisonnable pour ce qui nous appartient. [34] J'insiste sur le fait que la cause de la discorde réduite à néant, il y aura une bienveillance commune et entière. [35] Par conséquent remarque les lois de la guerre autant précises que justes et douces qu'il établit et quels gains attendent les vainqueurs, à savoir une certaine sorte de divinisation. Il affirme en effet que ceux-ci doivent être placés parmi les démons bienheureux qui dirigent les hommes et qu'on doit honorer ces personnes

très chères, selon les rites, comme pour un dieu. [36] En revanche, ce qui est dit des baisers des jeunes garçons, ce n'est qu'une plaisanterie de Glaucon, dite pour diminuer le désagrément. Ajoute que c'est par quelque note triomphale et joviale.

LA RÉALISATION DE LA CITÉ PARFAITE [37] Après qu'il a affirmé que cette communauté serait parfaite, il restait à prouver qu'elle pourrait se faire. [38] Donc, premièrement, même si cette communauté n'était pas réalisable, [Platon] fait savoir qu'il ne l'a pas amenée en vain mais évidemment en faveur des hommes comme un exemple à imiter dans la formation des cités.

[39] Ensuite il démontre de manière précise qu'elle pourra alors être réalisée quand les philosophes gouverneront et, avant sa réalisation, il n'y aura pas une suspension des souffrances. [40] C'est pour cela qu'il commence opportunément par la formation des philosophes en tant que gouvernants de la cité en leur enseignant ce que seraient l'intelligence, la disposition et l'éducation du philosophe civil.

[41] Tout d'abord, de même que le peuple est curieux et avide de s'emparer de ces choses sensibles et inférieures, de même aussi l'intelligence philosophique est désireuse et portée vers les raisons idéales qui doivent être trouvées à toutes ces choses et elle est elle-même une chasseresse perspicace de ce qui est vrai. [42] Puisque les choses vraies sont des idées et au contraire les formes naturelles sont les images des idées, on dit à juste raison que le peuple rêve en pensant que les images sont des choses vraies. [43] À la différence le philosophe seul reste éveillé parmi eux. [44] Et puisqu'entre l'être et le non-être [Platon] pose un moyen terme, souviens-toi que toutes les choses sont conçues à travers cinq degrés. [45] Le non-être est décrit comme quelque chose de pur qui est supposé être sous la matière. [46] Au contraire l'être est une chose pure, un esprit pur et une idée. [47] On dit que l'âme et le ciel sont à la fois être et non-être, vraisemblablement à cause du mouvement, cependant ils participent plus de l'être que du non-être. [48] La matière, à l'opposé, est en un sens plus non-être qu'être mais les choses naturelles qui sont composées sous la lune, sont autant qu'elles ne sont pas. [49] La connaissance elle-même est tournée vers les choses qui existent vraiment ; l'ignorance vers les choses qui n'existent pas réellement ;

l'opinion se tourne à la fois vers ce qui est et ce qui n'est pas. [50] Et [Platon] attribue soit aux peuples, soit aux sophistes l'ignorance et l'opinion ; [51] au contraire il accorde, seulement aux philosophes, la connaissance c'est-à-dire la science. [52] Parce que Platon désigne la science et l'opinion par une certaine puissance, tu dois comprendre [par-là] une puissance qui n'est pas informe mais qui est dotée en partie d'une forme naturelle et en partie d'une disposition acquise.

[53] En outre quand il traite des idées vers lesquelles la science des philosophes est dirigée, il parle comme à son habitude du bien, du beau et du juste. [54] Le nombre trois est ici présenté selon trois modes. [55] En un premier temps, le bien est Dieu ; le beau est l'esprit angélique pluri-forme ; le juste est l'âme céleste distribuant équitablement les choses relatives au monde. [56] Deuxièmement, le bien est l'acte et la forme même de la nature divine ; le beau en est son intelligence ; le juste, sa volonté. [57] Troisièmement, parmi les idées, le bon est le modèle de chaque forme, de chaque acte et de chaque nature ; le beau est le modèle de l'ordre qui résonne en soi, à partir de chaque forme ; le juste est le modèle de l'ordre qui dirige n'importe quelle forme ou chose vers toutes les autres choses. [58] Quand, au contraire le mal remplace le bien même, la laideur, le beau, et l'injuste, le juste, assure-toi de ne placer aucune de ces choses en opposition dans les idées. [59] Au contraire, place ces choses, tantôt dans l'absence de forme ou dans la difformité de la matière que [Platon] nomme, dans le livre de la *Science*¹, le modèle dépourvu de divinité et dans le *Politique*², le lieu de la dissemblance, tantôt aussi dans l'âme désormais corrompue et totalement tournée vers la matière.

CONCLUSION [60] Enfin parce que l'énigme de l'eunuque³ a quelque chose de puéril, on doit l'entendre de la manière suivante : « un homme, qui n'est pas un homme, voit et ne voit pas, frappe et ne frappe pas, avec une pierre qui n'est pas une pierre, un oiseau qui n'est pas un oiseau, qui est sur un arbre et qui n'y est pas » signifie qu'un eunuque borgne frappe avec une

¹ Platon, *Théétète*, 176 e-177 a.

² Platon, *Politique*, 273 d.

³ *Notes complémentaires*.

Pierre ponce l'aile d'une chauve-souris sur un sureau. [61] Mais je sais que tu en riras parce que tout cela est dit par plaisanterie.

**ARGUMENT DE MARSILE FICIN SUR LE SIXIÈME LIVRE, AU
SUJET DU *JUSTE* OU DE LA *RÉPUBLIQUE* DE PLATON¹**

PROLOGUE : LA FORMATION DES GARDIENS [1] Étant donné que toutes les lois, bien qu'elles soient excellentes, sont des lois mortes en l'absence de très bons magistrats alors que les meilleurs magistrats, sans lois écrites, sont eux-mêmes des lois vivantes, notre Platon, dans son excellente république, comme nous l'avons montré ailleurs, s'applique, à juste titre, avec ardeur et avec toute son attention, non pas à instituer des lois mais à former des magistrats². Et il cherche à atteindre ce but non seulement à partir de la petite enfance mais aussi à partir du moment de la procréation en vertu de quoi il obtient, à partir des meilleures semences et d'une culture continue, un excellent résultat.

[2] Toutefois puisqu'il les appelle d'une part gardiens et puisque d'autre part le propre du gardien est principalement de prévoir et de réfléchir, il choisit alors, en particulier et sans aucune hésitation, le tempérament³ philosophique entre tous les autres [tempéraments] pour veiller sur le troupeau humain⁴. Et sans doute comme le modèle du bien lui-même et de la justice n'est évident seulement qu'à l'œil de celui-ci, la cité doit être représentée favorablement, légitimement et parfaitement comme l'image de ce modèle. [3] Par ailleurs, il appartient au gardien d'être sincère, généreux, tempérant, fort, juste, magnanime et doux et [Platon] démontrera aussi que ces vertus sont propres au philosophe de manière à ce que l'on conclut finalement que la charge de gardien doit être confiée au philosophe avant tous les autres. [4] C'est pour

¹ *Notes complémentaires.*

² *Notes complémentaires.*

³ *Notes complémentaires.*

⁴ *Notes complémentaires.*

cette raison également qu'il prouvera d'abord que telle est la nature du philosophe.

[5] Il donnera ensuite des principes pour cultiver avec soin ces tempéraments parce qu'une nature généreuse sans éducation droite est toujours inutile et est très souvent un préjudice. [6] Néanmoins, il traite du philosophe illégitime et frauduleux qui imite le philosophe légitime et aussi d'une certaine manière abusive de philosopher. [7] [Il discute] à nouveau de la façon de philosopher de celui qui entre tous devra tôt ou tard gouverner la république¹.

[8] Il enseigne également que le propre du philosophe est d'avoir surtout un amour constant de la vérité elle-même en ce qui concerne les choses éternelles et pour cela l'amour de tout ce qui est temporel ainsi que le mensonge doivent être particulièrement étrangers au philosophe. [9] Il explique, de surcroît, que dans sa recherche de la vérité, l'esprit du philosophe se tient à l'écart du corps et s'unit à l'esprit divin à partir d'une certaine affinité et [cet esprit] atteint aussi les idées elles-mêmes à travers les formes idéales qui sont innées en lui dès le commencement. Par leur contact même la lumière jaillirait par laquelle, devenu plus fécond, il concevrait la vérité, ou plutôt devenu encore plus fort, l'accoucherait, c'est-à-dire qu'à travers ses pensées [l'esprit du philosophe] coïnciderait partout avec les idées. [10] Mais tu dois remarquer qu'ici l'acte de compréhension est appelé, comme dans le *Banquet*², engendrement et accouchement. [11] Ceci correspond sans doute à la théologie chrétienne³ et cela montre que dans l'esprit, il y a la vérité et également une forme qui est non seulement imaginaire mais aussi naturelle.

[12] C'est pour cela qu'il estime qu'une telle intelligence est rare et se trouve chez peu de personnes et même dans ce cas, tantôt elle a besoin de nombreuses conditions, tantôt elle est entravée par de multiples obstacles. [13] Elle est en particulier déformée par le discours, l'opinion de la foule et principalement par les actions du peuple mais aussi par de vulgaires précepteurs qui tels des courtisans conforment leurs discours et leur vie à la

¹ *Notes complémentaires.*

² Probablement Platon, *Banquet*, 210 a-212c.

³ *Notes complémentaires.*

foule et donnent une discipline semblable aux auditeurs. [14] Et remarque que Platon compare de façon appropriée le vulgaire à une brute grossière ainsi que toutes les cités aux navires qui sont gouvernées au hasard par des marins totalement ignorants de l'art de la navigation et qui se moquent de l'homme doté de l'habileté du barreur. [15] Note que les meilleures aptitudes offertes par la nature ou par la chance, si elles sont cultivées avec négligence, deviennent un défaut ou si elles sont mal cultivées, deviennent finalement pires. [16] En outre, si par hasard un homme se révélait être particulièrement excellent dans une cité mal instituée, ce qui advient rarement puisque [Platon] juge que toutes les cités sont ainsi, cela serait attribué non pas à l'art ou à la nature mais seulement au divin.

TRANSITION : MOMUS, DIEU DU BLÂME [17] Quand, au contraire, il fait allusion à Momus¹, dieu du blâme, comprends que Momus est le zèle divin qui aperçoit toutes les choses qui auraient pu être blâmées si elles avaient été faites différemment de ce qu'elles doivent être faites et pour cela il les dispose de telle façon qu'elles ne puissent pas être, de bon droit, blâmées.

L'ÉDUCATION ET LE TEMPÉRAMENT DU PHILOSOPHE DOIVENT ÊTRE JOINTS POUR FORMER DE BONS GARDIENS [18] Il donne aussi les raisons pour lesquelles des calomnies sont nées contre les philosophes comme s'ils étaient mauvais ou inutiles à la république. [19] Tout d'abord chaque jour de nombreuses personnes qui sont inaptes à l'étude de la philosophie tant à cause d'une intelligence insuffisante que d'un jugement erroné, bien qu'elles aient une ambition et une convoitise non restreintes, s'adonnent à la philosophie, l'accaparent et créent par ce commerce des opinions fausses et ridicules. En outre [ces personnes] déshonorent la faculté philosophique par de mauvaises habitudes. [20] Ensuite, ceux qui sont nés pour cette étude, ou sont déformés par une mauvaise éducation et un mode de vie dépravé, ou bien, s'ils sont restés intègres dans leurs mœurs, ne sont cependant pas instruits selon les progrès des disciplines, ou s'ils sont instruits, ils ne sont pas admis à [servir] la république, ou plutôt ils ne veulent pas eux-mêmes s'immerger dans les affaires publiques, craignant certains

¹ Platon, *République*, 487 a. Momus est une divinité grecque représentant la raillerie et le blâme caustique dont Hésiode parle dans la *Théogonie*, 214. Son nom vient du grec *μομφή* qui signifie blâme, reproche, plainte et grief.

dangers et désespérant de pouvoir, parmi des hommes partout corrompus, être utiles à la cité par des conseils salutaires. [21] Parmi toutes ces choses, prête attention aux désordres de la vie active et à la tranquillité de la vie contemplative¹, à l'esprit supérieur du philosophe au dédain des choses mortelles, à l'étude des choses divines ainsi qu'à une certaine méthode des enseignements qui suit les étapes de l'âge. [22] Et [Platon] éduque de la même manière le philosophe et le citoyen en toutes choses, ce qui n'est pas un tort car il affirme dans le *Politique*² et le *Sophiste*³, que l'homme royal, le philosophe et le citoyen sont identiques. [23] Mais il est nécessaire qu'il démontre qu'ici deux genres coïncident qui, chez les hommes, concourent très rarement. Il s'agit évidemment d'une nature qui est d'un tempérament subtil et apte à la contemplation, qui est enflammée de l'amour de la vérité et qui est jointe à une nature sérieuse, prompte à agir et pourvoyeuse du bien public. [24] Il conduit pareillement cette disposition naturelle par toutes les étapes des disciplines comme il est exposé dans le septième livre. Il ordonne aussi qu'[un homme doté de ce tempérament] soit entraîné aux actions civiles et qu'il soit évalué soigneusement et mis à l'épreuve au milieu des plaisirs, des souffrances, des peines et des dangers, comme l'or dans le feu, avant que lui soient confiées les commandes de la cité.

[25] Cependant il estime que la connaissance du bien lui-même est surtout nécessaire à cet homme car elle est la plus parfaite des connaissances et il montre avec force comment les choses sont possédées inutilement sans la possession du bon, comme par exemple la connaissance de toutes les choses et de tous les arts est pour tout dire vaine sans l'intelligence du bien et, on ne peut diriger correctement le citoyen vers celui-ci dans les affaires tant privées que publiques s'il ne connaît pas ce qu'est le bien au moyen de la raison. [26] Et si, aux aristotéliens, la science de ce bien divin peut sembler superflue aux mœurs humaines en vue du gouvernement de la république, elle est pourtant nécessaire dans ce gouvernement au moyen duquel, comme Platon l'affirme dans les dialogues précédents, les citoyens doivent s'efforcer de devenir semblables et amis de Dieu. Il ajoute que si le gouvernant n'apercevait pas tout d'abord la forme même du bien qui est le modèle et la cause de tous les autres biens, celui-ci deviendrait aveugle en ce

¹ *Notes complémentaires.*

² Platon, *Politique*, 257 a sqq.

³ Platon, *Sophiste*, 217 a-217 b.

qui concerne l'organisation de ces derniers biens par rapport au bien lui-même et il serait amené à le faire de façon hasardeuse.

[27] Mais pour que tu comprennes qu'Aristote dans l'*Éthique*¹ se moque de Platon à propos de l'idée de bien², lis très soigneusement les paroles de Platon et considère attentivement que cette idée n'est pas telle ou telle espèce, ici ou ailleurs, mais qu'elle est la fécondité même de la divinité la plus excellente qui pour toute chose se répand puissamment, avec douceur et avantage. Il veut que le soleil visible en soit quelque image dans le monde visible et que pareillement ses vertus soient diffusées à travers toute chose. [28] Cependant Platon pense qu'avant ce soleil que nous voyons, il y a un autre soleil dans le monde invisible, première image du dieu père, qui est le vrai fils. C'est pour cela qu'il parle des fils du bien pour que tu puisses contempler cet archétype invisible sous ce fils figuré et visible. [29] Nous lisons dans *La lettre à Hermias*³ [des choses] concernant ce père et ce fils et dans le livre *Des causes*⁴, Philon le Platonicien dit, à propos de cela, qu'il faut avant toutes choses s'efforcer de monter vers l'être même, c'est-à-dire vers ce dont on dit : « je suis celui qui suis » ou du moins [il faut accéder] à son image la plus sacrée, au principe et à la parole originare. [30] Amélius⁵ le Platonicien dit que, selon Héraclite⁶ et Platon, toutes les choses se font pareillement par le moyen de ce principe et de cette parole et il se sert du témoignage de Jean l'Évangéliste. [31] De même Platon établit cela dans l'*Épinomis*⁷ et bien que certains platoniciens distinguent Dieu le fils de Dieu le père par la substance du père, comme le font les ariens et surtout Julien dans le livre du *Soleil*⁸, Jamblique⁹, le maître de Julien, ajoute les mystères des Égyptiens dans lesquels la raison du père et celle du fils semblent différer mais dont la substance est identique. [32] Cependant écoute un mystère : le

¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livre I, chap. IV, 5.

² *Notes complémentaires*.

³ Platon, *Lettres*, VI, 323 d.

⁴ Philon d'Alexandrie, *De opificio mundi*, 30-31. Cf. É. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908, pp. 89 sqq.

⁵ Amélius, *Amelii Neoplatonici fragmenta, collegit A. N. Zoumpos*. Athènes, 1956.

⁶ Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, VII, 132-133, in *Les présocratiques*, édition établie par Jean-Paul Dumont, 1988.

⁷ Platon, *Epinomis*, 977 a-977 c.

⁸ Julien, *Sur le roi Soleil*, § 4-6, in *Œuvres complètes de l'Empereur Julien*, Paris, 1863.

⁹ Jamblique, *Les Mystères d'Égypte*, livre VIII, 2, 261, 9-262, 11, Paris, 1966.

premier Dieu est le père unique du premier Dieu qui crée en demeurant dans l'unité solitaire de soi-même. Il est, en outre, le modèle du fils qui se nomme fils de soi-même, père de soi-même et unique père, Dieu vraiment bon. Il est, en effet, la source des idées à partir desquelles en tant qu'unité, étant un Dieu se suffisant en soi, il se déploie soi-même dans la lumière et se nomme par conséquent père de soi. En effet il est le principe, Dieu des dieux, unité de l'un et au-dessus de toute essence, principe de l'essence. [33] Jamblique¹ atteste que ce mystère est celui de Mercure.

[34] Mais de la même manière Platon révèle ici brièvement que le bien en soi est en vérité au-dessus du plaisir, des mœurs et de la science. Il est au-dessus du plaisir sans doute parce que si le plaisir était le bien propre, aucun plaisir ne serait mauvais et préjudiciable. Il est pareillement au-dessus des mœurs puisque beaucoup pensent qu'à propos des mœurs ils en ont assez s'ils considèrent avoir des mœurs honnêtes mais celui qu'ils estiment pourtant être le vrai bien, ils ne le recherchent pas par l'opinion mais par la chose elle-même. [35] Ensuite, il est au-dessus de la science parce que tu ne désires ni connaître de n'importe quelle manière ni connaître n'importe quoi mais plutôt de manière opportune et les choses bonnes, autrement la science serait soit méprisée, soit négligée [36] et parce que tu n'affirmes pas non plus que le bien est la science du bien et que tu ne définis pas non plus, bêtement, le même par le même. [37] Tu le places donc au-dessus de l'intellect car l'intellect ici recherche continuellement le bien mais le bien lui-même ne recherche pas le bien. [38] Et ajoute qu'il est au-dessus de la vérité parce que tout ce que tu juges en effet être excellent est ce que tu choisis davantage. [39] Au contraire tu choisis le mal et le désavantageux, qui sont moins vrais, plutôt ce qui est plus vrai. Enfin il est au-dessus de l'être car afin que tu sois bon, tu désires « être ». Mais nous discutons plus amplement de ceci, dans la *Théologie*², et aussi de la façon dont l'intellect comprend toutes les choses vraies grâce à la lumière du bien même.

CONCLUSION : RÉSUMÉ DES DISTINCTIONS PLATONICIENNES

[40] Suit la distinction des choses en deux genres, visible et invisible, et l'un et l'autre genre sont divisés en deux catégories, antécédent et conséquent, et

¹ *Ibid.*, livre VIII, 1, 260, 17 -261, 4.

² M. Ficin, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, Livre I-V, Paris, 1958.

[il en va] de même pour la distinction des perceptions humaines à propos desquelles [Platon] se conforme à Brentinus¹ et Archytas²³ mais qu'il explique à la fois plus amplement et plus correctement.

¹ Il s'agit probablement de Bro(n)tinus, disciple de Pythagore. Cf. Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, DK 17 [7], pp. 106-107.

² C. A. Huffman, *Archytas of Tarentum. Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*, Cambridge, 2005, pp. 597-596.

³ *Notes complémentaires.*

ARGUMENT DE MARSILE FICIN SUR LE SEPTIÈME LIVRE, AU SUJET DU *JUSTE* OU DE LA *RÉPUBLIQUE*¹

PROLOGUE : DIEU, PRINCIPE ABSOLU [1] Les sages², qui étaient dotés d'une intelligence divine, tournèrent, en proportion de leur force, chaque étude de l'esprit, des choses terrestres vers les choses célestes, des choses changeantes vers les choses immobiles et vers les choses qui dépassent les sens. Et considérant que la machine du monde est une et merveilleusement agencée et qu'elle ne peut cependant pas demeurer par soi-même, étant composée de choses diverses et changeantes, ils ont su avec raison qu'elle dépendait de quelque chose d'autre. Par autre chose, je veux dire une chose qui est une et très sage, qui rassemble en une œuvre unique de nombreuses choses, qui règle avec sagesse cette unité en tout lieu et qui de surcroît la gouverne puissamment. [2] Et il va de soi qu'un mouvement perpétuel et très rapide, qui cependant n'erre pas, fait tourner cette œuvre immense et complexe. [3] Et, avec beaucoup de bienveillance, [ce mouvement] conduit également vers le bien merveilleux toutes les choses singulières qui sont disposées convenablement et avec aisance.

[4] C'est pour cela que tous ensemble³ ont affirmé, selon une certaine conception commune, que Dieu était un souverain de l'univers, puissant, sage et clément que les souverains de la Terre et les gouvernants des républiques devraient imiter dans la mesure de leur force. [5] Après cette conception commune de Dieu, ils ont commencé en outre à s'approcher plus clairement et plus convenablement [de lui] en suivant une double voie, l'une par la négation, l'autre par la ressemblance. [6] En effet, en démontrant par la négation ce qui n'est pas le bien propre, c'est-à-dire Dieu, ils ont prouvé

¹ *Notes complémentaires.*

² *Notes complémentaires.*

³ *Notes complémentaires.*

qu'aucune chose de ce genre n'est saisie par les sens, ni conçue par l'intelligence. Et au contraire par la ressemblance, en rapportant les créatures au créateur et réciproquement le créateur aux créatures, ils ont pensé pour cette raison que le créateur faisait et parachevait toute chose et que les êtres créés, ou lui étaient semblables, ou pouvaient l'imiter, ou le suivre comme modèle.

SEUL LE PHILOSOPHE PEUT GOUVERNER LA CITÉ [7] Et c'est seulement à partir de là que le tempérament des philosophes s'accomplit, ce que notre Platon montre dans le *Parménide*¹ et prouve dans le livre précédent. [8] C'est aussi ce que Denys l'Aréopagite reconnaît principalement pour vrai. Par *s'accomplit*, je veux dire ici, tantôt au moyen d'un certain rayon diffusé une fois pour toute dans l'esprit dès le début, tantôt au moyen d'une lumière qui survient et qui illumine continuellement les esprits par une inspiration divine. [9] Mais comme il le montre, en cet endroit et dans le *Parménide*², personne ne peut atteindre par de telles voies ce qu'est vraiment en soi le bien propre, c'est-à-dire la substance divine, mais on peut seulement y parvenir en fin de compte par celles où le bien divin, à cause de sa seule bonté, rend son amant plus proche et le forme au moyen de sa propre lumière, le réchauffe par sa chaleur et par son pouvoir transforme l'esprit, connaissant alors Dieu définitivement comme si lui-même était désormais devenu Dieu. [10] Sans doute [Platon] exprime également tout ceci dans les *Lettres*³.

[11] À vrai dire, après que le philosophe aura contemplé Dieu qui gouverne les choses célestes alors seulement lui seul, par inspiration divine, pourra gouverner les choses terrestres. Et Platon loue ici sans doute Minos⁴ qui recherchait d'abord les lois provenant de Jupiter au moyen de la contemplation avant de les rendre publiques aux hommes. [12] J'indique

¹ Platon, *Parménide*, 130 e.

² Platon, *Parménide*, 134 b-134 c.

³ Platon, *Lettres*, 323 d.

⁴ Cf. P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, 1951, pp. 297-298 : « Minos passe pour avoir, le premier, civilisé les Crétois, avoir régné sur eux avec justice et douceur et leur avoir donné d'excellentes lois. Ces lois étaient si remarquables qu'elles étaient considérées comme directement inspirées par Zeus. ».

combien sont nombreux ceux qui louent Scipion¹ parce qu'il accédait à la république grâce à Jupiter, son maître. [13] Que dirais-je de Numa Pompilius² qui gouvernait la cité au moyen de lois religieuses ? [14] Et est-ce que les lois mosaïques, par lesquelles le peuple de Dieu était merveilleusement gouverné selon l'enseignement de Dieu lui-même, ne sont-elles pas parvenues jusqu'aux hommes ? [15] Aristoxène³ raconte ainsi les mystères des Indiens dans lesquels on trouvait que, sans une règle divine qui n'aurait pas été indiquée par Dieu, personne, tant à titre privé que publique, ne pouvait rien gouverner correctement et avec succès. [16] Et puisque les Égyptiens⁴ en avaient la connaissance même, ils accordaient le gouvernement de la monarchie aux seuls philosophes ou aux hommes qui étaient les plus parfaits et les plus sacrés. [17] Et à partir de là, ils pensaient que rien ne pouvait se faire correctement sans l'aide divine de telle sorte que toutes choses publiques étaient inaugurées par des sacrifices et des prières. [18] En outre comme Jamblique⁵ en témoigne, ils admettaient que rien ne pouvait être compris sans une certaine inspiration divine au point qu'ils attribuaient le nom du dieu Mercure à tous leurs livres philosophiques comme s'ils étaient inventés par les dieux et non par les hommes. [19] Le *Timée*⁶ enseigne aussi cela en affirmant que la philosophie est une aptitude divine. Dans le *Protagoras*⁷ et le *Politique*⁸, [Platon] professe également que l'habileté politique est un don divin. [20] Mais pour revenir à ce septième livre, [Platon] n'admet personne au gouvernement de sa république, si ce n'est celui qui, d'une manière extraordinaire, a reçu un talent soit par une certaine disposition divine, soit par l'éducation, et qu'il nomme partout le seul citoyen légitime et philosophe.

¹ Probablement Tite-Live, *Histoire romaine*, Tome XVIII : livre XXVIII, Paris, 2002.

² Tite-Live, *Histoire romaine*, Tome I : livre I, Paris, 2012.

³ F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentare*, volume II, fr. 44-45 *Aristoxenos*, Bâle/Stuttgart, (1945), p. 21 et pp. 62-64.

⁴ Cf. Jamblique, *Les mystères d'Égypte*, livre IV, ch. 4-5, Paris, 1966, sur la justice divine et humaine.

⁵ Jamblique, *Réponse à Porphyre (De mysteriis)*, III^e Partie, VIII 4, Paris, 1913, p. 196.

⁶ Platon, *Timée*, 90 c.

⁷ Platon, *Protagoras*, 322 c-322 d.

⁸ Platon, *Politique*, 274 d.

[21] Mais pourquoi affirme-t-il que des devoirs divins sont nécessaires à celui-ci ? [22] J'en donne maintenant les diverses raisons : il est clair que, étant donné qu'il est très difficile pour quiconque de se gouverner soi-même avec succès, il est certainement impossible qu'une cité, qui est composée de tant de choses diverses et multiples, que chaque jour de nombreuses et incertaines circonstances menacent, se bâtisse heureusement sans Dieu, auteur de la béatitude. [23] Il est donc établi que toutes les cités avaient reconnu une certaine divinité particulière comme protectrice. Platon veut que le gouvernant de la cité soit réellement le représentant et l'interprète de cette divinité et qu'à l'instar de ce protecteur, il contemple les choses divines et subviennent aux affaires humaines. [24] C'est pourquoi il bannit loin de la république les hommes mauvais qui sont pour ainsi dire totalement dépourvus de ce don divin. Et il accepte seulement les hommes bons, mais pas tous, car ceux qui sont ignorants de la théologie, il les appelle aveugles et rêveurs puisqu'ils prennent les images des choses pour les choses elles-mêmes. Il estime donc qu'il est stupide de donner le commandement à des gardiens aveugles et rêveurs. [25] Cependant, dans un premier temps, il n'admet pas à l'administration des affaires publiques les théologiens qui ne se seraient pas encore occupés des choses pratiques et humaines avant qu'ils n'aient pris l'habitude de traiter de choses privées et sans grande importance. [26] Néanmoins il conclut qu'il ne faut donner la charge publique qu'à celui dont la vie serait meilleure que la magistrature, qui ne la rechercherait pas et ne la désirerait pas non plus pour elle-même.

INTERPRÉTATION DE L'ALLÉGORIE DE LA CAVERNE [27] Mais quand Platon, dans l'éducation du philosophe civil, lui propose l'image de la grotte¹, des liens, d'une certaine lumière, de l'ombre et de l'eau, comprends maintenant que la grotte est le monde que nous voyons si on le compare au monde invisible ; le lien est le corps humain ou plutôt la passion qui lie l'âme au corps ; les ombres sont toutes les choses qui émeuvent les sens et en effet elles sont les ombres des vraies choses, à savoir des idées. [28] Mais quand il affirme que soudainement l'âme, non sans peine, tantôt descend du monde invisible au monde visible, tantôt y remonte, tu peux interpréter ceci doublement à la façon des platoniciens : d'une part, dans cette vie, l'âme passe, sans intermédiaire, de cette étude des choses humaines à l'étude

¹ *Notes complémentaires.*

suprême des choses divines et ainsi en sens contraire, d'autre part, l'âme passe entre cette vie et l'autre vie, c'est-à-dire soit quand, impure, elle migre des ténèbres du corps à la lumière divine sous laquelle elle est éblouie et souffre, soit en descendant de la lumière divine dans le corps composé d'éléments où elle s'aveugle et est tourmentée.

[29] Cependant souviens-toi que le propre de la lumière est d'accomplir et de mettre en évidence toute chose, c'est-à-dire qu'elle est triple, divine, intellectuelle et visible. La lumière divine¹ est appelée soleil de l'une et l'autre lumière ; la lumière intellectuelle est nommée soleil angélique, lumière du soleil mondain ; enfin la lumière visible est le soleil céleste ainsi que sa gloire. [30] Cependant de même que la splendeur du soleil céleste, qui se répand en toutes choses, est l'image et l'acte du soleil, la lumière, qui est dans le soleil, est ainsi l'image et l'acte de l'esprit angélique. Ensuite la lumière dans l'ange est l'acte et l'image de la lumière divine. Et pareillement la lumière visible est seulement reçue dans un élément diaphane comme la lumière invisible dans un élément manifeste. [31] Julien le Platonicien², en décrivant, dans le livre du *Soleil*, trois lumières semblables, ajoute, à partir de la théologie phénicienne, que la lumière visible est un certain acte perpétuel de l'intelligence divine et angélique qui resplendit aux yeux par la fenêtre solaire et de là se diffuse peu à peu à travers les matières limpides qui lui sont presque conformes. [32] Du reste ne crains pas que cette lumière apparente soit l'image de la lumière non apparente et tu dois savoir que cette lumière n'est pas un corps. En effet, elle pénètre les corps sans obstacle et sans interruption. [33] De même elle n'est pas considérée comme une qualité propre du corps composé. Sinon elle rechercherait la qualité même des éléments, ou la chaleur ou le froid, qui dans cette chose précéderait ce qu'elle-même devrait recevoir et elle demeurerait dans le corps transparent au moment où le soleil se retire. Pareillement elle n'est pas liée à une dimension spécifique. Et puisqu'elle n'advient pas dans le temps, elle n'illumine donc ni une partie maintenant ni une autre partie plus tard. [34] Rajoute à cela que [la lumière] remplit un vaste espace sans éparpillement : au contraire elle se concentre en un instant dans un espace restreint sans heurt, ni avec soi, ni avec le contenant. [35] Elle n'est pas proprement

¹ *Notes complémentaires.*

² Julien, *Sur le roi Soleil*, § 3, in *Œuvres complètes de l'Empereur Julien*, Paris, 1863.

corporelle mais elle est un intermédiaire entre les choses incorporelles et les choses corporelles et elle est certainement une qualité du ciel dont la nature est très proche des choses incorporelles. [36] [La lumière perceptible] participe aussi aux éléments transparents qui en vertu de cette transparence même sont semblables au ciel. La lumière d'abord, dis-je, et ensuite la chaleur [sont transmises] aux choses transparentes. Au contraire les choses opaques sont celles qui possèdent d'abord la chaleur et ne possèdent pas en premier la lumière avant qu'elles ne soient rendues transparentes par l'intermédiaire de la chaleur. [37] Cependant [cette lumière] n'est ni dominée par les corps opaques ni ne se diffuse dans la nature terrestre. Ce n'est pas parce qu'elle ne pourrait pas y pénétrer, puisqu'elle pénètre le cristal¹ qui est plus dense que beaucoup de choses opaques, mais parce que la nature terrestre, très éloignée de la nature céleste, ne peut pas contenir de qualité céleste. [38] Pourtant, comme je l'ai dit, elle communique la chaleur à ce qui est opaque mais la chaleur n'est pas propre au ciel comme l'est la lumière. En effet, le ciel est chaud parce qu'il brille. [39] Néanmoins la lumière diffusée à partir du ciel dans les choses transparentes [de notre monde], doit, de surcroît, être appelée image du soleil et il est clair ici qu'elle est elle-même l'origine commune et propre de toutes les images. [40] Ainsi les images des choses rejaillissent sous l'éclat même [de cette lumière] qui est elle-même une image tellement puissante que non seulement elle apparaît quand elle se retire d'un corps translucide mais aussi quand elle jaillit du soleil parce qu'elle n'est pas compatible avec les autres images qui pourtant sont toutes incorporelles puisqu'elles se répandent en tout et en un instant et sont nombreuses en un même point sans [qu'il y ait] désordre mutuel. [41] Par conséquent, la lumière est incorporelle par la vertu de laquelle cela est parachevé. [42] Souviens-toi par conséquent que le rayon du soleil porte avec soi l'action de la lumière et la force de la chaleur. Par l'intermédiaire de la lumière, la clarté est sans doute rendue à l'intelligence divine et angélique. Par l'intermédiaire de la chaleur, est restituée la disposition de la volonté et de l'amour qui appartient aux deux intelligences. [43] Et étant donné que les êtres célestes, comme des artisans, agissent plus par volonté que par intelligence, ce rayon visible, qui provient du rayon invisible des êtres divins, accomplit par suite toutes les choses qui sont engendrées plutôt par la chaleur que par la lumière. Mieux encore, [ce rayon] produit, au moyen de la lumière,

¹ *Notes complémentaires.*

les images spirituelles des choses et, au moyen de la chaleur, les qualités corporelles. Ainsi cette chaleur dépend de la lumière et de même que dans les choses divines, toutes les choses sont idéalement représentées par le biais de l'intellect, elles sont engendrées par l'intermédiaire de la disposition naturelle qui dès lors se révèle. [44] Cependant nous devons être avertis ici que si la nature terrestre ne reçoit pas la lumière céleste, nous devons bannir loin de nous les affections terrestres afin que nous soyons remplis par la lumière divine. [45] Et si le dernier corps ne reçoit pas la lumière du corps précédent, à moins qu'il ne soit d'abord chaud et fait semblablement à lui, [46] il convient que nous aussi qui sommes les derniers, nous brûlions de l'amour des esprits mais seulement de l'amour de l'esprit antérieur afin que, par cet amour, purifiés et semblables [à l'esprit antérieur], nous resplendissions divinement et nous jouissions déjà de la pleine lumière.

[47] Mais revenons maintenant à ce qui reste à traiter de ce septième dialogue. [48] Donc puisque la lumière est triple, comme nous l'avons dit, il est clair qu'il y a la lumière visible, la lumière intellectuelle qui est au-dessus de celle qui est visible, la lumière divine qui se situe au-dessus de la lumière intellectuelle. Platon, pour cette raison, fait mention ici de la lumière à trois niveaux c'est-à-dire dans la caverne, dans la nuit et dans le jour et il est évident qu'il veut signifier ces trois lumières. [49] Par trois fois, il mentionne l'eau, dans la caverne, dans le jour et dans la nuit car comme la lumière fait et expose tout, l'eau de même lave toutes les choses et les représente¹. Par le premier degré, il veut sans doute dire les mœurs, par le second, évidemment la contemplation, et il expose l'un et l'autre par le biais des trois niveaux. Par la morale, bien sûr, l'eau lave et purifie trois fois : dans un premier temps en réduisant les mouvements secondaires par l'intermédiaire des vertus civiles ; deuxièmement en extirpant ces mêmes motivations au moyen des vertus purificatrices ; troisièmement en tempérant le plus parfaitement possible les premiers mouvements par les vertus de l'âme déjà purifiée². [50] De là on parvient dès lors, et surtout par le moyen de la contemplation, aux vertus exemplaires qui sont présentes en Dieu [51] dont les degrés sont au nombre de trois et que l'eau nommée trois fois représente [52] puisque elle-même, par la représentation des images, se réfère à l'intelligence, si comme

¹ *Notes complémentaires.*

² *Notes complémentaires.*

je l'ai dit ici, les choses divines semblent être figurées dans trois eaux : premièrement dans les raisons naturelles, bien que très confusément, deuxièmement dans les raisons mathématiques, de façon plus distincte et troisièmement très clairement dans les raisons métaphysiques qui sont totalement absolues.

[53] Platon qualifie de matérielles les formes naturelles en général parce qu'elles ont besoin de la matière commune et propre et qu'elles ne peuvent être pensées sans elle. Au contraire les formes mathématiques ne sont pas aussi matérielles parce qu'elles ne nécessitent pas de matière propre mais seulement une matière commune comme les mesures, ou aucune matière comme les nombres, et l'on peut imaginer ces formes sans matière. [54] Enfin il considère que les formes divines, en toutes choses et pour toutes choses, sont comme des formes vraies et immatérielles dont les images sont les formes mathématiques et les ombres les choses naturelles. [55] Ceci est un mystère pythagoricien¹. [56] Par conséquent quand il remarque que Thalès, Démocrite et Anaxagore ont été autant négligents envers les choses divines qu'ils ont été diligents envers celles qui sont naturelles, et qu'au contraire Phérécyde², Pythagore et tous les pythagoriciens furent de très importants mathématiciens et en même temps des théologiens illustres en se comportant eux-mêmes comme des dieux, il conclut de bon droit, en partie selon le raisonnement, en partie selon l'expérience, que l'étude laborieuse des choses naturelles détourne très souvent l'âme des choses divines. C'est pourquoi Salomon³ estimait que cette occupation était très mauvaise et que

¹ *Notes complémentaires.*

² Phérécyde de Syros, maître de Pythagore, est l'un des sept sages dont Diogène Laërce fait la biographie dans *Vies et doctrines des philosophes illustres*, I, Paris, 1999.

³ Th. G. Chiffot [sous la direction de], *La Bible de Jérusalem*, (1956), Paris, 1999, p. 1133, *Sagesse de Salomon*, 13. 1-9 : « Oui, vains par nature tous les hommes en qui se trouvaient l'ignorance de Dieu, qui, en partant des biens visibles, n'ont pas été capables de reconnaître Celui-qui-est, et qui, en considérant les œuvres n'ont pas reconnu l'Artisan. Mais c'est le feu, ou le vent, ou l'air rapide, ou la voûte étoilée, ou l'eau impétueuse, ou les luminaires du ciel, princes du monde, qu'ils ont considérés comme des dieux ! Que si, charmés de leur beauté, ils les ont pris pour des dieux, qu'ils sachent combien leur Maître est supérieur, car c'est la source même de la beauté qui les a créés. Et si c'est leur puissance et leur activité qui les ont frappés, qu'ils en déduisent combien plus puissant est Celui qui les a formés, car la grandeur et la beauté des créatures, font, par analogie, contempler leur auteur. Ceux-ci toutefois ne méritent qu'un blâme léger ; peut-être en effet ne s'égarèrent-ils qu'en cherchant Dieu et en voulant le trouver : versés

ceux qui s'en occupaient trop étaient des misérables. [57] Dans le *Phédon*¹, j'ajoute que Socrate maudit ceux-là même qui, en attribuant les causes des effets naturels seulement à certaines qualités élémentaires avec plus de soin que nécessaire, s'arrêtent à un principe et une fin du même genre et ne recherchent ni le principe suprême ni la finalité de l'univers.

[58] C'est pour cela que, quand, par degrés appropriés, ce septième livre conduit l'âme au bien le plus haut, au soleil suprême, c'est-à-dire Dieu, et aux idées divines qui sont comme des étoiles, il ne fait, dans cette ascension, aucune mention de l'expérience naturelle mais il propose certains degrés mathématiques qui conduisent de façon plus appropriée aux choses divines, parmi lesquels deux sont des degrés purs. En effet, l'arithmétique traite des nombres purs et la géométrie des dimensions pures. [59] Trois degrés sont toutefois mixtes parce que la musique joint aux nombres les voix et les mouvements qui se rapportent en particulier à l'ouïe, la stéréométrie ajoute les poids aux mesures et l'astronomie mesure les sphères célestes et les mouvements avec des nombres et des mesures. [60] Au contraire Platon utilise l'expérience naturelle plutôt dans la descente que dans l'ascension, comme il l'enseigne souvent dans le *Timée*², le *Philèbe*³, le *Parménide*⁴ et ailleurs. [61] Dans la descente, il veut donc que soient démontrés les principes naturels des choses physiques par les causes divines. Mais dans l'ascension, il pense que par un soin méticuleux des choses naturelles, l'âme s'éloigne plutôt qu'elle ne se rapproche des choses divines. [62] Et il ne donne pas du tout de valeur aux actions, même si elles semblent être les plus honnêtes, à moins qu'elles ne conduisent à l'imitation et à l'acquisition des biens divins. Et pareillement il ne tient pas compte de toutes les spéculations à moins qu'elles ne soient dédiées à la recherche du bien divin ou bien il les blâme même si elles nous en éloignent de quelque façon que ce soit.

[63] Il veut par conséquent que toute l'étude de la philosophie consiste à aller des choses sensibles aux choses intelligibles et à parvenir, par les causes

dans ses œuvres, ils les explorent et se laissent prendre aux apparences tant ce qu'on voit est beauté ! ».

¹ Platon, *Phédon*, 65 b, 83 a, 96 a sqq.

² Il s'agit du principe de causalité que l'on retrouve à plusieurs reprises dans le *Timée*, 28 a, 29 d, 46 e, 57 c, 68 e, etc.

³ Platon, *Philèbe*, 27 b.

⁴ Platon, *Parménide*, 137 b.

divines, au bien suprême qui est la lumière la plus élevée des choses intelligibles. [64] Il affirme aussi que si la vision se réfère au sommet des choses visibles, c'est-à-dire le soleil, l'intelligence se rapporte ainsi à la lumière suprême des choses intelligibles, à savoir Dieu. [65] Donc comme le soleil engendre l'œil et en l'engendrant lui donne la capacité de voir et garantit de façon continue l'acte de la vision à ce qui est engendré, de même Dieu crée l'intelligence et en la créant il lui donne la faculté de comprendre et maintient continuellement l'acte de compréhension envers ce qui est créé. [66] Et comme il n'est pas nécessaire que l'habileté technique intervienne, si ce n'est pour purifier l'œil et le transformer lui-même, de même la philosophie garantit au moins deux choses à l'intelligence : la première en purifiant l'intelligence autant des choses confuses que des opinions fausses et en la faisant passer des formes sensibles aux formes intelligibles qui sont innées en nous, par le moyen des raisons et des exhortations ; la suivante au moyen des idées, [en tournant l'intelligence] vers l'esprit divin par lequel les idées sont conçues et enfin par celles-ci vers le bien divin, lumière et principe des idées. [67] Donc quand il dit que l'âme est élevée de la lampe à la lune, de la lune au soleil, il veut dire qu'elle est transportée, sans le secours d'un quelconque enseignement, des formes naturelles aux formes mathématiques et de celles-ci aux formes divines. Enfin comme il le confie dans les *Lettres*¹, on ne peut pas enseigner les choses divines mais plutôt [procéder] par purification et conversion. [68] Car une fois ceci accompli, comme le soleil qui est la lumière des choses visibles indique à l'œil les choses visibles, pareillement le bien même qui est la lumière des choses intelligibles, rend accessible à l'intelligence tout ce qui doit être compris. Mais de ceci nous avons traité très amplement dans notre *Théologie*². [69] C'est pour cela que personne ne doit s'étonner que Platon utilise très rarement l'ordre doctrinal quand il écrit mais toujours l'ordre qui purifie, exhorte et convertit.

[70] Après cela, remarque que parmi le nombre des choses qui sont perçues par les sens, seulement celles qui éveillent l'intelligence et qui sont insuffisamment distinguées de leurs contraires par la sensibilité, ont besoin pour cette raison de l'intelligence pour être discernées. De même, note que les nombres ne sont pas corporels étant donné que le nombre n'est rien

¹ Platon, *Lettres*, VI, 343 c-344 b.

² M. Ficin, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, Livre II, Paris, 1958.

d'autre que l'unité répétée. [71] En outre l'unité n'est pas un corps. En effet, elle n'est pas divisée en parties ou si on croit qu'elle est divisée, elle n'est pas partagée mais plutôt multipliée. J'ajoute qu'elle est multipliée en elle-même et non dans quelque partie car chaque partie est plus petite que le tout et aucune unité n'est ni plus petite, ni plus grande qu'une autre unité. [72] Pourtant cette unité et ce nombre même nous élèvent à l'essence incorporelle. [73] Et il en est de même des figures dont la vraie raison se trouve plutôt dans l'esprit que dans le corps. [74] De la même façon, l'astronomie semble rechercher la raison de ce qui est en mouvement dans l'agencement du ciel [75] et Platon refuse que l'astronome qui n'a pas regardé les choses supérieures à partir du ciel, contemple les choses éternelles [76] surtout parce que les corps célestes, étant donné qu'ils ne remplissent pas l'ordre entier, dépendent sans doute de quelque ordre supérieur et complet. [77] Il raille également le musicien qui ne passe pas de l'harmonie du son à la raison intellectuelle de l'harmonie.

VALEUR DE LA DIALECTIQUE [78] Finalement il préfère à toutes les facultés, la dialectique, c'est-à-dire la métaphysique ou la théologie¹, qui conduit toutes les autres capacités et qui se sert de chacune d'entre elles pour sa propre tâche. [79] Or cette tâche est d'avancer, de toute l'étendue de ce que l'on nomme l'être et de se consacrer au bien même, cause de tout étant, et de définir dans l'ordre même des étants ce qu'est chaque chose en attribuant la raison de chaque essence et de démontrer ce qu'implique chaque essence. [80] Au contraire il estime que les autres facultés sont serviles en comparaison de l'excellence de celle-ci car soit elles penchent vers les opinions des hommes, vers les productions ou les compositions des choses inférieures ou vers le culte de ce qui est engendré, soit elles se dressent pour le moins vers les choses incorporelles dans la mesure de leur force et malgré cela, d'une certaine manière, elles en rêvent. Telles sont, dit-il, les disciplines mathématiques. [81] Peu après il ajoute deux genres, à savoir l'essence et la génération. Il considère que l'intelligence dépend de celle-ci et l'opinion au contraire de celle-là. [82] En outre il dit que dans l'intelligence la science qui appartient au dialecticien, parvient sans doute à l'essence mais que l'acte de réfléchir vient après l'essence, ce qui est le propre du mathématicien. [83] Pareillement il compte la croyance et l'imagination parmi l'opinion, par

¹ *Notes complémentaires.*

celle-là on perçoit les corps et par celle-ci les images des corps et les ombres. [84] Il conclut ensuite que toutes les autres aptitudes sont aveugles sans la dialectique ou qu'elles sont vaines avec la dialectique si elles ne reconnaissent pas clairement l'idée de bien parce que par cette idée elles sauraient discerner dans les choses singulières, ce qui est bon et vrai de ce qui est faux. [85] Et celui qui ignore la raison du bien, est trompé et troublé ici-bas par des songes et quand il descendra aux Enfers, il sera affligé et tourmenté davantage.

[86] Il ajoute que cet homme est boiteux et que dans l'action comme dans la réflexion il est ignorant et impuissant. C'est pour cela qu'il choisit au gouvernement de la république les hommes qui sont aptes par nature à l'une et à l'autre et qui sont suffisamment instruits par l'éducation. [87] Remarque d'autre part que le menteur est exclu et pour ainsi dire amputé et retranché de la république. [88] Il qualifie de menteur celui qui délibérément trompe les autres et se ment à soi-même par ignorance.

[89] Rappelle-toi que les peines de l'âme sont plus dures que celles du corps et c'est pourquoi elles doivent être instruites dans la jeunesse et les disciplines libérales doivent être enseignées loin de la servitude. Cependant on ne doit pas transmettre la dialectique aux adolescents¹. C'est ce que le *Philèbe*² nous apprend aussi. Et en effet le *Phèdre*³ également distingue en nous deux guides en toutes choses, à savoir le désir naturel du plaisir et une certaine opinion acquise par l'éducation qui nous dicte que nous devons respecter les choses honnêtes et justes définies par les lois dans toutes les circonstances. Cependant ces deux guides nous tiraillent très souvent en sens contraire. [90] Et puisque, si on transmet l'art du discours aux adolescents, le sens de l'honnêteté s'affaiblit et sont engendrés des hommes immodérés, ou pire arrogants et impies, comme on le lit dans le *Philèbe*⁴ et dans les *Lois*⁵, il faut aussi s'instruire dans les mathématiques avant l'âge de trente ans et de même s'exercer de temps à autre aux charges publiques. Mais quand [ces jeunes hommes] seront parvenus en leur trentième année, il faudra les

¹ *Notes complémentaires.*

² Platon, *Philèbe*, 16 a.

³ Platon, *Phèdre*, 246 b.

⁴ Platon, *Philèbe*, 16 a.

⁵ Platon, *Lois*, VII, 747 b, 817 e sqq.

accepter à la dialectique et de sorte qu'en retour ils seront appelés de temps en temps aux affaires publiques. [91] Tu dois donc nommer cette activité de discuter à partir de sa forme dialectique, de son principe logique et de sa fin métaphysique et théologique. Sache aussi qu'au terme de cette même dialectique, les hommes dans leur cinquantième année sont appelés aux choses divines et c'est pourquoi leur métier est d'y être attentifs en [ayant acquis] un esprit purifié et serein.

CONCLUSION [92] Remarque toutefois que nous mentionnons ici, et très souvent dans la *Théologie*¹, que Platon indique trois choses particulières, à savoir, le rayon, la lumière et la splendeur. [93] Le rayon est inné dans chaque esprit comme il est propre et naturel dans les yeux. Par contre la lumière est commune à tous les yeux. [94] Enfin la splendeur divine commande la lumière qui est commune à tous les esprits, de la même façon que la lumière dans le soleil dirige la lumière qui est uniformément commune à tous les yeux.

[95] Il conclut qu'après que le citoyen aura contemplé la lumière du bien lui-même, et par le biais du rayon naturellement inné en lui et pénétré en retour par la lumière même, il devra dans la mesure de toute sa force gouverner la cité selon le modèle du bien lui-même.

¹ M. Ficin, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, II, Paris, 1958.

**ARGUMENT DE MARSILE FICIN SUR LE HUITIÈME LIVRE, AU
SUJET DU *JUSTE* OU DE LA *RÉPUBLIQUE*¹**

RAPPEL DES SEPT LIVRES PRÉCÉDENTS : CONSTITUTION DE LA RÉPUBLIQUE PARFAITE [1] Socrate, au cours des sept livres, a désormais achevé la forme parfaite de la république, [forme] dédiée au nombre sept de Pallas² et qu'il nomme tantôt gouvernement royal, tantôt gouvernement des meilleurs³. [2] [Gouvernement] des meilleurs, puisqu'en lui un grand nombre d'hommes, grâce à leur vertu, constitue l'assemblée et accomplit les charges de l'État ; [gouvernement] royal puisque la volonté de tous, tournée vers le bien public, est une telle une intelligence royale et parmi ces hommes s'il y en est un qui soit d'une probité extraordinaire et soit honoré de façon singulière. Cependant il n'est pas accordé à cet homme une valeur telle qu'il puisse changer les affaires publiques sans le sénat, c'est-à-dire sans l'approbation de l'ensemble des plus excellents citoyens.

MISE EN PARALLÈLE DE L'ÂME ET DE LA CITÉ [3] Après l'excellente et belle forme de la république, il restait à proposer les genres inférieurs [de gouvernement]. Ceux-ci sont au nombre de quatre. Il décrète que le premier est sans doute celui dans lequel la forme excellente dégénère aussitôt et il le qualifie d'ambitieux. Le second est celui où le pouvoir du petit nombre naît de l'ambition. Le troisième qui dérive de celui-ci, est la forme populaire. Enfin le quatrième genre est la tyrannie qui se développe à partir de la forme populaire⁴.

[4] Mais puisque les formes des républiques proviennent des formes des âmes, il décrit ensuite, avec une certaine habileté, les cinq dispositions et

¹ *Notes complémentaires.*

² *Notes complémentaires.*

³ *Notes complémentaires.*

⁴ *Notes complémentaires.*

caractères des âmes et autant d'États semblables auxquels il donne les mêmes noms. Il conclut que l'âme royale est excellente et très heureuse et il en va de même des cités royales. Au contraire, l'âme tyrannique, comme les cités opprimées par les tyrans, est très mauvaise et très malheureuse. Puis il déduit que les âmes et les gouvernements intermédiaires sont entre les deux formes extrêmes.

[5] Il est clair à partir de tout cela que l'injustice est autant pernicieuse dans la cité que dans l'âme et que la justice est salutaire dans les deux cas. [6] Il décrit, partout, avec soin et merveilleusement, les changements de forme des âmes mais aussi les changements des cités en d'autres formes. Et il considère en particulier la transformation de la république bienheureuse, pour ainsi dire [la république] d'or, qui du principe le plus haut, aboutit à la république avide de pouvoir, [la république] d'argent ou de fer, et il imagine que les Muses répandent ou plutôt diffusent ceci tel un oracle.

[7] Si la république bienheureuse ne peut certainement pas dégénérer du fait d'un défaut qui lui serait inhérent, elle dégénère pourtant quelquefois par quelque raison et imperfection générales. Par quoi sur ce point il est permis de rire des calomnies aristotéliennes. En effet dans le cinquième livre des *Politiques*¹, Aristote n'aurait pas dû exiger de son Platon, qui d'ailleurs n'a jamais été le sien, la cause propre de la transformation d'une république bienheureuse, puisque cette cause n'a rien d'intrinsèque, mais il aurait dû se contenter d'une cause générale. [8] C'est ainsi, en effet, qu'un homme très fort et très tempérant, et il en va de même pour la cité, souffre d'un mal non pas tant selon une raison particulière que selon une raison générale, c'est-à-dire qu'il est soumis à quelque ordre prédestiné qui tourne continuellement à travers des trajectoires célestes placées au-delà de la Lune, de telle sorte que ces choses qui sont composées par certaines figures de sphères et par les mouvements particuliers des temps, sont dissoutes un jour ou l'autre par des figures et des mouvements contraires.

[9] Mais puisque l'attribution d'une semblable raison dépasse de loin les limites des possibilités actuelles concernant la vie politique, Socrate, pour cela, utilise la prophétie des Muses, et certainement il en use de telle façon que pour nous aussi il ait besoin de la prédiction d'Apollon pour interpréter

¹ Aristote, *Les Politiques*, V, 12, 1316 a.

ces choses. [10] Et ce n'est pas à tort que Cicéron¹, quand il veut brièvement dire qu'une chose est très obscure, affirme qu'elle est plus obscure que le nombre de Platon. [11] Et je ne m'étonne pas que Théon de Smyrne², parmi les professeurs les plus célèbres de la mathématique platonicienne, a adroitement laissé de côté ce même mystère comme étant inexplicable. Sans doute Jamblique de Chalcis³ a voulu encore l'expliquer et il semble l'avoir encore plus compliqué. [12] Mais pourquoi y aurait-il plus de difficulté que de poids dans ces mots, surtout quand il peint lui-même, avec une certaine grandiloquence tragique, les Muses qui plaisantent, effrayent et mènent dans un état de stupeur, l'esprit puéril et simple ? [13] Enfin quoiqu'il en soit, tu admettras plus favorablement notre explication d'après le *Commentaire du Timée*⁴.

CONCLUSION : LES PRÉCEPTES MORAUX [14] Du reste médite ces préceptes moraux. Il est impossible que dans la cité la richesse soit honorée en même temps que la vertu et pareillement que le gouvernement de la république soit donné aux plus riches comme si on laissait le gouvernail du navire au plus riche au lieu de le laisser au plus habile. Il va sans dire que l'un et l'autre seraient exposés au danger. [15] Du reste la science est la gardienne la plus sûre contre tous les vices. [16] En outre la fin d'un contraire est le commencement d'un autre. C'est pour cela que l'extrême licence de la liberté est le commencement d'une extrême servitude. Et ainsi dans n'importe quelle qualité, il arrive fréquemment qu'un excès de choses et de temps soit transformé en son contraire. [17] Il dit de même, dans les *Lettres*⁵, que la liberté modérée est estimée avant toute autre chose.

¹ Cicéron, *Lettre à Atticus*, VII, 13.

² Théon de Smyrne, *Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon*, Paris, 1892, p. 367.

³ Jamblique, *Sur l'arithmétique de Nicomaque*, Jamblichus Chalcidensis et l'*Argumentum* du livre VIII, *Ex Coele-Syria. In Nicomachi Geraseni Arithmetica introductionem. De Fato*, 1668 p. 116. Cf. Th. H. Marin, *Histoire de l'arithmétique*, Paris, 1857, pp. 13-14.

⁴ M. Ficin, *Compendium in Timeavm in Opera omnia*, II, pp. 1468-1469. Pour une étude précise du lien qui existe entre les mythes de la *République*, du *Timée* et du *Critias* à propos du nombre nuptial et de la grande année chez Platon, voir l'article de Jean-François Mattéi, « La généalogie du nombre nuptial chez Platon », *Les Études philosophiques*, 3, Paris, pp. 281-303.

⁵ Platon, *Lettres*, VII, 334 d sqq.

**ARGUMENT DE MARSILE FICIN SUR LE NEUVIÈME LIVRE AU
SUJET DE LA *JUSTICE* OU DE LA *RÉPUBLIQUE* À LAURENT DE
MÉDICIS, HOMME MAGNANIME**

PROLOGUE : OPPOSITION DE LA MONARCHIE ET DE LA TYRANNIE [1] Socrate a longuement traité de la vie royale des hommes les plus excellents et il discute aussi beaucoup de son contraire, la tyrannie, pour que nous approuvions complètement celle-ci comme très heureuse et que nous réprouvions celle-là comme étant très misérable. Par conséquent, il ne discute pas de la tyrannie seulement dans le livre huit mais dans le neuvième en se demandant pour quelle raison elle dérive de la vie démocratique et également qu'elle est sa nature, combien elle est préjudiciable et funeste afin que nous évitions de toutes nos forces la première tyrannie qui se trouve dans l'âme et au contraire nous embrassions la royauté intérieure qui y siège.

LA JUSTICE, VERTU DE L'ÂME ET DE LA CITÉ [2] Par cela, [Socrate] reviendra directement au propos initial de toute la discussion. Il décide surtout de démontrer que la justice est non seulement estimable d'après l'opinion humaine mais elle est aussi respectable en vertu de sa propre nature et doit être merveilleusement vénérée avant tout autre chose. L'injustice également doit être blâmée non seulement à cause de la crainte des lois et du déshonneur mais elle doit aussi être évitée à cause du poison même de sa nature délétère.

[3] Donc quand il nomme la justice, il désigne d'une part la justice légale et commune, à savoir la vertu générale instituée sous l'égide des lois, et d'autre part la justice particulière ou distributive par laquelle, dans la cité, on distribue les mérites, les honneurs, les récompenses et les peines, et dans l'esprit, on attribue les actions et les fonctions aux parties de l'âme proportionnellement à la dignité de leur nature, ou [encore] la justice commutative par laquelle dans la cité on échange, avec des choses ou de

l'argent, les biens selon un prix juste et légitime. Et il en va de même dans l'âme où les devoirs sont ainsi échangés de telle façon que, quand la raison prend des mesures par rapport aux choses inférieures, les forces moindres fournissent ni plus ni moins les choses nécessaires, conformément à l'autorité de la raison.

[4] À travers toutes ces discussions, note que l'âme tyrannique est tellement troublée qu'on la juge particulièrement dépravée, ivre, insensée et cruelle à cause du désir, comme celui, qui telle une bête sauvage, est saisi par des désirs inhumains dont la férocité est parfois expérimentée seulement en rêve par les autres hommes. [5] Dans la *Théologie*¹, nous traitons abondamment de ce qui se rapporte ici à la fausseté, à la vérité et à la prédiction des songes². [6] Note que [Socrate] énumère très soigneusement tous les maux qui accablent la cité opprimée par la tyrannie et qu'il compte avec précision autant de maux, et même plus, dans l'âme du tyran, au point que rien de plus malheureux ne pourrait être imaginé.

[7] Il rassemble alors en trois chapitres toute la discussion dont le but est de faire que la sagesse et la vie juste soient préférées à la vie contraire. [8] Il veut, ce qui a été traité jusqu'ici, que le premier chapitre concerne la comparaison faite entre un homme assurément insensé et injuste et une certaine cité gouvernée sans sagesse et sans justice. Dans cette comparaison, il est clair que cette cité et cet homme se trouvent, pour la même raison, [dans une situation] extrêmement préjudiciable et malheureuse. [9] Au second chapitre, il aborde, ensuite, cette distinction des parties de l'âme en la répétant dans les natures discursive, irascible et concupiscible auxquelles il attribue aussi trois vies, philosophique, ambitieuse et cupide. Je dis cupide à cause du plaisir des richesses et c'est pour cette raison qu'on l'appelle aussi avarice. Il établit de la même façon trois parties dans la cité, les magistrats, les soldats et les commerçants. [10] Il démontre ensuite qu'il faut choisir la vie destinée à la vertu plutôt que la vie malsaine. Ce qui, en fait, est plus agréable. [11] Bien sûr chaque fois qu'un de ces trois [genres d'hommes] préfère le plaisir de sa vie aux autres choses, seul le philosophe peut juger convenablement. En effet, il est besoin d'un jugement [établi] au moyen de

¹ M. Ficin, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, Livre V, Chapitre XV et Livre XIII, Chapitre II, Paris, 1958.

² *Notes complémentaires*.

l'expérience, de la prudence et de la raison. Premièrement, en ce qui concerne l'expérience, le philosophe a vraiment expérimenté son propre plaisir et ceux des autres hommes, ce qui fait qu'il peut facilement connaître ce qui doit être préféré. [12] Au contraire les autres hommes n'ont jamais goûté aux plaisirs du philosophe et donc ils ne peuvent pas comparer ces plaisirs avec les leurs. [13] En outre seul le philosophe est doté d'une prudence parfaite et d'une application à attribuer les causes, deux choses vraiment nécessaires au jugement. [14] Donc comme le philosophe préfère les plaisirs de la vie sage et juste aux jouissances de la vie ambitieuse et effrénée, nous devrions, justement selon l'opinion même du vrai juge, préférer la vie droite et vertueuse à la vie dissolue et débauchée. [15] Le troisième chapitre enfin commence par le fait que c'est seulement dans l'homme juste et sage que l'on trouve le vrai plaisir. Au contraire, il est évident que dans tous les autres hommes le plaisir est caché et faux. [16] Ce qui est démontré ainsi : la plupart des plaisirs sont des envies violentes de combler ce qui manque. [17] Mais là où ce qui est comblé et assouvi est plus parfait et plus vrai et où le moyen de l'obtenir est plus pur et plus efficace, la satisfaction est plus vraie, plus parfaite et plus grande.

[18] Donc puisque l'intellect et la vérité doivent être considérés comme ayant une nature plus vraie et plus parfaite que n'ont les sens et le sensible et puisque la vérité pénètre plus profondément l'intellect que ne le fait le sens sensible et s'y ajoute sans mélange de douleur, il suit que le plaisir de l'intelligence est plus vrai et plus parfait. [19] Parmi tout cela, il s'insère ce je ne sais quoi de mathématique dont tu comprendras très bien l'explication à partir des commentaires du *Timée*¹. [20] Prête attention, ensuite, à cette forme de la nature de l'âme dans laquelle tu dois concevoir sous le nom de bête multiple, la nature concupiscible, sous l'image du lion, la force irascible et sous la forme de l'homme, la raison. [21] Et vois comment il dépeint avec précision la vie de l'homme ambitieux, injuste et débauché, ou mieux l'asservissement misérable. Et pareillement aussi saisis-toi de la formule avec laquelle tu peux expliquer ainsi le passage des âmes dans les bêtes de manière à ce que l'on pourrait dire qu'elles sont passées dans les affections et les manières d'être des bêtes plutôt que dans leurs corps². [22] En outre

¹ M. Ficin, *Compendivm in Timeavm in Opera omnia*, I, pp. 1468-1469 et pp. 1417-1462.

² *Notes complémentaires.*

souviens-toi comment dans le corps, la perspicacité des sens, la bonne santé, la vigueur, la beauté ne sont pas bonnes en vertu de l'opinion mais de la nature, et leurs contraires sont pareillement mauvais. Et souviens-toi comment dans l'âme, la prudence, la tempérance, le courage et la justice sont naturellement bons et leurs contraires sont également naturellement mauvais. [23] Enfin admets la forme de la vie entière par laquelle tu pourrais agencer l'ensemble des choses corporelles de telle manière qu'elles s'accordent à la tempérance de l'âme. [24], Et choisis toutes les choses dans la mesure où elles sont utiles à la santé de l'âme et au contraire éloigne toi de celles qui l'entravent. [25] Demeure toujours dans la forteresse de l'esprit et tu n'autorisera personne à t'emporter loin d'elle par des charmes ou des menaces.

CONCLUSION : LA RÉPUBLIQUE DE PLATON EST UN MODÈLE IDÉAL À SUIVRE [26] Quand tu voudras te former toi-même et les autres de cette façon, contemple dans le ciel le modèle évident de cette république ; je dis « dans le ciel », c'est-à-dire dans l'ordre des mouvements célestes, et plus haut dans l'esprit divin, de manière à ce qu'à partir de là, toi-même d'abord tu te façonnas à sa propre image, de la façon la plus juste et la plus heureuse, ensuite la famille et finalement la cité.

**ARGUMENT DE MARSILE FICIN SUR LE DIXIÈME LIVRE, AU
SUJET DU *JUSTE* OU DE LA *RÉPUBLIQUE***

PROLOGUE ET TRANSITION : IL S'AGIT D'ENCOURAGER LES HOMMES À LA JUSTICE [1] Jusqu'à maintenant, Socrate, précepteur très avisé du genre humain, a incité tous les hommes, par la beauté même du juste, [à se tourner] vers la justice relative aux lois, c'est-à-dire la vertu universelle. [2] De même il les a détournés de l'injustice par la laideur de l'injuste. Par la suite, et c'est principalement le sujet de ce dixième livre, il va encourager à celle-ci par le moyen de l'avantage et du bénéfice éternels relatifs à la justice et détourner de celle-là par l'intermédiaire de la peine et du dommage perpétuels propres à l'injuste.

INTERPRÉTATION DU PROLOGUE DE PLATON SUR LA POÉSIE [3] Mais avant qu'il accomplisse cette tâche particulière, il utilise quelque prologue dans lequel il achève soigneusement ce qu'il a abordé dans les livres précédents, qu'il a négligé à la fin du neuvième livre et qui est nécessaire au salut public.

[4] Il est évident qu'ici notre médecin des maux humains doit soigner les maladies humaines plus scrupuleusement que tous ceux qui, non seulement soignent avec négligence, mais au contraire ne guérissent absolument pas. Pire que cela, ils choisissent et embrassent avec tout leur zèle une chose qui leur semble la plus saine de toutes, je veux dire l'imitation poétique, par laquelle les poètes chevronnés représentent alors très efficacement les âmes troublées et impriment en même temps ces passions, plus violemment et plus profondément dans les âmes des auditeurs et des lecteurs. [5] Et plus ils corrompent, plus ils sont loués et plaisent.

[6] Donc ce prologue suit de façon appropriée la fin du neuvième livre. En effet ici l'âme est partagée entre la raison et les parties inférieures qui sont

agitées par les passions et dont le pouvoir est appelé tyrannique, tout d'abord dans l'âme et ensuite dans la cité. [7] Et puisque l'imitation poétique réveille, favorise et accroît ces mêmes parties, en excitant la colère, en réveillant le plaisir, en libérant le rire et en faisant jaillir les larmes et les lamentations, par suite il semble que soit corrompu le règne de la raison et que la tyrannie des passions gouverne. [8] Pour cela Socrate détruit cette sorte de peste qui du reste est agréable mais très venimeuse afin qu'elle ne nous détruise pas elle-même. [9] Et vois avec quelle bienveillance, notre Platon prend soin de tout le genre humain en recherchant et en examinant des dangers qu'évidemment personne d'autre n'a pas même soupçonnés. [10] Ajoute aussi qu'en s'opposant vivement à son propre tempérament et à sa propre éducation, qui sont de nature poétique, il se bat avec courage pour le salut public¹.

[11] Pour cela personne ne doit sembler étonné que, par amour de la vérité, Platon ici ni n'épargne son Homère, ni, en raison de sa dévotion pour la justice, n'est bienveillant à l'égard de son génie mais au contraire il le discrédite afin qu'à travers le prince des imitateurs, nous jugions que les autres poètes sont beaucoup plus condamnés. [12] Et puisqu'il affirme qu'Homère n'enseigne ni les choses divines ni les choses humaines, comprends que les éloges accordés par Platon dans le *Philèbe*² à Homère ne sont pas élaborés à partir des jugements de Platon mais à partir des opinions communes.

[13] Au contraire [Platon] considère que l'habileté de ceux qui imitent est, comme nous l'avons dit, très dangereuse. [14] En outre [l'imitation] est servile et très vulgaire puisque les imitateurs ne comprennent ni les choses elles-mêmes, ni ne les font, mais suivant plutôt les formes des choses qui apparaissent à leurs sens, recherchant avec soin les opinions du peuple et reproduisant certaines images en n'ayant aucune considération à l'égard de la raison, ils obéissent aux sens et aux passions. [15] Cependant autant il désapprouve les poètes quand ils perturbent, autant il les encourage s'ils

¹ *Notes complémentaires.*

² Platon, *Philèbe*, 47 e et 62 a.

exhortent à la vertu et la piété au moyen de dignes éloges des héros et des hymnes divins¹.

[16] Et pour démontrer que toute imitation est méprisable, il distingue trois espèces dans le genre des arts, le genre utilitaire, le genre créateur et le genre imitateur. [17] Et il dit que l'utilisation de la lyre, c'est-à-dire la musique, dépasse l'art qui fabrique la lyre puisqu'en se prescrivant une certaine fin, cet art pose la forme de l'œuvre fabriquée avant la fabrication. [18] Au contraire il soutient que celui qui fabrique la lyre dépasse le peintre qui imite la lyre avec les couleurs. Il juge ainsi le poète parce qu'il adresse les images des choses aux oreilles comme le peintre les présente aux yeux.

TRANSITION : LES MYSTÈRES THÉOLOGIQUES LIÉS AUX IDÉES

[19] Mais parmi ces choses s'entremêlent certains mystères théologiques à propos des idées et puisque nous les avons mis en évidence dans la *Théologie*², nous les abordons à présent rapidement. [20] Allons contemplateur, monte, selon la manière platonicienne, de ces formes que tu sens dans la matière du monde à la nature génératrice de ces mêmes formes et quoique tu ne sentes pas cette nature, pense pourtant qu'elle pénètre la matière du monde comme un esprit vital et plein de semences et qu'au moyen de ces semences elle dispose ingénieusement chaque chose³ ! [21] Sache que cette nature est dans le monde telle que tu connais la puissance végétative en toi. Par conséquent, de la même manière que tu perçois qu'en toi la vertu sensitive dirige la nature végétative, dans le monde, tu dois ainsi rapporter à la source du sentir une nature semblable mais très commune. [22] Ensuite ramène en toi la faculté sensitive à la raison et la raison à l'intellect, et de la même façon, dans le monde, reconduis le genre du sentir dans la nature rationnelle et celle-ci dans le genre intellectuel. [23] Et du moment que tu comprends qu'en toi-même, l'intellect est avide de ce qui est intelligible comme de ce qui est le plus parfait et qu'il est formé par cela comme par une chose plus puissante, préfère, tant dans le monde qu'en toi-même, la nature intelligible aux natures intellectuelles. [24] Cependant donne, en général, à l'intelligible le nom de l'être même. [25] Ensuite, devant cet intelligible que

¹ *Notes complémentaires.*

² M. Ficin, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, Livre VIII, XI, XII et XV, Paris, 1958.

³ *Notes complémentaires.*

tu as appelé être, place le bien propre. [26] Et en effet, tu convoites l'être pour être bon et pour le bien lui-même, tu désires ce qui est intelligible¹.

[27] Après avoir fait ici cette ascension, tu comprendras que l'univers est représenté par un certain chiffre consacré, le sept², [28] qui à partir de la matière la plus basse et en passant par les qualités sensibles, la nature, la sensation, la raison intellectuelle et l'intelligible, atteint le bien même. [29] En outre, comprends que l'esprit bon a accompli l'ensemble des choses sous le chiffre six, comme au sixième jour, et dans le septième degré, comme au septième jour, c'est-à-dire qu'il s'est reposé en soi-même. [30] Puisque la fin de toutes les choses est le bien même, par conséquent aucune fin ne peut ni exister ni être imaginée en dehors de lui. [31] Si toutes les choses désirent le bien dont elles en reçoivent la perfection, conclus que toutes les choses sont forgées par le bien. [32] Et si le bien fait toute chose par une force intrinsèque et propre, comprends qu'il contient en soi l'univers même. [33] Mais puisque sa nature est première en raison de sa très grande simplicité, les formes de toutes les choses sont par conséquent [réunies] en lui dans cette unique forme de soi-même que Platon, souviens-toi, appelle l'idée de bien lui-même, [34] et au sein de laquelle, dit-il dans le *Timée*³, Dieu, auteur du monde, s'est reposé après avoir créé le monde, en affirmant que l'artisan du monde s'est recueilli en soi dans sa propre contemplation. [35] Par suite l'idée même du bien génère, dans la nature intelligible, les idées, c'est-à-dire les formes particulières de toutes choses qui se distinguent les unes des autres seulement par l'espèce et avec laquelle l'être universel est conçu selon un certain mode intelligible et toute intelligence est comprise aussi par une certaine raison merveilleuse qui est au-dessus de l'intelligence. [36] Dans cette nature intelligible, toutes les choses contemplent l'intellect et, par elle, reçoivent les modèles stables des idées, et les raisons de l'âme ont reçu d'elle aussi, d'une certaine manière, des modèles changeants. Après ces modèles des âmes rationnelles et la faculté sensible, les images des idées descendent. [37] Les semences tombent alors dans la nature végétative et finalement dans la matière par le moyen des qualités. [38] Donc quand Platon dit que Dieu fait les idées dans la nature, comprends dans la nature et dans le monde

¹ *Notes complémentaires.*

² *Notes complémentaires.*

³ Platon, *Timée*, 29 e et 42 e.

intelligible qui est le sommet des esprits angéliques¹. Par ailleurs il parle du lit et de la table en tant qu'exemples afin que tu comprennes les choses innées à travers ces choses fabriquées, c'est-à-dire que par le lit et la table, tu conçois l'homme qui les utilise. [39] En outre, l'exemple tiré de l'art semblait plus approprié à la question posée précédemment. [40] Mais il pense peut-être que les formes nécessaires aux règles des arts ne diffèrent pas des idées [41] et qu'il ne doit pas sembler extraordinaire que l'homme possède par inspiration divine les formes des arts puisque les représentations imagées des techniques ne manquent pas non plus aux bêtes. [42] Mais si les mêmes formes se font dans l'âme par inspiration divine, on dira par conséquent qu'elles sont faites dans la nature parce qu'elles y sont insérées naturellement. [43] Et si quelqu'un semble plus apte à certains arts, les platoniciens diront qu'il a été distrait par plusieurs choses ou qu'il s'est tourné vers des choses opposées.

[44] Note les paroles de Platon quand il dit que Dieu non seulement comprend mais veut et qu'il signifie [par cela] que Dieu, en comprenant, conçoit en soi et en voulant, crée hors de soi. [45] Considère de plus que Dieu a exprimé, dans le monde intelligible lui-même, par une espèce seulement, une seule idée d'une seule espèce naturelle, par exemple une humanité idéale de l'espèce humaine. En effet, si dans la matière il y a des variétés innombrables et changeantes, dans chaque homme, une certaine unité de nature commune est préservée, bien plus dans la nature simple et immuable, une idée unique est suffisante pour une espèce naturelle. Et au contraire ces choses variées et instables peuvent n'avoir en elles une communauté de nature que de l'unité même d'une nature sublime. [46] En outre si deux humanités sont posées, en vertu de quoi l'une ou l'autre est-elle humanité si entre elles, elles ne diffèrent pas mais sont une ?² [47] Donc si elles diffèrent vraiment en vertu de quelque supplément rajouté à l'une ou à l'autre, elles seront mutuellement en désaccord. [48] Par conséquent ni l'une ni l'autre humanité ne sera la même humanité absolue mais sera telle ou telle humanité ou sera quelque chose d'humain plutôt que l'humanité. Et l'une et l'autre qui, pour ainsi dire participent de la même humanité, seront pareillement appelées humaines et au-delà de ceci, il y aura une humanité en

¹ *Notes complémentaires.*

² *Notes complémentaires.*

soi-même, une humanité singulière avant qu'elle ne soit saisie par plusieurs sujets. [49] Par suite comme Dieu est simplement la cause, on ne doit pas dire de lui qu'il est l'auteur d'un certain homme ou d'un certain cheval mais l'auteur de l'homme et du cheval. [50] Pour cette raison Il a créé une idée une et absolue pour n'importe quelle espèce de choses. [51] Mais chez nous quand un homme procréé un autre homme, naturellement il ne faut en aucune manière l'appeler auteur de l'homme mais un certain auteur d'un certain homme. [52] En effet, l'homme seul n'est pas la cause mais il est dans la cause, c'est-à-dire [il fait partie du] nombre des causes et il ne fait aucune chose puisqu'il ne donne ni la matière première, ni l'âme, ni le principe à l'homme même. [53] En effet, avant [l'homme singulier] il était partout homme et, admettons pour l'activité de celui-ci, est et devient partout homme. [54] Et quand Platon dit que Dieu a engendré une idée unique parce que sans doute ou il ne voulait pas qu'il y en eut plusieurs, ou qu'il se trouvait quelque nécessité qu'il n'y en eut pas plusieurs, comprends qu'en Dieu cette nécessité se change en volonté afin que ce qui est nécessaire soit ainsi parce que Dieu le veut tel. En effet, dans la simplicité absolue de la divinité, la nécessité n'est rien d'autre que la volonté. Donc si tu disais qu'il est nécessaire que Dieu veuille et fasse ainsi, je l'interpréteraïs pareillement en [disant] que Dieu veut ce qui est nécessaire. [55] Et justement là où la plus haute bonté coïncide avec la plus haute puissance, la liberté absolue concourt de même avec la nécessité absolue¹.

PRINCIPES POUR PURIFIER L'ÂME [56] Parmi ces choses, il faut prendre en considération certaines déclarations disparates mais fortement utiles, [57] telles que : la lecture et l'érudition seraient inutiles si elles ne menaient pas à la conduite excellente de la vie². [58] La vie et les préceptes de Pythagore ont dû être admirés en cela et, à juste titre, ont fait autorité aussi à l'époque de Platon. Et aussi, si on soustrait la composition harmonieuse des mots, les poèmes perdent toute importance. [59] En outre, la vertu d'un homme ou d'une chose consiste en une certaine capacité qui réfère surtout à cette fin pour laquelle la chose même a été faite et l'homme est né.

[60] D'autre part il est clair qu'il existe une certaine différence entre la sensation et la raison parce qu'en ce qui concerne la grandeur, la figure, le

¹ *Notes complémentaires.*

² *Notes complémentaires.*

nombre et le poids, les sens sont souvent induits en erreur. [61] Cependant la raison corrige parfois l'opinion des sens par la même faculté de mesure, de calcul et de pesée. [62] Il est certain que l'âme ne peut, par une puissance identique qui lui est propre, juger une même chose, en même temps et d'une manière contraire.

[63] Il semble également clair qu'en nous il y ait des forces désirantes différentes puisque tout à la fois nous désirons et rejetons une même chose. [64] Prête attention au fait qu'on ne doit pas exiger d'un citoyen honnête qu'il ne souffre pas du tout mais qu'il soulage la douleur naissante avec des principes de ce genre quand il apparaît qu'une partie de l'âme est comme malade et a besoin de médecine qu'une autre partie, qui pour ainsi dire est saine, apporte la guérison. [65] Ces principes contre la douleur sont principalement au nombre de quatre. [66] Le premier principe tient à ce qu'il n'est pas sûr que ce qui advient est bon ou mauvais. [67] Le second est que, quelle que soit la chose dont il s'agit, elle est certainement méprisable car rien dans les rêves humains n'est important. [68] Le troisième principe est que nous ne progressons en rien dans la douleur. [69] Le quatrième tient à ce que la douleur entrave toujours ce qui peut nous être d'une aide immédiate. [70] Ceci est démontré par le fait que c'est très laid d'être vaincu et très beau de l'emporter. [71] Mais celui qui est accablé par la douleur ou par quelque autre trouble, est déjà vaincu de façon vraiment honteuse. [72] Pour cette raison [Platon] enseigne que, uniquement dans les difficultés et les peines, nous utilisons les compétences du médecin qui n'a aucune pitié pour les douleurs mais les soigne. [73] Il compare les hasards de la vie aux effets du jeu de dés qu'il veut corriger par des raisonnements comme les tirs de dés semblent être corrigés par quelque tour de jeu.

L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME [74] Mais les principes précédents sont comme les préludes de ceux qui suivent. [75] Or le principe le plus important de tous est celui établi par nous dans la vie et qui est un combat dans lequel nous dominons le vice, suivons la vertu et tenons pour nulles toutes les choses qui sont considérées comme bonnes parmi les hommes de manière à ce que nous soyons bons nous-mêmes. [76] S'il est vrai qu'il y a un gain propre de la justice, il est plus grand que tous les avantages qui peuvent être obtenus parmi les hommes car la splendeur même de la justice dépasse au-delà de toute mesure toutes ces choses et il est impossible que soit trouvé

dans ce qui est changeant, éphémère et obscure le gain conforme à la justice immuable, éternelle et véritable. [77] À partir de là il est conclu que l'état immuable de la justice doit être désiré à cause de son gain immuable [78] qui après le cours de la vie présente, demeure dans les efforts que l'on se donne pour atteindre la justice. [79] Autrement la justice elle-même, qui est estimée comme le bien le plus excellent, serait mauvaise pour les hommes justes qui travaillent continuellement pour l'amour de la justice et sont souvent sujets à l'injustice et ne s'en vengent pas. Ajoute qu'à partir de leur désir des choses éternelles, ils méprisent les biens présents et n'obtiennent pas la récompense des hommes honnêtes mais au contraire ils reçoivent souvent une punition injuste en raison de leur dévotion pour la justice¹.

[80] C'est pourquoi, afin que le bien ne nuise pas, que la justice ne soit pas sans récompense et que Dieu, soit prévoit moins, soit ne récompense qu'en proportion des mérites, il faut considérer les âmes comme étant immortelles. [81] Et notamment, autant les hommes injustes qui de leur vivant n'ont pas purgé la peine de leur injustice s'en acquittent une fois morts, autant les hommes justes qui parmi les mortels sont totalement méprisés, sont couronnés dans les cieux. [82] Il donne donc un excellent précepte : [83] l'âme immortelle ne doit pas être préoccupée pour un temps bref mais pour le temps éternel. [84] Dans le *Phèdre*², dans le *Phédon*³ et ailleurs, Platon démontre l'immortalité de l'âme. Dans le livre de la *Science*⁴, pour la même raison, en rapportant les paroles de ceux qui pensent le contraire, il montre que certaines démonstrations sont finalement ridicules pour ceux qui les examinent. [85] De même dans le *Gorgias*⁵, il affirme que ces mystères sont prouvés par des raisons infrangibles. [86] En outre, dans ce dixième dialogue où, il ajoute, après son argumentation, qu'en vertu d'une telle démonstration et de beaucoup d'autres, nous sommes contraints de le croire. [87] Je considère quant à moi que dans les paroles de Platon se cache une certaine puissance merveilleuse que peu d'hommes comprennent et ce n'est pas étonnant si à travers les arguments platoniciens certains pensent que l'immortalité de l'âme est sans doute démontrée et si d'autres croient que

¹ *Notes complémentaires.*

² Platon, *Phèdre*, 245 c sqq.

³ Platon, *Phédon*, 105 c e.

⁴ Platon, *Théétète*, 151 b sqq.

⁵ Platon, *Gorgias*, 523 a 527 a.

cela ne l'est pas encore. [88] Démosthène, disciple incontestable de Platon, après qu'il avait entendu Xénocrate et Platon dissenter de l'immortalité de l'âme, fut persuadé avec tant de force par cette parole vigoureuse, qu'il affirmait qu'il était préférable de mourir honnêtement plutôt que de vivre de façon honteuse¹. [89] Cléombrote² a aussi perçu ce même pouvoir dans les écrits platoniciens, et chez les Cyrénaïques, de nombreux disciples d'Hégésias³ se sont libérés de la prison du corps par le désir d'une autre vie. [90] De même le Platonicien Boèce⁴, prenant la philosophie comme témoin, a compris que ceci lui était démontré par des raisons certaines. [91] Pareillement il semble que saint Augustin⁵ a perçu clairement cela car il dit qu'il ne faut jamais douter de cette chose. Tous ces dires sont confirmés par Avicenne⁶ qui soutient que certains raisonnements en sont les démonstrations.

[92] Platon dit ici non seulement que cela peut être démontré mais aussi qu'il est facile de le prouver chez ceux, comme je le crois, qui ont un esprit pur et séparé du corps et qui de bon droit font confiance à l'âme chaque fois qu'elle peut vivre éloignée du corps puisqu'ils font l'expérience eux-mêmes que leur esprit vit mieux disjoint que joint aux sens. [93] Ils savent que les âmes des autres hommes, immergées dans les corps et donc corrompues, ne sont pourtant pas détruites par leur propre vice et leur propre débauche et pour cette raison elles sont beaucoup moins susceptibles d'être dénaturées par quelque affection extérieure c'est-à-dire corporelle. En effet, le corps lui-même n'est pas détruit par une maladie extérieure avant que ne soit introduite dans le corps la maladie par laquelle tout de suite le corps est détruit. [94] Du reste afin que personne ne se défie de la nature divine de sa propre âme,

¹ Plutarque, *Vies des hommes illustres*, IV, in *Vies parallèles, ou vies comparées*, Paris, 1853.

² Il s'agit de Cléombrote d'Ambracie qui d'après Callimaque de Cyrène (III^e siècle av. notre ère), se serait donné la mort après avoir lu le *Phédon* de Platon en espérant ainsi connaître une vie plus heureuse. Cf. Cicéron, *Tusculanes* I, 34.

³ Il s'agit d'Hégésias de Cyrène, philosophe cyrénaïque, surnommé *Peisithanatos*, car il conseillait le suicide en raison de l'impossibilité du bonheur. Cf. Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, II, 94.

⁴ Boèce, *Consolation de philosophie*, livre III, Paris, 2008.

⁵ Augustin, *Œuvres complètes*, tome III, *De l'immortalité de l'âme*, Bar-le-Duc, 1864-1872, p. 157-168.

⁶ Avicenne, *Traité de l'âme du Sifa*, I, 1, p.13, cité par Meryem Sebti, *Avicenne : l'âme humaine*, Paris, 2000, p. 118.

il ordonne que celle-ci se purifie radicalement des souillures provenant de l'amour corporel et étant purifiée qu'elle s'aperçoive qu'elle est autant pure que simple, autant avide des choses divines que semblable à elles et qu'elle est pleinement capable de saisir la lumière céleste. [95] Mais quand il dit que les âmes n'augmentent pas chaque jour en nombre, comprends que les âmes ne se font pas ainsi, comme étant nées et composées à partir des corps, ce que le raisonnement suivant démontre sans doute en affirmant que si les choses divines étaient composées de corps, du moment que les choses divines ne se dissolvent jamais en eux, il s'ensuivrait finalement que rien ne resterait des corps dans la nature. [96] De plus, prête attention à ce qu'il ajoute que l'âme n'est pas composée, autrement elle ne pourrait pas être indissoluble. [97] Et comprends qu'il convient que l'essence puisse ne pas être dissoute ou composée par quelque chose, ou si elle l'était, elle ne serait pourtant pas formée à partir de quelque matière [98] et de plus dans cette composition, la multiplicité ne dépasserait pas l'unité, bien au contraire l'unité par une union harmonieuse dominerait la multiplicité et le repos dépasserait le mouvement. [99] Mets un terme au mystère qui s'étend en partie à la providence, en partie à l'immortalité et au gain de la justice. L'homme juste devient semblable à Dieu et au contraire l'homme injuste dissemblable. Et comme Dieu n'ignore pas que celui-ci lui ressemble et celui-là ne lui ressemble pas, il est logique que l'homme juste soit cher à Dieu et ami de Dieu et que l'homme injuste ne le soit pas. Par conséquent Dieu ne néglige aucunement les justes en tant qu'amis mais en prend toujours soin de telle façon que si les choses singulières semblaient leur être défavorables, elles leur deviennent avantageuses soit quand ils sont vivants soit quand ils sont morts. [100] Mais pourquoi a-t-il donc soutenu le mystère de l'immortalité par quelque exemple historique plutôt que par la perspicacité des raisonnements ? [101] C'est parce que les citoyens doivent être encouragés à la justice non pas tant par l'art des mots que par l'exemple et l'action. [102] En outre pour quelle raison introduit-il, pour confirmer cela, un homme ressuscité d'entre les morts ? [103] La raison en est que, bien que l'immortalité et l'accomplissement commun de la justice se fondent sur des arguments, il est pourtant nécessaire de connaître le lieu, la forme et la disposition des récompenses et des peines d'après celui qui y a pris part, ce qui nous est montré vers la fin du *Phédon*¹. [104] Et il déclare, sans

¹ Platon, *Phédon*, 107 d sqq.

incohérence, qu'Er Pamphylien a ressuscité, lui qui est mort dans un combat pour le salut de la patrie, pour signifier que ceux qui sont morts pour le bien public sont rappelés à la vraie vie bien qu'un seul parmi plusieurs ait ressuscité à la nôtre¹. Mais est-ce une histoire ou une fable ? [105] Justin le Platonicien² et le martyr chrétien veut que ce soit de l'histoire, ce que je ne réfuterai certainement pas. Mais quand Platon donne le nom d'apologie et de fable, il serait possible de dire que l'on nomme éventuellement fable l'histoire, chaque fois qu'au-delà des choses qui arrivent, il y a une très vénérable allégorie. [106] C'est pour cette raison également qu'Olympiodore³ dit que Platon donne souvent le nom de fables aux histoires et aux raisonnements. [107] Et puisque Platon place les âmes des morts, les lieux et les formes de la justice d'une certaine manière dans le *Phèdre*⁴, d'une autre manière dans le *Gorgias*⁵, différemment dans le *Phédon*⁶ et ailleurs dans ce livre, il apparaît clairement que ces choses renferment un sens allégorique qui va au-delà de la forme des lieux. [108] D'autre part, il utilise ici, à propos de la résurrection, le nombre douze⁷, qui chez les anciens est le nombre des sphères universelles, persuadés qu'ils étaient qu'au-dessus des quatre éléments, il y avait huit cieux, comme si [Platon] disait que la vertu divine, souveraine de l'univers, était nécessaire à la résurrection des morts et que ce qui est quelquefois fait par le moyen de la divine providence, est au service de l'enseignement des hommes. [109] Certains disent que la grande année⁸ dans laquelle l'âme de l'homme accomplit son parcours circulaire par lequel elle revient à son point initial, tient dans douze mille années et que trois années semblables équivalent à la grande année du monde dans laquelle l'âme universelle, par le mouvement du firmament, termine son tour qui doit accomplir trente-six mille années. Et ils décrètent à partir de là que le circuit de notre âme dure douze mille ans parce qu'il est nécessaire qu'il se propage à travers toutes les sphères et tous les cortèges des démons et des dieux qui

¹ *Notes complémentaires.*

² Justin, *Apologie pour les chrétiens*, I, 19, 1. 6; I, 44, 4. 11; I, 59, 1. 5 et I, 60, 1. 5, Paris, 2006.

³ Olympiodorus, *Commentary on Plato's Gorgias*, Lecture 44.7, Leiden. Boston. Köln, 1998, p. 284 notes 854 et 858.

⁴ Platon, *Phèdre*, 246 d sqq. et 248 c sqq.

⁵ Platon, *Gorgias*, 523 a-527 a.

⁶ Platon, *Phédon*, 107 d sqq

⁷ *Notes complémentaires.*

⁸ *Notes complémentaires.*

sont, dans le *Phèdre*¹, organisés en douze ordres. [110] Mais que signifient les deux ouvertures dans la terre et les deux ouvertures dans le ciel ? [111] C'est pour que tu comprennes que les âmes descendent vers ces parties terrestres par une voie, comme par quelque habitude corporelle, [112] et qu'elles montent par une autre voie en s'éloignant de la terre, c'est-à-dire par la purification de cette même habitude. [113] Et pareillement les âmes sombrent dans les éléments à cause de l'amour du corps composé et au contraire elles renaissent dans les choses célestes par un amour céleste apaisé et toujours plus grand. [114] À partir de là, Orphée² dit que l'amour détient les clés de toutes les choses, tant célestes que terrestres. [115] [Platon] place comme juges des âmes les anges, qui sont les ministres de la divine providence dans les airs et dans les terres. [116] Après le jugement, les justes vont au ciel en portant leurs actions et leurs jugements au-devant d'eux car ils se connaissent eux-mêmes et resplendissent autant pour eux-mêmes que pour les autres. [117] Les hommes injustes au contraire descendent en portant sur leurs épaules ce qu'ils ont fait. Et bien sûr ni ils ne se connaissent eux-mêmes, ni ils ne sont utiles à eux-mêmes mais ils sont plutôt des exemples pour les autres qu'une aide pour eux-mêmes. [118] Le champ dans lequel les âmes, qui montent et qui descendent, se reposent un moment, est une région intermédiaire entre les enfers et les cieux, une situation entre une bonne et une mauvaise disposition et un état entre le bonheur et le malheur qui est fait semblablement aux limbes dans les airs. [119] Ici prête attention au fait que les âmes qui dans la vie antérieure avaient une connaissance mutuelle se reconnaissent réciproquement dans la vie future. Et pareillement selon l'opinion des platoniciens, les âmes de ceux qui sont morts dans l'enfance³ résident très longtemps dans ce même champ et Er a considéré que ce que l'on pouvait rapporter de ces âmes était peu digne d'intérêt. [120] C'est parce qu'elles n'ont ni choisi de pencher pour l'un ou l'autre parti, ni n'ont pris quelque habitude, que les platoniciens les laissent simplement dans la lumière naturelle. [121] Pourtant ils estiment que les bienheureux sont placés au-dessus de la lumière naturelle et les misérables, au contraire, en dessous de cette lumière. [122] En outre, il s'agit ici des peines purificatrices. [123] Mais pourquoi donc la faute est-elle annulée par des souffrances ?

¹ Platon, *Phèdre*, 247 a sqq.

² L. Brisson, *Orphée et l'orphisme dans l'Antiquité gréco-romain*, I pp. 390-392 et V pp. 56 et 66, Great Britain, 1995.

³ *Notes complémentaires*.

[124] C'est parce qu'elle se développe évidemment par les plaisirs. [125] Est-ce que les médecins ne soignent-ils pas généralement les maladies par leur contraire ? Observe que Platon ne craint pas d'utiliser le nombre dix¹, cent et ensuite mille pour détruire l'erreur. [126] Il assigne effectivement dix degrés de souffrance à chaque degré de plaisir. [127] Cependant on peut se demander en premier lieu pourquoi les degrés de souffrance ont plus de poids que les degrés de plaisir qui ont été acquis. [128] On répond que cela correspond à la peine qui est due pour l'offense faite contre la majesté divine. [129] En outre comme les joies de la béatitude dépassent les douleurs de la justice humaine, les souffrances de la misère dépassent pareillement les plaisirs de l'injustice. [130] En fin de compte, les tâches sont moins facilement enlevées qu'aisément fixées ; celui qui a pris l'habitude du péché, ne cesserait pas de commettre des fautes s'il vivait plus longtemps. [131] On se demande alors pourquoi il y a dix degrés. [132] Pourquoi Platon, s'il a imité le décalogue de Moïse [133] et qu'il considère que celui qui a négligé un des dix principes a, d'une manière ou d'une autre, agi contre les dix préceptes de la loi divine et juge à bon droit qu'il doit être tourmenté dix fois ? [134] Par suite le nombre dix est qualifié d'universel car soit il enveloppe tous les nombres en lui-même, soit il les développe par lui-même en se répliquant. D'autre part, le nombre universel convient très opportunément aux âmes pour qu'elles se purifient, pour signifier que par ce nombre il faut abandonner toute l'infirmité du corps avant que tu ne parviennes au sommet de l'univers [135] auprès duquel rien ne peut être corporel. [136] Demandons-nous, après cela, pourquoi, outre les dix degrés des peines, les hommes injustes sont accablés pendant cent ans. [137] Je réponds que c'est parce que s'ils vivaient jusqu'à cent ans, ce qui est considéré en quelque sorte comme le terme de la vie de l'homme, ils pêcheraient continuellement. [138] D'autre part le nombre cent est attribué à n'importe lequel des dix degrés par quoi on obtient le nombre mille. [139] D'où ces affirmations : « ils errent cent ans » et de même on dit : « la roue tourne pendant mille ans » [140] et ensuite : « vous recevrez cent pour un ». [141] En effet, Platon se sert de ces nombres non seulement dans le supplice mais aussi dans n'importe quelle récompense. [142] Bien évidemment si la dizaine est amenée à multiplier en elle-même dix fois dix, la centaine est obtenue à partir d'elle. [143] Si ensuite elle est ramenée en soi-même en

¹ *Notes complémentaires.*

calculant dix fois dix fois dix, on obtient le nombre mille. [144] C'est pourquoi la dizaine est un nombre universel et les nombres cent et mille le sont aussi. De même si tu avançais d'un à dix, cela produirait un nombre linéaire et si tu procédais de dix à cent, cela ferait un nombre plan. [145] Si tu allais de dix à mille, le nombre serait solide. [146] C'est pour cette raison que nous expliquons cela de manière allégorique : l'âme de l'homme injuste s'est séparée d'elle-même pour aller dans le corps et elle est corrompue par l'infirmité corporelle. [147] Elle va donc purifier surtout toute cette infirmité par le nombre dix qui est universel. [148] Mais qu'il soit nécessaire que le nombre dix soit conduit en lui-même pour produire la centaine, cela signifie que l'âme a besoin de se libérer du corps pour revenir à elle-même par le moyen de la raison. [149] Par la suite, la nécessité que la dizaine soit prise en elle-même pour produire le nombre mille, montre allégoriquement que l'âme doit non seulement se tourner vers soi par la raison mais elle doit aussi se retourner en elle-même par l'intelligence [150] et ainsi se ramener à sa propre unité par laquelle ensuite elle peut jouir de Dieu qui est l'unité suprême de toutes les choses. [151] Par ailleurs, le nombre linéaire, le nombre plan et le nombre solide enseignent d'une manière mystique qu'on doit purifier l'esprit, non seulement l'aspect extérieur des actions, des paroles et des pensées mais aussi quelques parties internes très profondes qu'il faut soigneusement examiner. [152] Après les limbes et le purgatoire, elle descend aux Enfers. [153] Néanmoins sache que les platoniciens veulent non seulement qu'il y ait des peines provisoires dans le purgatoire mais aussi des joies temporaires dans une certaine région céleste de sorte que les unes et les autres, de part et d'autre, soient proportionnées. [154] En effet, ils les distinguent ainsi : ou les sens se sont, durant la vie, complètement conformés à la raison, ou la raison s'est totalement pliée aux sens, ou les sens se sont continuellement combattus les uns les autres [155] et dans cette lutte, soit les sens, soit la raison a beaucoup plus dominé. [156] Par conséquent les âmes dans lesquelles la sensation par une forte habitude, s'est complètement soumise à la raison obtiennent une récompense éternelle [157] et au contraire, les âmes portées en sens contraire sont condamnées à des peines perpétuelles. [158] Cependant les âmes moyennes, si la raison prévaut, sont portées vers des biens provisoires [159] et si par contre elles sont conduites par les sens, elles sont destinées à des supplices temporaires et à celles-ci il n'est donné aucun temps pour délibérer. Chez les platoniciens, les limbes

sont un lieu choisi, désigné par le nom de pré. [160] Si quelquefois les platoniciens nomment les près célestes, les hauts lieux, ici pourtant ils veulent dire que les prés sont dans une région aérienne. [161] En effet, pourquoi indiquerait-il ici les régions célestes par les « prés » quand il dit que certaines âmes descendent des cieux vers les près et, d'autres, du centre de la terre, y parviennent rapidement ? [162] Par conséquent, de semblables près seraient certaines parties sublimes de l'air contiguës à ces parties sublimes de la terre que [Platon] représente dans le *Phédon*¹ sous la forme du paradis terrestre et il dit que les habitants bienheureux y vivent dans un perpétuel printemps. [163] [Les platoniciens] posent aussi dans ce lieu même, les Champs Élysées, je veux dire ceux qui sont sur terre [164] car les Champs élyséens célestes se trouvent en fait dans le huitième ciel. De là ce principe : « les astres et les formes des dieux occupent la région céleste. » [165] Quand Platon parle de ce qui est éternel, je renvoie alors à Proclus² et à Plotin³ qui traitent du temps universel de la très grande année dans lequel s'accomplissent les cours des temps individuels. [166] En cela, j'approuve Porphyre⁴, pour une certaine part, et Jamblique⁵, dans une plus grande mesure, du fait, à partir de là, qu'ils les considèrent comme éternels. [167] Car quand Platon parle d'âme incurable et telle qu'elle ne pourrait jamais être purifiée, il désigne suffisamment les supplices éternels et inversement les joies infinies. [168] Mais ce que les autres ont exposé, je n'estime pas que cela soit digne d'être gardé en mémoire. [169] En outre, si tu avais examiné les paroles de Platon, tu aurais discerné celle de l'Évangile : [170] « Envoyez-moi les mains et les pieds attachés dans les ténèbres extérieures »⁶. Mais ici il ajoute « avec la tête liée ». [171] Toutefois le lien de la tête signifie une entrave de la raison et la privation de la lumière, le nœud des mains, la privation de l'action et de la réussite et enfin les pieds liés ni ne mènent, ni n'avancent, ni ne parviennent à une destination mais sont entraînés par une certaine force qui se porte sur eux. [172] Tu

¹ Platon, *Phédon*, 107 d sqq.

² Proclus, *Éléments de Théologie*, 191, 192, 198-200, Paris, 1965.

³ Plotin, *Ennéades* II,1 [40] 1-2 et III, 7 [45].

⁴ Pour une comparaison des doctrines de Porphyre et Jamblique voir D. P. Taormina, *Jamblique critique de Plotin et de Porphyre*, Paris, 1999, pp. 57-100.

⁵ Porphyre, *Commentaire du Timée*, fr. 67 et 68 D ; Simplicius, *Corollarium de tempore*, 794.23-795.1.

⁶ Th. G. Chiffot (sous la direction de) *La Bible de Jérusalem*, (1956), Paris, 1999, p. 1675, *Matthieu 22 : 13. Notes complémentaires*.

reconnâtras également les démons vengeurs et les châtements corporels sous la forme des hommes ignés. [173] Tu le comprendras de même à partir de nombreuses conjectures. Tu noteras la désignation spécifique pour le monde extérieur [174] et aussi pour les ténèbres où les gouffres sont fermés [175] et également sous le terme de gémissement, le grincement des dents et des lamentations. [176] Mais après qu'il a agencé les lieux des peines et indiqué ceux des joies à travers une image contraire et qu'il a traité des lieux intermédiaires, [177] il revient à présent à ces âmes qui se sont réunies dans les près, certaines à partir du ciel après la récompense provisoire, d'autres à partir de la terre après le châtement temporaire. [178] Il dit qu'il est nécessaire qu'elles retournent à nouveau dans la génération première par le moyen de quoi elles avancent jusqu'à ce qu'elles obtiennent un état plus stable et très sûr. Il ajoute qu'elles se sont reposées dans le pré pendant sept jours. Si tu interprètes ce nombre sept par les sept planètes et également par les sept semaines durant lesquels le fœtus se repose dans le ventre avant le mouvement et aussi par les sept jours dans lesquels peu à peu dans l'utérus, les formes [du fœtus] sont modifiées, tu croiras que rien ne se fait par hasard¹. Mais ceci a-t-il un lien avec les âmes ? [179] Ces âmes ne sont pas dans les planètes car elles en sont descendues et ne sont pas encore enfermées dans un ventre. En effet elles auront à descendre dans un utérus après qu'elles seront parvenues aux trois destins. [180] Parfois elles habitent la région aérienne au moyen d'un corps aérien. [181] Si cela convient, il faut l'accepter ainsi : [182] c'est peut-être parce que pendant cette période, elles vivent aussi d'une manière stérile et qu'on leur attribue un certain nombre stérile. [183] Et puisque le nombre sept n'est ni engendré par la répétition d'un nombre, ni engendre un autre nombre en dessous de dix, il convient très commodément aux âmes qui, d'une façon ou d'une autre, sont jusque-là libres de toute génération. [184] Les pythagoriciens attribuent ce même nombre à Pallas parce qu'elle n'a été ni engendrée par une mère, ni n'a engendré. [185] Ils veulent encore que [ce nombre] s'accorde aux âmes qui sont éloignées de cette mère terrestre et contemplant l'univers sous la sagesse de Pallas. [186] Mais aussitôt qu'elles émergent de leur repos, elles passent au nombre huit² qui est engendré et qui parmi les nombres est le premier nombre solide ; c'est pour cela que huit s'accorde presque à une âme qui doit

¹ *Notes complémentaires.*

² *Notes complémentaires.*

se joindre à un corps solide. [187] Et huit est appelé nombre solide puisqu'à partir du double il est répété trois fois par lui-même, qu'il fait retour en soi et se crée en indiquant la triple dimension car à partir de deux fois deux fois deux, on parvient à huit. [188] Si tu aimes la musique, ajoute que la septième note est totalement dissonante et que la huitième note au contraire est parmi toutes les autres, la note la plus harmonieuse. [189] Il convient en outre que le corps s'accorde autant avec l'âme que l'un et l'autre avec le destin de manière à ce que l'âme divine ait un commerce avec le corps terrestre et quand finalement les nombres de cette harmonie sont achevés, la terre est en dissonance avec l'âme elle-même et le ciel est en consonance avec l'âme à condition qu'elle soit à l'avenir heureuse. [190] En conséquence quand Platon ajoute huit jours aux quatre jours [nécessaires] au progrès de la génération, comprends que dans la nature de l'âme végétative règnent une certaine force et disposition pour former un corps constitué à partir des quatre éléments. De même il est besoin, sous l'octave, de la quarte qui participe d'une certaine manière à l'harmonie, et de la quinte qui est déjà une vraie harmonie. [191] Et ils passent véritablement à cinq si tu penses additionner les quatre suivants avec le précédent. [192] De plus tu verras qu'est attribué ici le nombre douze par quoi les âmes s'approchent des principes de la génération. [193] En effet, on a besoin de l'aide des douze sphères et des ordres des divinités et des démons. [194] En outre la douzième note et la douzième harmonie sont les plus parfaites, résultant du diapason et du diapente et de l'octave et de la quinte, et en vertu d'un certain charme, sont propres aux choses de l'amour et conviennent aussi aux mariages. [195] Mais de telles âmes, conduites par un certain amour pour ainsi dire vénérien, doivent être jointes à des noces terrestres. [196] Mais pourquoi Platon qui doit calculer le nombre douze et ajouter ensuite ce qui est resté au nombre sept, ne dit-il pas de suite le nombre cinq ? [197] Il est clair qu'il désigne les mystères que tu as entendu, au moyen des nombres huit et quatre, [198] et à nouveau par l'addition d'un seul jour qui accomplit le nombre douze, tu devras prêter attention au fait que le corps, composé des quatre éléments, ne peut être préparé à l'âme avant que lui-même soit préparé à une cinquième forme, presque semblable au ciel et que l'âme à partir d'elle-même, imprime un acte vital dans le corps façonné sans effort.

[199] Mais puisque les âmes qui s'écartent des corps composés, sont, pour une grande part, soumises aux lois de la fatalité et qu'au contraire elles

tombent en direction de ces corps sous la conduite du destin, il affirme donc que ces âmes avancent sous les yeux de la destinée¹. [200] Par conséquent au début il représente, sous une lumière en forme de colonne, la nature elle-même, ce qui est le lien de l'univers. [201] Comprends que la nature est une force vitale et séminale qui à partir de l'âme même du monde se répand vers la matière du monde laquelle est par suite appelée lumière puisqu'elle est pénétrante et vivante. [202] De même elle est nommée droite colonne parce qu'elle pénètre par la longueur la matière presque partout et produit de nombreux degrés de formes qui se distinguent ensuite par l'espèce et le genre. [203] Il est dit aussi qu'elle s'étend de toute part et lie le ciel de tout côté parce qu'elle est partout présente, contient tout et diffuse certaines choses comme par certains côtés égaux et semblables entre eux mais de telle manière qu'à partir de la longueur on parvient à la largeur puisqu'elle est diffusée par pénétration et dans la mesure où elle est diffusée, elle remplit, et par le moyen de la réplétion, elle gouverne. [204] D'où l'affirmation suivante : [205] « L'esprit nourrit de l'intérieur. La variété des couleurs manifeste en plus la variété des vertus séminales. »². [206] De toute manière dans cette nature se cache le fuseau fatal qui selon l'imagination est comme l'axe même des sphères propres aux deux pôles et au centre [207] et qui néanmoins, selon la raison, est une certaine image de l'âme universelle et la vertu vivifiante de cette nature qui la supervise et la meut comme un instrument mobile qui fabrique les choses naturelles non seulement avec art mais aussi avec nécessité [208] de manière à ce qu'il advienne non seulement un ordre dans le monde à partir de la nature mais qu'il y ait aussi un ordre inexorable à partir du destin. [209] Ainsi il est dit dans le *Politique*³ : « Le monde est conduit par le désir naturel et le destin. » [210] C'est parce que l'affinité de la nature avec la destinée est tellement grande qu'ils sont péniblement distingués l'un de l'autre par les philosophes. [211] Mais afin que [Platon] exprimât la nature immuable du destin, il a dit que son fuseau est en diamant. [212] En outre la rotation, c'est-à-dire le ciel, est encore fait de diamant et d'autres matières, à savoir d'étoiles non seulement fixes mais mobiles et communes, et d'une grande variété de formes. [213] Ensuite le nombre huit décrit manifestement les sphères mises en mouvement par la

¹ Notes complémentaires.

² Notes complémentaires.

³ Peut-être Platon, *Politique*, 268 d-274 d.

nature mais guidées de façon immuable par le destin, protecteur de la nature, et dont on dit qu'elles en sont les instruments. [214] Parmi tout cela, beaucoup de choses s'insinuent qui sont liées aux mesures, aux profondeurs, aux intervalles, aux mouvements, aux harmonies, aux formes et aux vertus des sphères célestes et que nous décrirons très opportunément dans le commentaire du *Timée*¹. [215] Mais tu dois comprendre brièvement qu'à partir d'un mouvement très rapide et très ordonné des cieux et d'un contact très puissant, est produite une mélodie extraordinaire, variée et très douce. [216] Les notes les plus graves proviennent sans doute des mouvements les plus lents, les notes les plus aiguës des mouvements les plus rapides et les notes moyennes des mouvements intermédiaires. [217] Mais puisque l'ouïe élémentaire est dépourvue du rapport nécessaire pour apprécier la mélodie céleste, ce son même n'est pas entendu. [218] Ici nous pensons que les neuf Muses et les Sirènes² sont les huit tons des sphères et le concert harmonique des tons. [219] Et de la même manière, il déclare que le flux fatal, c'est-à-dire le cours du temps, tourne entre les genoux de la déesse Nécessité dont les trois filles sont Lachésis, Clotho et Atropos, lesquelles, avec leur mère, font tourner les choses célestes³. [220] Je passe ici sous silence ce que Proclus⁴ en pense, que non seulement il soutient que Jupiter est l'unique artisan universel du monde entier mais qu'il y a en plus, sous lui, trois Jupiter qui sont des ouvriers particuliers [221] et ensuite, selon une proportion équivalente, une unique déesse, Nécessité, conserve chaque chose selon l'ordre dans lequel le Jupiter universel a composé toutes choses. [222] En outre il y a trois destins, c'est-à-dire trois déesses, filles de cette Nécessité, qui, sous le commandement de leur mère, maintiennent chacune une chose différente loin de toute transgression. [223] Et il place la déesse Nécessité complètement au-dessus du monde et au contraire les filles [de cette déesse], en partie à l'écart du monde, en partie penchées vers le monde. [224] Mais, pour moi comme pour la majeure partie des autres platoniciens, il convient mieux que la Nécessité soit l'âme du monde [225] et ses trois filles soient les trois puissances de l'âme qui se rapportent aux choses arrangées par le destin.

¹ M. Ficin, *In Timaeum commentarium*, Cap. XVI-XIX, in *Opera omnia*, II, pp. 1444-1446.

² *Notes complémentaires*.

³ *Notes complémentaires*.

⁴ Proclus, *Théologie platonicienne*, livre V, chapitre III et livre VI, chapitre VI, Paris, 1958.

[226] Il invoque cependant la Nécessité non parce qu'elle fait violence à la nature ou à la raison mais parce qu'elle maintient toutes les choses dans son ordre spécifique que l'artisan des choses a établi et elle ne permet à aucune chose de transgresser ses lois, bien plus les choses qui les transgressent doivent rapidement y retourner. [227] Elle meut les cieux à ses genoux, c'est-à-dire par sa partie la plus basse, pour montrer clairement l'aisance avec laquelle elle jouit à tout moment et sans entrave de la joie de la contemplation. [228] Mais il donne trois noms à cette partie végétative de la Nécessité : Lachésis parce qu'elle est pleine des semences des choses, des sorts et des formes des vies qu'elle accorde aux âmes qui vont descendre. [229] Ensuite Clotho parce qu'elle déploie, dans l'acte de vivre, les destinées de la vie qui ont été introduites et elle les développe jusqu'à leur accomplissement. [230] Enfin Atropos puisqu'elle conserve et garde les vies qui sont déjà développées en acte et qui selon un certain progrès inébranlable se dirigent vers l'inévitable fin. [231] Certains nomment la première, Vesta, la seconde, Minerve [232] et la troisième Mars ou Martia. [233] Quand il dit ensuite que les Parques chantent en direction des mouvements harmoniques des Sirènes, comprends que les forces du destin deviennent effectives par les mouvements et les influx célestes. [234] Les sièges de la Nécessité et de ses filles montrent la solidité de l'ordre du destin comme s'il était nécessaire que le mouvement des choses mobiles soit conduit et organisé par l'immobilité elle-même du moteur. [235] Et les intervalles égaux entre les sièges manifestent avec évidence qu'une distribution juste se fait entre et pour les destinées. [236] Les vêtements blancs désignent la nature intacte et aussi innocente des destins. [237] Et en effet leur nature n'agit pas mal à l'égard du monde parce qu'elle dépend du guide le plus parfait de l'univers. [238] La couronne représente le pouvoir. [239] Leur chant correspond au fait que les intervalles de temps distribuent les choses particulières selon cet accord par lequel l'esprit divin, en contemplant dans l'instant, prescrit que toutes choses doivent être distribuées selon les moments. De cela dérive le fait que toutes les Parques chantent les choses temporelles. [240] Mais pourquoi Lachésis chante-telle le passé, Clotho, le présent et Atropos, le futur ? [241] Proclus¹ répondrait que dans le passé on considère trois temps. En effet, on dit qu'il est déjà passé et parfois que le présent fut et qu'avant que le présent soit, il devait être. Dans le présent, on considère le présent lui-même parce

¹ Proclus, *Commentaire sur le Timée*, IV.

qu'il était premier et doit être. Ensuite dans le futur, on ne connaît que le futur. [242] Après ces choses, il est déclaré que, d'après le degré de dignité, Lachésis est première, Clotho, seconde et Atropos, troisième. [243] Mais pour quelle raison les Parques manient-elles avec leur mains les sphères et pourquoi leur mère ne le fait-elle pas du tout ? [244] C'est parce que les puissances de ces âmes inférieures sont plus conformes aux sphères que la substance de l'âme elle-même. [245] Pourquoi, de même, Lachésis saisit-elle [les sphères] avec l'une et l'autre main ? La raison en est que le milieu et la fin sont contenus dans le commencement. [246] Pourquoi ensuite Clotho touche-t-elle la grande orbite de l'extérieur et avec la main droite [247] et Atropos le cercle mineur de l'intérieur et avec la main gauche ? [248] C'est parce que le cours de la vie commence à travers des étapes intermédiaires et par une raison extérieure et est plus étendue et elle se révèle aussi plus favorable. Au contraire l'inévitable fin désormais provient d'une propriété reçue de l'extérieur et finit dans une impasse. [249] Ajoute que cette fin s'insinue subrepticement et la plupart du temps en dépit de ce que l'on désire. [250] Mais quand [Platon] affirme que les Parques touchent le ciel avec quelque intermittence de temps, ne crois pas que les forces du destin de l'âme universelle tantôt gouvernent les choses du monde et tantôt ne les gouvernent pas. [251] Car s'il y avait de l'inconstance dans le destin dont le propre est l'immutabilité même, rien ne pourrait être créé qui ne soit pas changeant. [252] Donc Platon, en décrivant les fonctions divines selon une certaine modalité et un discours humain veut indiquer qu'en partie les destins conduisent les choses prédestinées et en partie au contraire ne le font pas du tout. C'est parce que la vertu de l'âme du monde qui réside dans la dignité de sa propre intégrité, adapte son action aux choses qui doivent être gouvernées et au contraire, bien qu'elle s'adapte, ne s'en mêle pas. [253] C'est parce que tantôt les [destins] provoquent dans les actions un changement temporel et cette dite irrégularité qu'il y a dans leur œuvre, ils ne la montrent pas en eux-mêmes mais dans leur effet, [254] tantôt c'est parce que Platon traite des choses naturelles et non des choses qui sont au-dessus de la nature. [255] En effet il traite très peu de ces choses qui se rapportent soit à la raison libre et pure, soit à l'intelligence divine qui est supérieure au destin. [256] Effectivement de semblables choses sont ramenées selon un certain ordre merveilleux vers la providence sublime de

Dieu qui est supérieure au destin céleste. [257] De même dans le *Politique*¹, il est écrit que les choses universelles sont gouvernées d'une part par le destin, d'autre part par la providence, non parce qu'il se fait un changement par quelque altération intermittente des temps, mais parce que chaque jour certaines choses se font [sous la conduite du] destin et certaines sont organisées par les lois de la providence qui est au-dessus de l'ordre du destin. [258] Il ajoute à cela que nos âmes sont tout entières soit dans la providence, soit dans le destin, soit dans les deux en même temps. [259] En effet quand elles vivent uniquement au moyen d'un esprit non entravé et contemplatif, elles vivent seulement et totalement libres dans la providence. [260] Mais quand dans la partie végétative, le penchant vers ce corps se renforce et qu'il se propage à l'imagination², en tendant déjà vers le destin, elles s'éloignent de la liberté. Et tandis qu'elles s'unissent au corps composé, déjà elles sombrent dans le destin même de ce corps et elles conservent beaucoup moins de liberté qu'avant. [261] Et ensuite après qu'elles ont réduit les affections corporelles dans une habitude, elles sont désormais ruinées par le destin et privées de toute liberté. [262] Il est recherché ici pour quelle raison les âmes semblent participer à Lachésis par quelque impulsion naturelle. Il y a certainement, dans la nature générale de la machine corporelle, les semences de toutes les espèces qui vont se propager non seulement sous certaines formes et selon certains modes mais aussi selon les époques. Ainsi, dans chaque nature spécifique et dans la nature de chaque espèce, il y a aussi quelque ordre séminal semblable mais qui vise à diffuser et à préserver l'espèce propre, et qui, dans chaque individu de la même espèce, est un même stimulant et une même tendance, aptes à produire chaque chose selon des modes et des temps propres. [263] Ensuite, ces trois natures sont disposées de manière à ce que ce qui est individuel suive ce qui est propre aux espèces et à son tour l'espèce suive ce qui est général de sorte que, dans la plupart des cas, ce qui est de la nature d'un individu est également de la nature des autres individus et que la nature particulière corresponde simultanément à la nature universelle. [264] Pour la même raison le destin s'y trouve, c'est-à-dire une certaine préfiguration des choses qu'il faut interpréter, soit dans l'âme même du monde, soit dans les douze sphères et les astres, soit dans les âmes qui sont désormais presque particulières et au

¹ Platon, *Politique*, 268 d-274 d.

² *Notes complémentaires*.

nombre desquelles sont les âmes humaines. [265] Par conséquent dans la vertu végétative de notre âme, il y a un destin spécifique et un enchaînement des choses futures qui est conforme, selon la forme, le mode et le temps, aux destins des âmes célestes et à l'âme du monde¹. [266] De la même manière que le bourgeon d'une plante germe selon une certaine forme et à une certaine époque et semble sciemment coïncider avec la nature universelle du printemps qui le stimule lui-même, les âmes alors, par leur nature et leur destin, diffusent opportunément certaines vies propres quand le destin universel les convoque ensemble. [267] Ainsi le chœur des âmes imite le chant et la voix fatale au moyen de quelques figures de danse et de la grande diversité des chorégraphies. [268] Je préférerais que l'on comprenne que le chant est dans les âmes célestes, la voix dans les sphères et enfin la danse en nous. [269] Avec une telle impulsion, les âmes parviennent à Lachésis au commencement de la vie, pour que leurs destinées soient confirmées par elle. [270] Par conséquent elles sont confirmées par une certaine prophétesse². [271] Ici « prophétesse » signifie deux choses : soit l'universelle et première influence de la providence dans l'âme, soit le hasard sous lequel se fait ce même concours pour que les âmes soient portées où le destin universel les mène. [272] Donc quand il dit que la prophétesse dispose en ordre les âmes et qu'en elles les sorts sont transportés par Lachésis, il veut dire que toutes ces choses sont assurées tantôt par la faveur de la providence divine, tantôt par le hasard de ce concours. [273] Et il n'est pas hors de propos d'affirmer que les Parques gouvernent l'univers avec les mains et que les sorts des âmes sont reçus des genoux de Lachésis. Parce que le gouvernement de l'univers est beaucoup plus noble que l'agencement des âmes, il est estimé ensuite que celui-ci est accompli par les mains et au contraire celui-là par les genoux. [274] Par ailleurs le fait d'être assis sur une estrade représente l'autorité et le jugement. [275] Cependant entre les destinées des vies et certaines représentations, une telle distinction semble tenir à ce que les destinées se rapportent aux forces de la croissance alors que les modèles se rapportent aux imaginations qui sont certainement supérieures à la puissance de la croissance mais en sont proches. [276] Bien sûr, dans une telle puissance, quand de telles semences de la vie future croissent avant les autres, les formes et aussi les artifices d'une vie semblable se dressent en même temps

¹ *Notes complémentaires.*

² *Notes complémentaires.*

dans l'imagination et les affections s'enflamment, de la même manière que chez nous, l'imagination joyeuse suit l'affection sanguine du corps, l'imagination irascible, la colère, l'imagination triste, la mélancolie et l'imagination dérégulée, l'excès. [277] Ceci va aussi loin que la nécessité du destin peut aller. [278] Mais en effet, la raison est supérieure à l'imagination dont elle est le jugement, le conseil et le choix. [279] En conséquence à l'égard de l'une et de l'autre, un mouvement libre, en recevant les formes et les affections de l'imagination, peut aussi bien approuver ou désapprouver la configuration de telles vies. [280] Pour cette raison [Platon] dit que la vertu est affranchie du destin et la faute des choix des vies les moins bonnes, revient à celui qui choisit et non au destin car, si c'est à partir de ce dernier qu'une nouvelle vie est sans doute choisie tant en général qu'en particulier, c'est pourtant à partir de sa propre délibération que telle ou telle vie est choisie. [281] Sans doute si la raison discriminante refusait la forme première du vivant qui est présenté par l'imagination aux yeux de la raison, une autre vie meilleure ne manquera pas [de se présenter], suivie d'une autre encore. [282] C'est de là qu'on nomme prophète, cette inspiration de la providence. [283] En effet, par une certaine lumière du jugement, elle indique à la raison qu'elle possède la faculté libre de délibérer et de choisir [284] ou bien la faculté qui découle principalement d'un choix irréflecti. [285] Et on dit qu'un prophète répand les destinées et propose les exemples de ce qui vit, non seulement parce que l'influence de la providence divine, d'une certaine manière, décrète les choses fatales mais parce qu'elle produit les destinées et modèles du destin dans l'examen et le jugement de la raison. Mais là où il énonce, dans l'éloge, que les âmes sont diurnes, il veut dire qu'elles sont dans un jour perpétuel et que la vie qu'elles ont tant estimée est un seul jour et aussi une seule nuit. [286] Il ajoute qu'un autre cycle sera le commencement d'une autre chose afin que le mystère des âmes qui descendent du ciel vers la terre et reviennent de la terre au ciel, soit révélé. [287] Il qualifie le genre humain non seulement de mortel mais il ajoute aussi de néfaste pour que les âmes pressentent leurs maux et il dit que la vie du corps est pratiquement la mort de l'âme. [288] Il annonce ensuite que si à l'origine la raison est libre dans le choix de la vie, après qu'elle aura choisi, elle ne sera cependant plus libre de rejeter ce qu'elle a élu bien qu'elle soit libre parfois de modifier ou de gouverner par la suite cette vie quelle qu'elle soit. [289] Si tu cherches à savoir pour quelle raison les autres âmes des

hommes choisissent d'autres vies, certains répondront que, dans les natures des âmes, certaines différences sont particulières et d'autres individuelles et propres et ils ajouteront que de nombreuses distinctions proviennent de la diversité des vies précédentes. [290] Plotin¹ confirme vivement cela et est totalement en accord avec les choses qui suivent. [291] En conséquence, les âmes qui ont choisi une vie, choisissent en même temps un démon comme guide de la vie qu'elles ont élue et de cela nous avons beaucoup discuté ailleurs.

[292] Mais ici fais la distinction suivante : [293] les platoniciens pensent que certains dieux sont hors du monde, c'est-à-dire des esprits séparés du corps, telles des sphères intelligibles qui honorent un Dieu unique comme leur centre le plus ferme et leur unité la plus stable. [294] Ils qualifient de mondains les autres dieux, c'est-à-dire qu'au-delà du culte divin, ils sont chargés de faire tourner les sphères du monde. [295] Les démons sont placés en dessous de ces dieux, en tant qu'ils sont quasiment des ministres qui doivent agencer et former ces choses qui se font soit dans l'espèce, soit dans les sphères, soit à partir des sphères. [296] Ils donnent donc un nom à autant de genres de démons qu'il y a de forces dans les dieux mondains qui sont les guides des démons. [297] Mais dans n'importe quel dieu mondain, la chose la plus élevée est l'unité de sa substance par laquelle il reproduit l'unité divine. [298] Après cette unité, il y a l'intellect qui considère toutes les choses simultanément et par quoi il représente les esprits angéliques et de même la raison propre de telles âmes qui par quelque progrès se propage à travers les formes. [299] Ensuite, il y a un genre d'imagination qui avance précisément par des formes singulières comme la raison elle-même avance par des choses universelles. [300] Puis suit la nature qui à la fois donne la vie aux sphères végétatives et en est motrice. [301] On compte cinq genres de démons selon ces cinq puissances² [302] au nombre desquels les démons célestes suivent de façon ordonnée l'unité des dieux mondains, et au contraire les démons aériens, c'est-à-dire ignés, suivent l'intelligence de ces mêmes dieux ; [303] les démons aériens [suivent] la raison, [304] les démons aquatiques, l'imagination, et les démons terriens, la nature, que nous avons appelée, parmi les dieux, végétative. [305] En dessous de ces derniers, les

¹ Plotin, *Ennéades* III, 4.

² *Notes complémentaires.*

sectateurs d'Orphée¹ ont placé les démons souterrains qui représentent, selon un certain ordre inférieur, les corps des dieux mondains et qui sont vengeurs de ce qui est criminel et desquels Platon semble avoir fait ici mention. [306] Si tu te demandes quels sont les démons qui guident principalement les âmes qui descendent dans les corps, on te répondra que ce ne sont pas les démons célestes ni les démons ignés car ceux-là sont les plus nobles et conduisent les âmes vers le haut et non vers le bas. [307] De même ce ne sont ni les démons aquatiques, ni les démons terriens, puisqu'ils sont les artisans de la reproduction inférieure qui ne conduisent pas vraiment l'âme dans le parcours voulu par la destinée mais ils la font plutôt tomber dans les abîmes du destin. [308] Il ne reste donc que les démons aériens qui sont des guides intermédiaires à travers les régions médianes, lesquels associés à la raison divine, mènent la raison humaine dans ce parcours. [309] Mais parmi le genre de ces démons, de différents démons conduisent des âmes différentes : [310] les démons de Saturne mènent les âmes relatives à Saturne ; les démons de Mars, les âmes relatives à Mars [311] et de même d'autres démons envers d'autres âmes, certains étant propres à certaines d'après l'affection de l'âme ou d'après la providence et le destin commun, [312] et principalement selon la forme de la vie choisie. [313] Ensuite avec ce démon comme guide de la vie, les âmes se soumettent désormais aux trois destins qu'elles ont contemplés uniquement auparavant, c'est-à-dire par l'établissement du démon comme exécuteur de l'ordre entier et par la condition corporelle qui progressivement devient prépondérante. [314] Finalement après les trois Parques, elles passent à la mère des Parques, à savoir à la Nécessité elle-même dont elles expérimentent désormais les impulsions. Ensuite on peut donner trois sens aux âmes qui marchent sous une ardeur intense, à savoir l'intensification de l'ardeur de l'amour corporel et en même temps l'accroissement du soin et de l'attention, [315] ensuite la descente du ciel à travers la sphère du feu, [316] et enfin la fonction de la chaleur naturelle pour animer le corps terrestre. [317] Mais parce qu'il y a trop de soin envers les choses terrestres, les choses célestes sont détruites à cause de l'oubli et par manque de mémoire la stérilité naît de la fertilité. Les âmes alors descendent dans Léthé, c'est-à-dire dans le champ de l'oubli qui est totalement stérile. [318] Et il dit que les âmes descendent au fleuve

¹ Luc Brisson, *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, I, Great Britain, 1995, pp. 389-420.

Amélés, dans le champ Léthé, c'est-à-dire jusqu'au fond de l'insouciance, se couchent là dans la nuit, c'est-à-dire qu'elles sont anéanties à cause de la privation de la lumière divine parce qu'elles négligent les choses éternelles en raison du soin scrupuleux [qu'elles consacrent] aux choses mortelles, par quoi l'oubli, la perte et la difficulté de la réminiscence naissent. [319] Mais que signifie l'affirmation selon laquelle l'eau du fleuve Amélés ne peut jamais être contenue dans quelque vase ? [320] Ceci est une certaine métaphore poétique signifiant que la matière inférieure, que l'on nomme fleuve, reflue et coule sans cesse à travers les formes. [321] Et cela indique aussi le défaut de l'oubli, qui est de ne rien retenir, du moins de s'éparpiller constamment. Ajoute qu'aucun soutien extérieur ne préserve l'âme qui se perd à cause de sa propre négligence [322] et qu'en outre il est nécessaire que l'on doive boire au fleuve de l'oubli puisqu'il est admis que, d'après la nature propre, le destin commun et la providence, on doit faire ainsi mais boire plus ou moins d'eau provient de l'état plus ou moins enclin vers le corps et est aussi la cause d'un oubli plus ou moins grand, ou plutôt de la capacité plus ou moins grande à la réminiscence. [323] Dans tous les cas, l'âme expérimente ces passions d'une certaine façon dans un certain corps qui est composé d'un air plus épais dans un champ plus élevé avant qu'il ne soit enfermé dans les entrailles de la mère terrestre. [324] En effet, elle descend des corps célestes aux corps terrestres non seulement par l'élément aérien mais aussi par le corps aérien. [325] [Platon] ajoute que les âmes dans ce corps aérien dorment jusqu'à la moitié de la nuit, en démontrant peu après que, sous le corps terrestre, ce ne doit pas être une nuit à moitié mais entière d'ignorance. Et le sommeil témoigne de l'entrave de la raison et de la tromperie du jugement¹. [326] Finalement, dit-il, les âmes pénètrent dans la génération terrestre au moment de quelque tonnerre ou tremblement de terre, et je pense, de toutes les façons, [qu'il affirme cela] pour deux raisons : tantôt pour indiquer qu'elles entrent dans cette prison sous de mauvais augures, tantôt pour démontrer qu'il est nécessaire que le mouvement autant céleste que terrestre et violent, concourt aussi à contenir l'âme divine dans cette si terrible prison. [327] À l'instar des étoiles, les âmes se précipitent vers la génération et Platon insinue, au-delà de la figure poétique, que les âmes stellaires retournent ensuite d'une certaine manière aux étoiles. [328] Cependant Platon ajoute à propos du passage des âmes dans les corps des

¹ *Notes complémentaires.*

bêtes, une petite fable tellement ridicule qu'elle ne diffère en rien des histoires de vieilles femmes, certainement pour nous rappeler que tout doit être exposé de façon allégorique, à savoir que les âmes rationnelles ne migrent pas à leur tour dans la vie de l'animal mais dans une vie bestiale, c'est-à-dire une vie semblable, d'une certaine manière, à celle de l'animal. Cette explication plait grandement aux platoniciens, à l'exception de Plotin¹. [329] De même Origène semble confirmer cela dans les livres du *Contre Celse*². [330] Mais ne néglige pas le précepte moral selon lequel la connaissance du bon choix doit être préférée à toutes les autres choses et à tous les talents. [331] En outre beaucoup de choses ici ont été amenées à propos de la beauté et de la puissance des sphères pour que nous pensions que la justice sera suivie au ciel d'un gain immense et devra intensément conduire au meilleur choix de vie.

DÉDICACE À LAURENT DE MÉDICIS : CECI EST PLUTÔT UN COMMENTAIRE QU'UN RÉSUMÉ [332] Et tu dis, Magnanime Laurent, que désormais tu as reçu de Marsile Ficin un commentaire plutôt qu'un résumé. [333] Qu'il en soit ainsi car j'estime que le prix de cette œuvre a été et sera que j'ai accompli un commentaire là où j'avais promis un résumé direct

¹ Plotin, *Ennéades* I, 1, 12.

² Origène, *Contre Celse*, livre I, 20, Paris, 2005.

*Notes complémentaires****Argumentum I****Page 318*

Notes 1. et 2. Nous avons choisi de traduire *principium* par *commencement* plutôt que par *principe*, ces deux termes permettant de rendre à la fois l'idée de point de départ et de cause puisque dans les deux cas, le terme *principium* est mis en relation avec *finis* qui traduit l'idée de terme et de limite mais aussi de degré suprême et de but. La vie contemplative est ce qui guide et donne du sens à la vie active parce qu'elle lui est supérieure du point de vue de la perfection. La première phrase de l'*Argumentum I* établit cette supériorité par une série d'oppositions entre ce qui relève du matériel, de l'éphémère et de l'aléatoire et ce qui au contraire appartient au spirituel, à l'éternel et à l'immuable. La contemplation, en tant qu'elle est activité propre de l'âme, constitue, pour Ficin, la voie unique pour atteindre Dieu, lui ressembler et donc s'accomplir en tant qu'âme. Elle est le lien qui unit les âmes à Dieu mais elle est aussi ce qui conduit l'ensemble de l'univers comme une totalité sans que celle-ci soit pour autant statique. La contemplation qui est vision de Dieu, permet de saisir la vie même de l'univers qui à la fois est unique et multiple. Elle est effectivement le commencement et la fin en ce qu'elle ramène toute chose à son principe et donc à son unité sans que la multiplicité soit réduite à une réalité univoque. Par conséquent la vie contemplative, supérieure à la vie active, est celle qui garantit le mieux la quiétude de l'âme et la félicité de l'homme. Dans les leçons publiques sur le *Philèbe* que Ficin a tenues d'août 1464 à décembre 1469, la vie contemplative est évaluée à la lumière de l'insuffisance de la vie de jouissance et de la vie active. Si la première est tournée vers le plaisir du corps, la seconde vers le plaisir dans l'imagination, la vie contemplative au contraire trouve un contentement véritable et définitif dans l'exercice même de l'esprit. En cela la contemplation, don divin, donne à l'âme la possibilité de s'élever aux réalités célestes dont la vision constitue une purification et une réconciliation avec sa propre nature. Cf. P. O. Kristeller, *Supplementum*

ficinianum, I, Firenze, 1937-1945, p. cxxii et R. Ebbi, *Umanisti italiani- Pensiero e destino*, Torino, 2016, pp. 89-91.

Note 3. De toute évidence, Ficcin s'inspire ici de deux textes principaux : Jean, *Apocalypse* (21, 1 - 22, 15) et Augustin, *Cité de Dieu*, livres XIV, 28 et XIX, 27. Pour le texte de Jean et à propos de la Jérusalem céleste, voir Jacques Ellul, *Sans feu ni lieu : signification biblique de la Grande Ville*, Paris, 1975, plus particulièrement les pages 350 à 369. En ce qui concerne Augustin, c'est la question de l'unité et de la cohésion d'un peuple qui permet de bien saisir le lien entre la cité terrestre et la cité céleste. Dans la *Cité de Dieu*, Augustin définit ainsi le peuple : « L'association d'une multitude raisonnable, unie dans la paisible et commune possession de ce qu'elle aime ; assurément pour connaître chaque peuple il faut considérer ce qu'il aime. » *Cité de Dieu*, livre XIX, 24. Pour savoir ce qu'est un peuple il faut donc déterminer l'objet de ce que les hommes aiment, à savoir la paix véritable, conditionnée par l'ordre. Cependant Augustin distingue deux sortes d'ordre, l'ordre apparent, tourné vers la jouissance des biens terrestres et l'ordre véritable, propre à l'âme et tourné vers la jouissance du divin. À partir de cette distinction deux types de cité sont décrites, la cité terrestre et la cité céleste. Toutes deux entretiennent des rapports complexes : de collaboration tout d'abord parce que la première permet aux hommes d'imaginer et de s'élever à la seconde et d'opposition ensuite puisqu'à travers le rapport de copie à modèle propre à l'analyse platonicienne, la cité terrestre se révèle n'être qu'apparence. Ficcin réinvestit ici ce lien paradoxal entre les deux cités en plaçant entre elles la cité idéale de Platon comme une préfiguration de la cité divine. Fidèle à sa représentation hiérarchisée et progressive de la réalité, Ficcin introduit ainsi un degré supplémentaire entre les deux cités afin de réduire le hiatus entre l'ordre terrestre et l'ordre céleste. L'accès à la cité divine, à savoir la constitution d'un peuple dans lequel les hommes peuvent se réconcilier avec leur nature profonde, suppose donc une progression et un apprentissage que la dialectique platonicienne rend possible.

Page 319

Note 1. La thématique de la communauté des biens est commentée et justifiée dans les *Argumenta in Rempublicam Platonis* IV et V. L'idée annoncée ici est que la mise en commun garantit non seulement la prospérité dans la cité et donc la justice mais assure les conditions nécessaires à l'activité contemplative. C'est parce que le communautarisme de Platon a pour effet une harmonisation des

fonctions et dispositions des hommes dans la cité que l'âme trouve sa propre harmonie et se rend disponible pour la contemplation.

Note 2. Cf. *Argumentum* X [125]-[150]. Le nombre dix y est également présenté comme un nombre parfait et universel comprenant en lui-même tous les autres nombres et permettant à partir de lui de composer par son carré et le carré de son produit les nombres les plus grands. Le commentaire que Ficin fait ici du nombre dix hérite de plusieurs traditions, pythagoricienne, platonicienne et néoplatonicienne mais aussi chrétienne et aristotélicienne. Outre la référence directe à Platon, on trouve plusieurs autres textes concernant l'interprétation du nombre dix dans laquelle Ficin s'inscrit. Tout d'abord le texte de la *Métaphysique* 986 a 8-9 d'Aristote (voir note 2 p. 43 de l'édition de J. Tricot, 1986), ensuite Jamblique, *In Nicomachi arithmetica*, IV 157-185. L'*Apocalypse* de Jean, à propos des mesures de la Jérusalem céleste, développe également l'idée selon laquelle le nombre mille, multiple de dix, représente la multitude la plus grande. L'ange qui s'exprime mesure un côté du carré que forme la ville céleste, à savoir le nombre douze (les douze portes, les douze tribus d'Israël, les douze Apôtres) multiplié par mille, soit douze mille stades. Le texte de Jean relate que la Jérusalem céleste a la forme d'un cube. Elle est donc représentée par un nombre solide. Avec cette dernière référence, le lien entre le texte de la *République* et la thématique de la Jérusalem céleste semble se confirmer à travers les analyses de Ficin.

Note 6. Voir P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, 1951, pp. 340-341. Il s'agit de la déesse Pallas Athéna.

Page 320

Note 1. Puisque *sapientia* est ici qualifiée de *diuina*, nous l'avons traduite par *sagesse* qui se réfère à la fois à la connaissance du bien et du vrai. Dieu, comme principe suprême et comme objet de la contemplation, est l'être dans lequel s'accomplit la sagesse la plus haute, c'est-à-dire celle dans laquelle la science et la bonté se confondent. Dans le *Proemium in Philebum Platonis. De summo bono*, Ficin associe d'ailleurs la sagesse à la vie contemplative à propos de la recherche du bonheur. Reprenant la répartition des trois sortes d'existence propre à la tradition courante de l'Académie et qu'Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*, I, 5 examine et hiérarchise, Ficin joint la sagesse à la vie contemplative comme le moyen à sa fin : « Tres esse uitas nemo ratione uiuens dubitat : contemplatiuam, actiuam, uoluptuosam, quoniam uidelicet tres ad felicitatem uias homines elegerunt : sapientiam, potentiam, uoluptatem. » ; « No living being endowed with reason doubts there are three lives : the contemplative, the active, the pleasurable.

This is because men elect three routes to happiness : wisdom, power, pleasure. », (Trad. M. J. B. Allen). La sagesse, et à plus forte raison la sagesse divine, est donc la voie à suivre pour que les hommes soient heureux dans une cité prospère.

Note 2. Cf. Lettre à Ottone Niccolini, Benedetto d'Arezzo et Bernardo Giugni, « *Lex et Iustitia* », in *Opera omnia*, I, *Correspondance* livre I, p. 612 : « noster Plato Legum libros exorditur a Deo, quem esse ait communem legum omnium conditorem, quod etiam in dialogo qui Protagoras inscribitur confirmavit, dicens artes illas que ad uictum pertinent a Prometheo, hoc est humana providentia, nobis traditas esse. Legem uero bene feliciterque uiuendi ab Ioue, id est diuina providentia, per Mercurium, hoc est inspirationem angelicam, fuisse concessam. » ; « notre Platon lui-même commence ses livres des *Lois* par Dieu, qu'il dit être le législateur commun de toutes les lois – ce qu'il a aussi confirmé dans le dialogue intitulé *Protagoras*, disant que ces arts qui visent à la subsistance nous sont confiés par Prométhée, c'est-à-dire la providence humaine. Mais la loi du bien vivre et du bonheur fut accordée par Jupiter, c'est-à-dire par la providence divine, par l'intermédiaire de Mercure qui est l'inspiration angélique. » (Trad. J. Reynaud et S. Galland).

Note 3. Le thème de la tyrannie des désirs est développé dans les *Argumenta* IX et X, à travers l'analogie faite entre la tyrannie dans la cité et la tyrannie dans l'âme ainsi que dans la caractérisation de l'âme tyrannique. Dans les deux cas les passions sont des tyrans qui corrompent la partie rationnelle de l'âme, la déprave, la rende insensée et cruelle à cause de l'ὑδρις des désirs.

Note 4. Le rappel de la dimension allégorique de certains propos de Platon est récurrent dans les *Argumenta in Rempublicam Platonis* et fait partie intégrante de la démarche interprétative de Ficin. La référence à l'allégorie permet à Ficin d'expliquer certains mots en utilisant l'étymologie grecque, par exemple ici dans l'*Argumentum* I [14] pour les noms des personnages du dialogue et dans l'*Argumentum* IV [19] pour le nom d'Apollon. Dans l'*Argumentum* X [105], [107], [146], [149] et [328] l'allégorie sert à transposer le sens du mythe d'Er Pamphylien du niveau platonicien et donc païen à celui chrétien de la résurrection. Ficin précise d'ailleurs que, dans son propre commentaire, l'histoire d'Er est surtout considérée comme une fable et non comme un fait historique avéré. Dans les *Argumenta* I [17] et X [332], la fonction allégorique est opposée à la démarche du commentaire et le commentaire au simple résumé. Allégorie, résumé et commentaire forment donc les trois éléments constitutifs de l'interprétation ficinienne. Tout laisse penser que ces remarques développées par Ficin dans le premier et le dernier *Argumentum*

constituent une sorte de respiration dans la restitution du dialogue de la *République*. Et en effet, tout en restant fidèle à la lettre du texte, elles rendent possible une mise à distance acceptable des paroles de Platon et permettent ainsi d'inscrire, dans cet intervalle, le sens révélé que cache la philosophie platonicienne. L'idée que l'interprétation joue le rôle de révélateur s'appuie donc sur l'idée que la philosophie platonicienne porte en elle une vérité cachée au plus grand nombre et que seuls les initiés peuvent découvrir.

Page 321

Note 1. Voir Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 11 et IV, 4, 6.

Note 2. Voir Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, 1999, p. 115 sqq.

Note 3. Voir Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, 1999, p. 122 sqq.

Note 4. Pour la traduction de *uirtus*, nous avons opté pour « excellence » qui contient à la fois l'idée de valeur caractéristique de l'homme, de vertu et de perfection morale. Il nous a semblé aussi que cette traduction était fidèle au terme grec d'ἀρετή qui est employé dans le texte de la *République* de Platon et qui désigne le mérite ou la qualité par quoi quelque chose excelle.

Note 5. À propos de la méthode socratique, Ficin indique plusieurs fois ce reproche fait à Socrate de toujours questionner et ne jamais proposer une réponse et une définition précise de la justice. On en trouve un écho dans les efforts que Glaucon fait pour susciter de la part de Socrate une défense de la justice, notamment à l'*Argumentum* I [24] et [49] et dans l'*Argumentum* II [7]. Par ce moyen, Ficin, à l'instar de Platon, intercale des digressions qui permettent de se reposer des développements plus abstraits. Mais tout laisse à penser que cela donne également à notre auteur, l'occasion d'exposer et de préciser la démarche socratique en en montrant les avantages pédagogiques que la dialectique mettra en évidence dans la suite des *Argumenta*. Peut-être aussi Ficin y voit-il une façon de s'opposer à l'aridité sophistique de la scolastique en interprétant la mise en scène du dialogue et en rendant plus vivante la conception platonicienne de la justice. À cet égard la dernière remarque de l'*Argumentum* X dans lequel Ficin s'excuse auprès de son mécène, Laurent de Médicis, d'avoir fait un commentaire en lieu et place d'un résumé qu'il avait promis de faire, atteste de la volonté de Ficin

d'adopter lui-même cette démarche socratique dans laquelle la réflexion est active et vivante.

Page 322

Note 2. En ce qui concerne la théorie des idées chez Platon, nous avons choisi de suivre systématiquement le mot latin, « forme » pour *forma* et « idée » pour *idea*. De la sorte nous n'avons pas voulu renchérir sur la question de savoir quel terme est le plus approprié pour parler de la conception platonicienne des intelligibles puisque dans le texte de Platon sont utilisés indifféremment εἶδος et ἰδέα. Cette indifférence terminologique existe aussi chez Ficin. M. J. B. Allen note, en effet, dans son édition du *Commentaire du Philèbe de Platon* par Ficin que « in Ficino's terminology *species, ratio, idea, regula, forma* all signify, in Heitzman's words, *a universal existing in the divine intellect.* », in *Marsilio Ficino: The Philebus Commentary. A Critical Edition and Translation* by Michael J. B. Allen, 2000, p. 31.

Note 2. Voir *Argumentum I* note complémentaire 4 page 7. Dans l'*In Theatetum Platonis, uel De scientia, ad Petrum Medicem patriae patrem. Epitome*, in *Opera omnia*, II, p. 1280, Ficin caractérise d'ailleurs le procédé de définition par les différences que l'on peut établir entre la chose à définir et les autres choses qui lui ressemblent : « *Definitio interpretatio differentiae est : ideo quicumque definit, praeter rei communia, differentiam propriam assignat.* » ; « A definition is a recognition of difference ; and so anyone who is making a definition is assigning a difference to something, in addition to what it has in common with other things. » (Trad. A. Farndell). La réfutation s'avère donc être le procédé pédagogique principal de Platon. Dans le livre I de la *République* de Platon, la réfutation prend une voie étonnamment inverse à celle que les dialogues suivent habituellement. Ici au lieu d'opposer à l'insuffisance du cas particulier la nécessité d'une définition générale, Socrate entend réfuter les définitions classiquement admises par les Grecs en montrant qu'il existe des cas qui échappent à ces normes. Tel est le cas de l'objection faite à la définition de la justice par Simonide comme étant la capacité à dire la vérité et à rendre ce que l'on doit à travers l'exemple de l'homme fou qui réclame les armes qu'il avait confiées à quelqu'un. Ficin en commentant cette argumentation efface les liens logiques et fait une synthèse du texte qui tend au résumé et minore la progression argumentative. On sent à travers cette synthèse que le principal intérêt de Ficin se trouve ailleurs que dans la question de la justice civile.

Page 323

Note 1. Le thème de l'intégrité morale, de la tempérance et du désintéret à l'égard du pouvoir en tant que tel chez les gouvernants est développé ailleurs et souvent dans les *Argumenta* (*Argumentum* I, [32]-[35], III, [52]-[54], V, [54], VI [2]-[4], VII [86]-[88]). Ce thème constitue un *leitmotiv* dont la fonction n'est pas seulement philosophique mais aussi stratégique. Les *Argumenta in Rempublicam Platonis* sont dédiés à Laurent de Médicis et permettent à Ficin de rappeler indirectement à son mécène les devoirs du gouvernant qui, s'ils appartiennent à la dimension politique, n'en demeurent pas moins inscrits dans une exigence morale que la pensée platonicienne met en évidence, ce que par ailleurs les conceptions aristotéliennes échouent à établir, ayant, comme le souligne Ficin dans l'*Argumentum* VI [27], ridiculisé Platon et son idée de bien. Le gouvernant doit donc être philosophe et doit encourager les entreprises philosophiques. Peut-être que Ficin voit aussi dans cette fonction de conseil qu'il assure auprès de Laurent de Médicis, le même rôle politique que Platon a rempli et dont Ficin a connaissance par la lecture des *Lettres* de Platon.

Note 3. La question de la tyrannie et le parallèle qui est fait entre passion tyrannique de l'âme et l'âme tyrannique comme genre de gouvernant est amplement développé dans les *Argumenta* IX et X. Ici Thrasymaque préfigure cette âme tyrannique qui en raison de son ignorance du bien laisse se développer des passions qui pervertissent et l'homme et la cité.

Page 324

Note 1. Nous traduisons ici *sapientia* par *science* parce que dans la conception de la justice que Thrasymaque expose et dans la réfutation que Socrate en fait, il s'agit d'opposer la science à l'ignorance. Il n'est pas nécessaire par ailleurs de spécifier ici l'aspect moral de *sapientia* puisque dans les couples de contraires la science est associée au bien comme l'ignorance l'est au mal.

Note 2 et 1 p. 325. Pour la traduction d'*animus* et d'*anima*, nous avons pris le parti de traduire la plupart du temps par « âme » sauf lorsque la répétition du mot alourdissait le texte en français, le terme d'esprit, *spiritus*, correspondant à une autre réalité chez Ficin. Cf. P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, 1953, p. 113 : « Un esempio chiaro di questa concezione è la dottrina del cosiddetto spirito, che il Ficino, seguendo teorie mediche più antiche, riguarda come un principio invisibile del corpo umano e definisce come un corpuscolo fine e lucido generato dal calore del cuore nella parte più sottile del

sangue e quindi diffuso per tutto il corpo. Questo spirito è chiamato espressamente nodo e intermedio fra il corpo e l'anima... ». Par conséquent, et c'est le principe que nous avons suivi, la traduction du texte de Ficin se doit de différencier explicitement âme et esprit puisque l'âme se distingue du corps alors que l'esprit en fait partie. Cf. l'article d'Ilana Klutstein, « L'âme et l'esprit dans la terminologie philosophique de Marsile Ficin », in *Aspects of Latin*, Innsbruck, 1996, qui souligne la fluctuation de sens entre *animus* et *anima* selon deux tendances. La première tendance dépendrait de l'utilisation du terme comme s'opposant soit au corps, soit comme principe végétatif ou comme principe et siège de la pensée. La seconde tendance correspondrait au degré d'influence que la définition platonicienne de l'âme, âme rationnelle qui peut à la fois désigner l'âme du monde et les âmes particulières, ou la définition aristotélicienne comme « entéléchie première qui a la vie en puissance » exercent sur la pensée d'un auteur. Chez Ficin les deux tendances sont, comme chez Augustin, entremêlées et semblent relever de l'utilisation d'une terminologie flottante et imprécise. Nous voudrions ajouter aux remarques d'Ilana Klutstein que ce qui commande l'utilisation des mots latins est la traduction que Ficin fait des termes grecs de ψυχή et νοῦς à laquelle il rajoute d'autres termes tels que *spiritus*, *ratio*, *mens*, *intellectus* et *intelligentia*.

Argumentum II

Page 326

Note 1. Dans la mesure où la justice est un bien qui surpasse les autres biens, il faut mettre tout ce passage en relation avec l'*Argumentum V* [53]-[59] dans lequel Ficin explique la théorie des idées chez Platon et montre que les idées de bien, de beau et de juste sont trois modalités, envisagées selon trois niveaux. La justice est ainsi présentée successivement comme « l'âme du monde qui distribue équitablement les choses », « la volonté de Dieu » et « le modèle de l'ordre qui dirige n'importe quelle forme ou chose vers toutes les autres choses ». Malgré la tripartition des idées, Ficin réussit à conserver une unité grâce au modèle hiérarchique et finaliste de sa cosmologie qui trouve dans le livre I du *Commentaire du Philèbe de Platon* une expression achevée. Les chapitres I à VI de ce commentaire développent, en effet, l'idée que toute chose est tournée vers une fin, que parmi ces fins relatives il est nécessaire de poser une fin ultime qui constitue le bien suprême dont l'unité permet d'affirmer qu'il est identique à Dieu. Cf. M. Ficino, *The Philebus Commentary, A Critical Edition and Translation* by Michael J. B. Allen, 2000, pp. 73-115. L'*Argumentum VI* [27]-[39] confirme par ailleurs cette identité entre Dieu, le bien absolu et l'Un. Voir l'essai d'Ettore Galli, *La morale nelle lettere di Marsilio Ficino*, Capitolo IV « La felicità fuori del mondo », Pavia, 1897, pp. 42-52.

Note 3. Dans la *République* 362 e-363 e, Adimante loue la justice en mettant en évidence les biens qu'elle procure aux hommes, telle la réputation et les honneurs qui découlent de la pratique de la justice dans la cité. À cette conception toute pragmatique des gains de la justice est ajouté un second niveau d'avantages qui se réfère à la poésie et à la mythologie grecques. La pratique de la justice est non seulement approuvée par les hommes mais aussi par les dieux et c'est ce qu'attestent Hésiode dans *Travaux et Jours*, 232-3 et Homère dans *Odyssée*, XIX, 109 sqq. L'insertion de cette remarque rapide permet à Ficin de préparer le thème de l'ivresse et de l'éducation des gardiens dont l'âme ne doit pas être dépravée par les récits fallacieux des poètes sur les dieux. Elle permet aussi à Ficin de prouver

que chez Platon la question de la justice civile dépend du divin et que sa propre interprétation théologique du dialogue est tout à fait légitime.

Page 327

Note 1. Sur la pratique de l'éloge, on trouve dans la *Correspondance* de Ficin, une lettre intitulée « *Laus philosophiae oratoria, moralis, dialectica, theologica* », in *Opera omnia*, I, *Correspondance* livre I, p. 668 dans laquelle Ficin après avoir pris la précaution de préciser que la valeur de la philosophie est telle qu'elle ne peut être rendue par l'éloquence humaine, se lance dans un long éloge rhétorique, moral, dialectique et théologique.

Note 3. Si on considère qu'*ebrietas* ainsi que le verbe *ebrio* signifient autant l'ivresse que ce qui fait perdre la raison, on peut sans doute mettre ce passage en relation avec l'*Argumentum in Platonis Ionem, de furore poetico, ad Laurentium Medicem* et tracer un parallèle avec ce qu'il dit de la fureur divine, *furor diuinus*, par opposition à la folie, *insania* : « ... ; diuino furore supra hominis naturam erigitur et in deum transit. Est autem furor diuinus illustratio rationalis animae, per quam deus animam, a superis delapsam ad infera, ab inferis ad supera retrahit. Lapsus animae ab ipso uno rerum omnium principio ad corpora per quatuor gradus efficitur : per mentem, rationem, opinionem atque naturam. » (Texte établi par M. J. B. Allen) ; « Dans la fureur divine, il [l'homme] est élevé au-dessus de sa nature d'homme, et il passe en Dieu. Ainsi la fureur divine est l'illumination de l'âme rationnelle grâce à laquelle Dieu tire l'âme tombée des régions supérieures vers les régions inférieures et la ramène des inférieures vers les supérieures. Quand l'âme tombe depuis l'Un en soi, qui est le principe de toutes choses, jusqu'aux corps, elle passe par quatre degrés : l'esprit, la raison, l'opinion et la nature. » (Trad. J. Lauxerois). L'énumération des quatre degrés par lesquels l'âme passe dans sa chute et l'expression, âme rationnelle, *rationalis animae*, éclairent l'utilisation des termes *anima*/âme pour désigner l'ivresse qui fait déchoir l'âme et *animus*/âme-pensée pour l'ivresse qui élève l'âme vers l'idée de l'Un en soi. De la même façon, Ficin note qu'il y a une communauté thématique entre les dialogues *Ion* et *Phèdre*, à propos du délire poétique qui par l'intercession des Muses devient inspiration divine et réconcilie, par la connaissance, l'âme avec sa nature divine : « ...in Phaedro ita definit : poeticus furor est occupatio quaedam a Musis, quae, sortita lenem et insuperabilem animam, exsuscitat eam atque exagitat per cantilenas aliamque poesim ad genus hominem instruendum. [...] exsuscitat e somno corporis ad uigiliam mentis, ex ignorantiae tenebris ad lucem, ex morte ad uitam, ex obliuione lethea ad diuinorum reminiscentiam reuocat,... » (Texte établi par

M. J. B. Allen) ; « Dans le *Phèdre*, il [Platon] définit la fureur poétique comme suit : la fureur poétique est une manière de possession par les Muses, lesquelles, ayant choisi une âme pour sa douceur et son élévation, l'éveille et la transporte grâce à des chants et autres poèmes qui visent à instruire le genre humain [...] La fureur poétique tire les corps de leur sommeil et les mène jusqu'à la vigilance de l'esprit ; grâce à elle, ils passent des ténèbres de l'ignorance à la lumière, de la mort à la vie, de l'oubli léthéen à la souvenance des réalités divines :... » (Trad. J. Lauxerois). En reprenant le thème de l'ascension de l'âme et en le plaçant dans la double question de la justice et de l'inspiration poétique, Ficin réussit ici à mettre en évidence la nature divine de l'âme, qui, si elle est disponible, est pénétrée d'une harmonie universelle qui la transcende et qui lui permet d'accomplir son immortalité. C'est dans cette perspective seulement que doit être envisagée la question du juste en la liant à celle de la contemplation. La justice pour être véritablement établie dans la cité doit bénéficier de la connaissance d'hommes qui ont su contempler l'idée de justice par un état « trans-rationnel » (pour reprendre le terme de Jean Lauxerois) qui sans nier le corps donne à l'âme toute sa splendeur. Le thème platonicien du délire poétique est par conséquent déplacé vers une compréhension plus ésotérique que celle proposée par Platon. Ici le délire poétique n'est pas supplanté directement par la démarche philosophique, ce que confirme la citation du *Psaume* 36, mais constitue pour Ficin un niveau d'explicitation supplémentaire en faveur de sa conception théologique et chrétienne du dialogue de la *République* qui ne rentre pas en conflit avec la démarche dialectique telle qu'il la définit, à savoir comme démarche théologique. Voir à cet égard, la lettre de Ficin du 4 mars 1473 à Antonio Pelotti et Baccio Ugolini, « *Poeticus furor a Deo est* », in *Opera omnia*, I, *Correspondance* livre I, pp. 634-635 ainsi que la lettre de décembre 1457 à Peregrino Agli, « *De divino furore* », in *Opera omnia*, I, *Correspondance* livre I, p. 612. En ce qui concerne les textes ayant pu inspirer l'interprétation de Ficin et l'établissement du principe de *duplex ebrietas*, il faut signaler le *Commentaire sur le Songe de Scipion*, I, 12, 8, éd. M. Armisen-Marchetti, Paris, 2003, p. 67 dans lequel Macrobie met en relation le thème de l'ivresse et la réincarnation de l'âme dans la perspective platonicienne du *Phédon* et développe l'idée d'un double breuvage, qui soit élève soit alourdit l'âme. Cf. Ph. Morel, « Le Bacchus de Michel-Ange : de l'ivresse à la contemplation divine », in *Accademia*, XII, 2010, p. 61 et pp. 66-67.

Page 329

Note 1. La question de l'éducation des soldats est également traitée dans l'*Argumentum* III [52]-[54] et dans l'*Argumentum* VI [18]-[39]. L'ambiguïté des

termes employés pour parler de ceux qui à la fois défendent et gardent la cité est constante dans l'interprétation de Ficin et reste fidèle à celle qui existe déjà dans le texte de Platon. Est affirmé, en effet, dans le livre III 372 c-376 d de la *République* le caractère militaire de la cité civilisée qui doit posséder une armée de métier et conquérir par la guerre les territoires voisins. Voir à cet égard le commentaire de M. Vegetti, *La Repubblica*, II, Napoli, 1998, p. 333-336. Platon emploie pour désigner les gardiens, gouvernants ou soldats, des termes dont la connotation militaire ne fait aucun doute : le gardien, Φύλαξ, est à proprement parlé l'homme qui monte la garde, la sentinelle et il est qualifié de δ'ἐπίκουρος, c'est-à-dire qu'il vient au secours, défend et protège la cité des ennemis intérieurs et extérieurs. Le gouvernant est ὁ ἄρχων, le chef et le guide politique mais aussi le chef militaire qui a la responsabilité d'officiers inférieurs. Le vocabulaire pour désigner l'armée, στρατός, et le guerrier, στρατιώτης est explicitement militaire. Dans le texte de Ficin, le terme *custodes*, gardiens, désigne autant les soldats, *milites*, que les gouvernants, *gubernatores*, qui signifient ceux qui tiennent le gouvernail et qui sont donc les pilotes de l'État. Dans le cours de notre traduction, nous avons donc respecté le sens du mot latin employé chaque fois que cela a été possible, c'est-à-dire chaque fois que le sens du texte n'en était ni dénaturé, ni rendu ambigu.

Note 2. Le thème du mensonge est repris également dans l'*Argumentum* III [5]-[7]. Ici aussi la conception de Platon est restituée dans toute son ambiguïté. D'une part le mensonge est absolument condamnable car il est ignorance et non-être. En ce sens les *Argumenta* IV [3] et VI [8] affirment d'une part que les mensonges, au même titre que les vols et les dissensions sont un fléau pour la cité et un obstacle à sa prospérité et d'autre part que le philosophe est l'ami de la vérité et fuit le mensonge. Cependant l'*Argumentum* III, s'il condamne aussi le mensonge, introduit une nuance selon laquelle le gouvernant ou l'homme sage peuvent user du mensonge à des fins utiles voire en vue du bien. Ce respect de l'équivocité de la pensée de Platon nous semble prouver l'honnêteté intellectuelle de Ficin qui ne cherche pas à simplifier cette pensée mais à la restituer dans toute sa complexité. L'interprétation que Ficin en fait, bien qu'elle soit imprégnée des catégories théologiques chrétiennes, ne renonce pas à un retour au texte initial et à la source de la pensée platonicienne.

Argumentum III

Page 331

Note 1. Le passage concernant le rire et les larmes qu'interprète ici Marsile Ficin, se trouve en 337 c-389 b du livre III de la *République*. Il constitue dans le texte de Platon une condamnation de la représentation poétique en général qui représente des choses absentes comme si elles étaient présentes. L'âme fascinée par cette représentation subit des changements par l'effet des larmes et du rire que provoque l'imitation poétique. Si les larmes et les lamentations ramollissent l'âme et l'empêchent de développer les vertus de force et de tempérance que la suite de l'*Argumentum III* va exposer, le rire s'apparente pour sa part à quelque chose de laid, à la grimace déformante du visage, à la démence et au fou rire. Le rire, ajoute Ficin, produit les mêmes effets que les lamentations. Comme les larmes, il éteint le courage, affaiblit et amollit l'âme. Dans la *République*, Platon cite notamment un vers d'Homère, *Iliade*, I, 599-600 pour attester que dans la poésie, les dieux sont représentés sous un aspect comique. Cette référence est d'ailleurs commune à Aristote qui fait d'Homère le père de la tragédie mais aussi celui de la comédie dans la *Poétique*, 4, 48 b 32. La critique platonicienne vise à substituer en réalité à une éducation grecque traditionnelle, une éducation des soldats qui soit plus rationnelle et donc plus philosophique. On peut donc se demander, en mettant de côté la question de l'économie même du texte de Platon, quel rôle peut jouer une telle critique dans le cadre de la pensée du *Quattrocento*. Cette question prend toute son importance puisque Ficin déclare que cette éducation réservée aux soldats est commune à tous les hommes. De fait, à travers cette critique, Ficin envisage une conception générale du parcours dialectique que les hommes doivent suivre pour atteindre l'idée de bien en soi. Il s'agit en effet de mettre l'accent sur la nécessité de se départir du corps et des effets que le corps produit en l'âme. Selon l'explication du rire que donne Aristote et que Ficin devait connaître, le rire a pour cause une certaine chaleur dans le diaphragme. Dans les *Parties des animaux*, III, chap. 10, § 3 673b, Aristote écrit : « Ce qui prouve bien qu'en recevant de la chaleur, le diaphragme manifeste aussitôt la sensation qu'il éprouve, c'est ce qui se

passe dans le rire. Pour peu qu'on soit chatouillé, on se met à rire, parce que le mouvement s'étend bien vite jusqu'à cette région. Même quand elle s'échauffe peu, le trouble n'est pas moins évident ; et la pensée est mise en mouvement en dépit de la volonté la plus réfléchie. Ce qui fait que l'homme est le seul animal qui soit chatouilleux, c'est la finesse de sa peau, et aussi par cette circonstance que l'homme est le seul animal qui rit. ». Le rire a donc une cause proprement physiologique. Ceci étant posé, dans sa métaphysique, Ficin ne condamne pas définitivement le rire et développe notamment dans son opuscule *Quid sit lumen*, chapitre VI à VIII l'idée d'un rire céleste qui manifeste la splendeur du ciel et du divin et qui communique à l'âme humaine sa joie : « Quod lumen sit risus coeli ex spirituum coelestium gaudio profisciscens, indicant homines, qui quotiens laetantur spiritu, ridentque uultu, splendent certe intus, dilatanturque spiritu, ... » ; « Que la lumière soit le rire du ciel émanant de la joie des esprits célestes est confirmé par l'observation des hommes, lesquels, toutes les fois qu'ils se réjouissent en l'esprit et rient avec leur visage, resplendissent assurément de l'intérieur, s'ouvrent par leur esprit, ... » (Éd. J. Reynaud et S. Galland).

Note 2. Cf. *Argumentum II*, note complémentaire 2 page 329 et voir aussi « *Contra mendaces et impios detractores* », in *Opera omnia*, I, *Correspondance* livre I, p. 660 et 661.

Page 332

Note 1. Cf. Lettre à Antonio Canigiani, « *De musica* », in *Opera omnia*, I, *Correspondance* livre I, p. 650 dans laquelle Ficin présente la musique comme une médecine de l'âme. En effet, dit-il, la musique et la médecine sont rapportées par les platoniciens à un même dieu, Apollon, qui en est l'inventeur. Cette commune origine s'explique par le fait que tant dans le corps que dans l'âme il s'agit d'établir non seulement une harmonie entre les différentes parties mais aussi une concordance naturelle entre le corps et l'âme. Différents types de musique sont ensuite distingués par Ficin, celle qui réside dans la raison, dans la fantaisie et dans le langage mais aussi le chant, le rythme et la gymnastique y sont inclus de telle sorte que l'on comprenne que la musique établit une connivence réciproque entre l'âme et le corps et qu'elle influe sur le caractère. De là l'importance de la musique qui doit être « solennelle et harmonieuse » comme moyen pédagogique afin que les gardiens soient forts et tempérants. À propos des sources que Ficin utilise pour interpréter le rôle de la musique dans le dialogue de la *République* de Platon, on peut citer principalement Théon de Smyrne, *Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon*, II^{de} Partie traduite par J. Dupuis,

Paris, 1892, Aritoxène, *Éléments harmoniques*, Paris, 1871, Boèce, *Traité de la musique*, Turnhout, 2004 et Augustin, *De musica libri sex*, texte de l'édition bénédictine, introduction, traduction et notes de G. Finaert (livres I-V) et F.-J. Thonnard (livre VI). 7. 4, *Dialogues philosophiques, La musique*, Paris, 1947.

Page 333

Note 2. À propos de la connaissance, de la pratique et du lien établi entre musique, philosophie et conceptions magico-astrologiques chez Ficin, R. Melisi a écrit un article, « Theoria musicale e tecnica di composizione astrologica in Marsilio Ficino », *Studi filosofici XXXVI*, 2013, dans lequel il démontre que non seulement Ficin maîtrisait les théories musicales anciennes mais a aussi contribué à développer des théories nouvelles en musique en insérant dans l'harmonie générale, des proportions qui jusqu'alors étaient considérées comme « impures ». Tel est le cas de la tierce et de la sixte qui ne font pas partie de la *tetraktys* pythagoricienne mais qui sont les proportions que Dieu a utilisées pour constituer l'âme du monde. Cf. M. Ficin, *Commentarium in Timaeum*, in *Opera omnia* pp. 1459-sqq.

Page 335

Note 4. Cf. *Argumentum II*, note complémentaire 1 page 329.

*Argumentum IV**Page 337*

Note 1. Dans l'édition de 1484, l'*Argumentum IV* est malencontreusement inséré dans le commentaire du *Phédon* et est manquant dans l'organisation générale des *Argumenta in Rempublicam Platonis*.

Note 2. Le communautarisme de Platon fait non seulement partie intégrante de l'interprétation théologique que Ficin entend donner de la *République* mais il correspond aussi à une conviction politique profonde que Ficin a de la communauté humaine. S'il rapproche dans l'*Argumentum V* [13], les pratiques communautaristes diverses que les géographes et historiens rapportent de la vie communautaire, de celles qui régissent la vie des religieux de son temps, Ficin considère que la mise en commun se justifie par l'appartenance universelle des hommes à une même humanité. Les hommes au-delà de la variété des peuples, forment un peuple plus grand qui transcende la réalité terrestre. Ce peuple est une communauté humaine qui dépasse les hommes dans leurs particularités. En ce sens, l'humanité désigne la nature humaine dont la vertu essentielle réside dans la possession d'une âme tournée vers le divin et donc capable de reconnaître, en dépit de son incarnation, son immortalité. Le peuple, c'est donc cette humanité conçue comme un idéal dans lequel continue de s'affirmer la réalité concrète, particulière et temporelle de l'homme. *La théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, VIII, I, Paris, 1958, en donne d'ailleurs une idée précise : « Sed quod loquor de humanitate, de reliquis etiam dictum puta. Si ergo humanitas singulis personis, locis, temporibus se aeque communicat, nulli est astricta personae, nulli loco, nulli etiam tempori. » ; « Mais ce que je dis de l'humanité, crois que cela est dit aussi du reste. Si donc la qualité d'homme se communique également à chaque individu, à tout lieu, à toute époque, elle n'est attachée à aucun individu, à aucun lieu, à aucune époque. ». L'*humanitas* désigne alors l'ensemble des hommes qui savent conjuguer trois vertus essentielles : *eruditio*, *caritas* et *unitas hominum*. Au sein du peuple céleste, l'homme est cette créature aimée de Dieu, dotée d'un pouvoir de connaissance qui lui permet de reconnaître dans le réel la marque du divin. Cette

marque correspond au flux de l'*amor dei* qui parcourt l'univers et les êtres qui le composent. L'homme est alors capable de saisir ces affinités et ce réseau de correspondances qui trouvent une synthèse dans l'amour. En ce sens, l'*eruditio* l'informe autant sur sa propre essence que sur l'unité essentielle de tous les hommes au sein d'une harmonie universelle. Dès lors la cohésion de la communauté humaine repose sur la douceur des hommes qui, unis par l'amour du bien recherché, s'aiment mutuellement parce qu'ils reconnaissent dans leur semblable le divin dont ils sont eux-mêmes investis. Or cette humanité trouve dans la *caritas* le sens de sa propre existence. Les hommes doivent s'aimer les uns les autres parce qu'ils se ressemblent, c'est-à-dire qu'ils tendent vers le divin en vertu d'une âme immortelle. La *caritas* réussit alors au sein du peuple céleste la difficile tâche de donner une individualité à chaque homme sans l'isoler du reste de l'humanité. Telle est la fonction de l'amour comme lien universel. Enfin la charité est un véritable devoir qui nourrit l'*unitas hominum* en unissant les hommes à leurs semblables et en leur donnant la mesure de leur propre valeur. L'homme est une âme immortelle, un centre participant aux choses terrestres et divines. Cette âme garantit une unité à cet être composé et lui permet de former une unité plus grande avec les autres hommes. En somme, le communautarisme de Ficcin repose sur le fait qu'il ne s'agit pas seulement d'être juste envers les autres dans le respect des lois civiles mais de l'être aussi en raison de cette communauté humaine que le divin apparente. Or cette communauté se fonde sur l'idée de la mise en commun des biens et sur la substitution du lien d'amitié au lien social, ce que la lettre à Ange Politien, « *Quis diues iniustus sit, quis iustus* » in *Opera omnia*, I, *Correspondance* livre I, p. 642 et la lettre à Piero Nero « *De officio civis* », in *Opera omnia*, I, *Correspondance* livre I, p. 643, confirment en rappelant d'une part que Dieu a donné en commun aux hommes la Terre et les créatures qui la peuplent et d'autre part que la cité est comme un organisme vivant dans lequel les citoyens sont au service de l'intérêt collectif et dont la possession en propre des biens ne vaut que si elle sert l'amour de la patrie, c'est-à-dire l'ensemble des hommes.

Page 338

Note 1. La métaphore platonicienne du bon paysan pour illustrer le bon pédagogue se trouve dans le *Discours de remerciement* que Théodore adresse à Origène. Ce dernier y est comparé à un laboureur qui prépare la terre qu'il veut ensemer en procédant à toutes les préparations nécessaires pour rendre un champ fertile. Cf. G. Dorival, « Origène et ses disciples », in *Maestro e discepolo. Temi e problemi della direzione spirituale tra VI secolo a. C e VII secolo d. C.*

Brescia, 2002, pp. 159-179. La métaphore est reprise à l'égard de Francesco Soderini dans une lettre que Ficin lui adresse, « *De perseverantia* », in *Opera omnia*, I, *Correspondance* livre I, p. 672 pour l'enjoindre à attendre patiemment la récolte prochaine de ce qu'il aura heureusement semé.

Page 339

Note 1. Le sens métaphorique attribué à Apollon trouve un écho chez Plotin qui propose dans les *Ennéades* une certaine étymologie. Du point de vue de Plotin qui suit la tradition pythagoricienne, Apollon/Ἀπόλλων signifie, principalement l'absence de pluralité, ce mot étant composé d'un « ἀ » privatif et de « πολλοί », plusieurs. « Ce nom d'Un ne contient peut-être rien que la négation du multiple ; les pythagoriciens le désignaient symboliquement entre eux par Apollon, qui est la négation de la pluralité. » Plotin, *Ennéade* V, 5, 6. Si cette étymologie n'est pas confirmée par le *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de Pierre Chantraine, elle a au moins le mérite de mettre en évidence la façon dont les néoplatoniciens attribuaient au mot un sens plus profond que le sens linguistique et assignaient une vérité métaphysique aux divinités antiques. En d'autres termes, comme Plotin, Ficin considère que le nom d'Apollon exprime la façon la plus adéquate possible pour dire le divin et ce mot demeure supérieur à la désignation de l'Un, qui en somme n'est utilisé qu'en raison de sa synonymie avec la simplicité. D'autre part il faut signaler que le jeu de mots entre patrie et père se retrouve également dans une lettre de Ficin à Francesco Tedaldi, « *Cura patriae, familiae, amicorum* », in *Opera omnia*, I, *Correspondance* livre I, p. 635. Dans cette lettre sont rapprochés sémantiquement les deux termes : « Et merito, ciuis enim patriae membrum est familia, corpus patris. » ; « Car c'est avec raison que celui qui appartient à une famille est membre de la patrie et corps du père. » (Trad. J. Reynaud et S. Galland).

Note 2. Cf. *Argumentum* III, note complémentaire 1 page 332. Pour une connaissance précise de la conception que Platon se fait de la musique, voir M. Vegetti, *La Repubblica*, II, Napoli, 1998, pp. 374-385 et F. Lasserre, « L'éducation musicale dans la Grèce antique », in *De musica*, Olten & Lausanne, 1954, pp. 15-95.

Page 319

Note 1. Le terme « diapason » figure effectivement dans le texte de la *République*, IV, 432 a, διὰ πασῶν signifiant à la fois dans l'ordre politique, ce qui

s'étend absolument à toute la cité et dans le registre musical, le fait de parcourir toutes les cordes.

Note 2. Marsile Ficin suit ici le double principe pythagoricien selon lequel il existe entre la réalité et les nombres une analogie structurelle qui dans le cas précis de la justice s'exprime à travers une réciprocité et une égalité absolues : rendre la justice, du point de vue des pythagoriciens, consiste à rendre le même dans une égale proportion. Les sources de Marsile Ficin proviennent non seulement de sa connaissance directe de la philosophie pythagoricienne puisqu'il a traduit les *Vers d'or* et les *Symboles de Pythagore* mais également des informations qu'offrent la *Métaphysique* d'Aristote, la *Vie de Pythagore* de Jamblique et les *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres* de Diogène Laërce. Aristote en *Métaphysique* A, 5, 985 b 23–986 a 6, indique en effet que les pythagoriciens établissaient des ressemblances entre les choses et les nombres et attribuaient par conséquent un nombre à toutes choses. J. Tricot précise dans la note 1 p. 42 de son édition de la *Métaphysique* que ce nombre variait selon les pythagoriciens. La justice par exemple, est associée au chiffre 4 ou 9, Asclépius, Syrianus et Philipon au chiffre 5 et Plutarque au chiffre 3. David Ross dans son commentaire de la *Métaphysique* d'Aristote, note 29 pp. 143-144, confirme ces données en indiquant que les pythagoriciens faisaient surtout correspondre la justice aux premiers nombres carrés, à savoir 22 et 32 afin d'exprimer au mieux la nature égalitaire et concordante de la justice. Christoph Riedweg dans *Pitagora, vita, dottrina e influenza*, pp. 143-145 indique également que le nombre 4 ou 9 correspondait à la justice, ce qu'Eudoxe, Fr. 325 Lasserre indique. Walter Bukert dans *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, p. 474 précise que le nombre 8 n'était pas utilisé dans l'ancienne tradition pythagoricienne mais que son usage appartient plutôt à l'Antiquité tardive et au christianisme. Pour plus de précisions, voir Franz Joseph Dölger, *Antike und Christentum* IV, 1934, pp. 153-187. Dölger se réfère notamment aux textes d'Ambroise. À partir de ces données, nous pouvons déduire que le choix du nombre 8 que Marsile Ficin fait correspondre à la justice, appartient probablement à l'interprétation christianisante et platonicienne du pythagorisme. L'influence de la *Vie de Pythagore*, § 168-169, § 180-181, § 64-65 et § 224-225 de Jamblique se fait ici particulièrement sentir quant aux thèmes de la justice comme égalité, communauté et harmonie. M. J. B. Allen, in *Nuptial Arithmetic. Marsilio Ficino's Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato's*, pp. 69-70, donne les raisons pour lesquelles Marsile Ficin suit l'association traditionnelle pythagoricienne du nombre 8 avec la justice : « For the Pythagoreans, EIGHT is a number associated with egalitarian justice, like 4 but for different reasons. But its primary significance for Ficino is its status as the

number of the celestial spheres and octave, and as the first of the « solid » numbers, being the cube of 2. » Cf. Theon de Smyrne, *Expositio* 2.47 (éd. Hiller, pp. 104.20-106.2) et *Theologumena* 72.1-75.4.

Note 3. Marsile Ficin se réfère sans doute à la théologie et à la théogonie orphiques non seulement par sa connaissance propre d'Orphée mais aussi par les sources indirectes des philosophes néo-platoniciens et des apologistes chrétiens tel que Proclus, auteur bien connu de Marsile Ficin, ont restitués dans leurs œuvres. En effet, comme Luc Brisson l'a indiqué dans son article : « La place des *Oracles Chaldaïques* dans la *Théologie platonicienne* » in *Proclus et la Théologie platonicienne*, 2000, p. 117, Proclus connaissait bien la théologie orphique puisqu'il avait procédé à des commentaires des deux ouvrages de son maître Syrianus : *Sur la théologie d'Orphée* et *Accord entre Orphée, Pythagore, Platon et les Oracles Chaldaïques*. Il connaissait en outre la version de la théogonie orphique qui avait cours de son temps, à savoir *les Discours sacrés en 24 rhapsodies* dans lesquels on retrouve les huit divinités. Dans la *Théologie platonicienne*, I-4, Proclus rapproche les deux façons, orphique et pythagoricienne, de parler du divin, l'une par symbole (les mythes), l'autre par images (les nombres) et dans le *Commentaire sur la République*, Proclus atteste de la véracité de la théogonie d'Orphée et la confirme par l'utilisation que Platon en fait dans le *Timée*, 40 e 8-sqq. Pour une connaissance plus précise des théogonies orphiques, voir l'article de Luc Brisson, « Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni », *Revue de l'histoire des religions*, 202/4, 1985, pp. 389-420 ainsi que son ouvrage général, *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, 1995, I pp. 389-420 et V pp. 43-103 et p. 64 pour le rapport à la justice.

Page 341

Note 2. L'utilisation du vocabulaire de l'aboiement, des chiens ainsi que la référence à Cerbère pour désigner dans une même critique les sophistes qui accusèrent injustement Socrate et les péripatéticiens de la scolastique est récurrente chez Ficin. On trouve, entre autres, ces termes dans le *Commentaire au Philèbe*, dans le *De Vita Platonis* mais aussi dans l'*Epitomé du Théétète*. L'idée que suit Ficin réside dans l'identification de la duplicité du sophiste qui a plusieurs têtes et de son apparent et trompeur savoir avec les critiques et attaques que les scolastiques ne se privent pas d'avoir à l'égard de Platon et de son œuvre. L'article de D. J.-J. Robichaud, « Marsilio Ficino's *De Vita Platonis*, Apologia de Morius Platonis, against the Poetasters and the Cynics: Aristippus, Lucian, Cerberus and Other Dogs », in *Accademia*, VIII, 2006, montre, en ce sens, comment Ficin à

travers la critique du système pédagogique du *Quattrocento*, condamne un enseignement scolastique qui à partir de textes tels que ceux de Lucien et des cyniques, encouragent les jeunes gens à l'impiété et à l'orgueil. L'enseignement de Platon en ressort plus justifié que jamais puisqu'il permet non seulement de faire des adolescents des hommes tempérants et forts, fidèle et courageux comme le sont les chiens de garde par opposition aux loups auxquels ressemblent finalement les péripatéticiens. Sur l'opposition des chiens et des loups, voir le texte apologétique de Ficin qui fait suite au *De vita libri tres*, « De la tranquillité d'esprit », édition Guy Le Fèvre de la Broderie de 1582, réédité en 2000 par Thierry Gontier, pp. 260-262.

*Argumentum V**Page 344*

Note 1. Dans l'édition de 1484, l'*Argumentum V* est malencontreusement inséré dans le commentaire du *Phédon* et est manquant dans l'organisation générale des *Argumenta in Rempublicam Platonis*.

Note 2. Ficin vise ici la critique et les moqueries que les scolastiques adressent à l'encontre de Platon. Dans l'*Argumentum* précédent, il avait déjà fait allusion aux « aboiements » de certains péripatéticiens. Voir à ce sujet *Argumentum IV*, note complémentaire 11. La position de Ficin à l'égard d'Aristote est complexe. À la fois héritier d'un débat qui remonte à l'Antiquité et que l'arrivée des Grecs à Florence en 1439 pour le concile en vue d'unir les deux Églises avait relancé et traducteur des dialogues de Platon formé à l'école de la Scholastique, Ficin refuse d'opposer strictement Platon et Aristote en considérant les mérites de chacun des deux philosophes. L'étude de la philosophie d'Aristote, de la nature, de la logique et de la sophistique est un bon moyen de se préparer à la philosophie de Platon qui conduit à la félicité et à la connaissance des choses divines. Finalement comme l'affirme Ficin lui-même dans une lettre à Ermolao Barbaro, les deux philosophes s'accordent en réalité sur une même vérité et sur des valeurs communes : *Opera omnia I*, p. 869 : « *In quo Plato et Aristoteles non esse unum non potuerunt.* » ; trad ? Cf. l'article de Joseph Moreau, « Concordance d'Aristote et de Platon. », pp. 25-55, in *Platon et Aristote à la Renaissance*, Paris, 1976, pp. 25-55 et F. Jr. Purnell, « The Theme of Philosophic Concord and the Sources of Ficino's Platonism », in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, II, Firenze, 1986, pp. 397-415.

Note 3. Ficin est tout à fait conscient de la difficulté qu'il y a à interpréter les textes païens de Platon en conservant à la fois une certaine fidélité textuelle et en s'assurant de l'accord de ces textes avec la doctrine chrétienne. Le double éclairage d'un retour au dialogue lui-même et d'une élucidation des différents niveaux conceptuels, littéraires et historiques que l'œuvre de Platon sous-tend, permet à

Ficin de garantir une compréhension harmonieuse du platonisme. Il écrit à cet égard dans l'*In Charmidem, uel temperantia, epitome, Opera omnia*, II, p. 1305, les propos suivants : « Esti omnia in hoc dialogo mirificam habeant allegoriam, amatoria maxime, non aliter quam Cantina Salomonis : mutauit tamen nonnihil, nonnihil etiam praetermisi. Quae enim consonabant, castigatissimis auribus Atticorum, rudioribus forte auribus minime consonarent » ; « Although all the parts of this dialogue - and especially the parts about love – present a marvellous allegory, as does the *Song of Salomon*, I have changed some elements and even left some out. For things which sounded harmonious to the delicate ears of the Greeks perhaps fall discordantly upon coarser ears. » (Trad. A. Farndell)

Note 4. Dans sa défense du communautarisme platonicien, Ficinus suit deux lignes argumentatives. La première consiste à mettre constamment en parallèle la communauté des biens avec celle plus difficile à faire accepter des femmes et des enfants pour montrer que si le principe communautaire fonctionne pour assurer un juste partage des biens, il est également efficace pour l'éducation des enfants puisqu'il permet de prédisposer les hommes à la mise en commun économique des ressources et des talents ; la seconde ligne interprétative réside dans l'accumulation d'arguments divers mêlant ensemble les avantages, la cohérence, la préexistence de communautés de ce type, et la légalité et la sacralité d'une telle pratique. Ainsi le communautarisme prévient non seulement les guerres, les dissensions, les vols et les mensonges que la possession individuelle ne peut empêcher, ce qu'attestent la vie communautaire des religieux chrétiens mais aussi de nombreux témoignages de peuples ayant pratiqué cette mise en commun mais il permet également de garantir une éducation réelle des citoyens qui substitue l'intérêt collectif à l'intérêt individuel. C'est pour cette raison que la mise en commun autant des biens que des femmes et des enfants ne contredit ni la loi ni le sentiment religieux mais au contraire bénéficie à la fois d'une structure légale et de l'approbation divine.

Note 5. Ceci est une analogie récurrente chez Ficinus. Le parallèle établi entre médecine et philosophie réunit chez notre auteur plusieurs éléments qui convergent et produisent une signification qui va au-delà de la comparaison classique entre médecin du corps et médecin de l'âme. La fonction de médecin du père de Ficinus, sa propre formation médicale à Bologne de 1457 à 1559, les nombreux jeux de mots établis entre *medicum* et *medicem* que l'on trouve dans ses textes, notamment les lettres consacrées à l'art médical comme art utile et noble, l'expression « *generis humani medicus* » appliquée tant à Platon qu'au Christ, ses œuvres proprement médicales, *De Triplici vita* ou *Consilio contra Pestilentia*, attestent

qu'il s'agit d'une véritable conception philosophique de la philosophie qui dépasse la simple figure stylistique. La médecine tant de l'âme que du corps est subordonnée à la sagesse que la vie contemplative rend possible. La philosophie est donc ce qui rend la santé à l'âme en lui apportant le soin de la purification. Ficin écrit en effet dans une lettre à Tommaso Valeri, « *Nobilitas, utilitas et usus medicinae* », in *Opera omnia*, I, *Correspondance* livre I, p. 645, les lignes suivantes : « Est enim bonorum omnium auctor Deus, et legitimus medicus quasi deus aliquis inter homines. Eos namque in uitam a morte restituit et tanquam Deus colitur, uel a regibus et sapientibus cum aegrotant. » ; « En effet, Dieu est l'auteur de tous les biens, et le médecin légitime est comme un Dieu parmi les hommes. Il les restitue de la mort à la vie : ainsi est-il adoré comme Dieu, même par les rois et les sages lorsqu'ils sont égrotes. » (Trad. J. Reynaud et S. Galland).

Page 346

Note 2. Cette communauté d'éducation, principalement tournée vers l'entraînement à la guerre, est indiquée aussi chez Pomponius Méla, *Géographie*, livre premier, XIX qui signale cette pratique chez les peuples habitants en Bithynie, Paphlagonie et autres contrées pontiques et méotiques sur la côte d'Asie : « Chez ces peuples, les femmes partagent tous les travaux des hommes, jusqu'à ceux de la guerre. Les hommes combattent à pied et avec la flèche ; les femmes combattent à cheval, et n'ont d'autres armes que des filets, au moyen desquels elles enveloppent leurs ennemis et les font périr en les traînant après elles. »

Page 349

Note 3. Dans la *République* 479 b-c, le passage qui correspond à l'énigme est le suivant : « Elles [les choses] ressemblent, dit-il, à ces propos à double sens qu'on tient à table, et à l'énigme enfantine de l'eunuque qui frappe la chauve-souris, où l'on donne à deviner avec quoi et sur quoi il l'a frappée ; ... ». Dans son édition, Émile Chambry donne en note l'interprétation de l'énigme comme suit : « un eunuque visa une chauve-souris, qu'il voyait imparfaitement, perchée sur un roseau ; il la visa avec une pierre ponce et la manqua. ». À première vue il semble étonnant que Ficin ait considéré ce passage comme quelque chose qui relève de la plaisanterie alors que l'énigme de l'eunuque illustre chez Platon la duplicité et l'insuffisance de l'opinion. Peut-être veut-il encore une fois rendre les vues de Platon moins pesantes et moins difficiles à accepter. Tout laisse à penser qu'effectivement en plaçant cette énigme à la fin de l'*Argumentum* V, Ficin a voulu terminer son interprétation par une note légère qui dédramatise les conceptions communautaires de Platon.

Argumentum VI

Page 351

Note 1. Dans l'édition de 1484, l'*Argumentum VI* est malencontreusement inséré dans le commentaire du *Phédon* et est manquant dans l'organisation générale des *Argumenta in Rempublicam Platonis*.

Note 2 L'idée conjointe selon laquelle les bons magistrats suffisent à incarner la loi et à lui donner vie et selon laquelle l'excellence des magistrats dépend de l'éducation, se trouve également dans *In Lachetem, uel de Fortitudine, Epitome*, in *Opera omnia*, I p. 1307 : « Plato saepenumero magistratus optimos legibus anteponebat, quam leges absque illis omnino uideantur inutiles : eas enim seruabit nullus : magistratum autem optimi ipsi sint leges. Sed ait, magistratus non posse optimos fieri, nisi ciues uiri sint optimi : neque uiros fore tales, nisi adolescentes quoque puerique sint tales » ; « Plato again and again puts the best magistrates above the laws, because without magistrates the laws seem to be quite useless, for no one will observe them ; but the best magistrates are the laws. He says, however, that the best magistrates cannot appear unless the citizens are the best of men ; and the men will not be the best unless the youths and the boys are also the best. » (Trad. A. Farndell).

Note 3. Pour la traduction de ce terme technique d'*ingenium*, nous avons choisi le mot « tempérament » qui exprime le mieux l'aspect inné de certaines qualités, les habitudes, le caractère et le talent qui sont censés caractériser le philosophe. Comme l'explique M. J. B. Allen dans *Nuptial Arithmetic. Marsilio Ficino's Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato's Republic*, California, 1994, pp. 88-90, *ingenium* provient étymologiquement de *gignere*, créer/engendrer/produire et de *genius*, démon/esprit, c'est-à-dire désigne un dieu particulier qui veille sur chaque homme depuis sa naissance jusqu'à sa mort et qui représente ses dons particuliers. Ce terme fait donc non seulement référence au démon particulier de Socrate dont Platon parle par exemple dans l'*Alcibiade I* 103 a, 105 e, 124 c mais aussi au génie que chaque âme se voit attribuer selon le choix

de vie qu'elle aura fait et dont le thème est développé dans la *République* X, 620 d-e. Cependant si l'on se réfère au *Marsilio Ficino : Lessico Greco-Latino*. Laur. Ashb. 1439, Roma, 1977 que Rosario Pintaudi a édité, on note que le terme d'*ingenium* est répertorié au f. 88r comme un équivalent de φύσις. Ainsi le terme d'*ingenium* exprime l'idée de capacités naturelles qu'un homme reçoit à la naissance et qu'il cultive tout au long de sa vie, ce que rend le mot « tempérament » qui rajoute dans l'explicitation du caractère philosophique l'idée de tempérance et de convenance dont le philosophe doit être capable.

Note 4. Dans le prolongement de la note complémentaire 1 page 110 de l'*Argumentum* II, l'analyse du tempérament du gardien permet de mettre en évidence les raisons pour lesquelles y a un glissement de sens et de vocabulaire. Les gardiens deviennent des gouvernants parce que le Φύλαξ est à la fois courageux et philosophe et en vertu de ce tempérament il peut prétendre à la fonction d'ἄρχων.

Page 352

Note 1. À propos du lien intrinsèque qui unit véritable philosophie et art politique, l'interprétation de ce passage de la *République* par Ficin trouve un écho dans une lettre adressée à Bernardo Bembo, « *Laus philosophiae oratoria, moralis, dialectica, theologica* », in *Opera omnia*, I, *Correspondance* livre I, p. 668. Dans cette lettre qui est un long éloge de la philosophie, Ficin exprime à l'égard de celle-ci une véritable conviction et un engagement profond pour ce qui constitue, de son point de vue, un équivalent de la religion. La philosophie non seulement s'accorde avec la foi mais elle s'y identifie lorsqu'elle est véritable amour de la sagesse et de la vérité, c'est-à-dire de Dieu lui-même. C'est en ce sens que l'on doit comprendre le principe platonicien selon lequel le gardien doit posséder un tempérament philosophique qui est la condition *sine qua non* de l'établissement de la justice dans la cité humaine. Le gardien, devenu philosophe par la pratique de la dialectique, à savoir chez Ficin de la théologie, connaît la justice idéale et divine et c'est pour cette raison qu'il est en mesure d'établir cette justice parmi les hommes et de révéler à travers elle la part divine de l'âme humaine.

Note 3. Dans la maïeutique platonicienne, Ficin voit une transposition de la Révélation qui, à la fois, est à l'œuvre en chaque âme humaine mais aussi parcourt l'histoire de la pensée des *prisci theologi* jusqu'à lui-même. Ficin, en effet, considère Platon comme un précurseur du christianisme. Si sa position semble s'inscrire dans la tradition et reprendre à son compte ce que les Pères de l'Eglise considèrerait comme une préfiguration de la religion chrétienne, le point de vue de

Ficin, cependant, ne se réduit pas à reprendre une ancienne doctrine et à se l'approprier. Au contraire notre auteur s'attache à montrer à travers son commentaire deux réalités conjointes : l'union syncrétique de la religion avec la philosophie et le fondement interprétatif de cette union. À travers le thème développé dans ce passage, à savoir la connaissance du divin par l'âme au moyen des formes idéales, on voit comment le christianisme réinvestit un des thèmes principaux du platonisme, la maïeutique, dont la forme la plus développée se trouve dans le *Banquet* de Platon. En traduisant et en commentant les dialogues platoniciens, Ficin procède donc à une harmonisation dont les conditions de possibilité tiennent finalement à la capacité d'adéquation de la raison avec la foi et de la philosophie avec la théologie. Mais bien plus qu'une simple union, c'est la signification même des notions de *theologia* et de *philosophia* qui se trouve engagée ici. S'il ne s'agit pas de nier la dimension rationnelle de l'exercice philosophique, il faut cependant reconnaître qu'elle est, en tant qu'amour de la sagesse, impuissante à réaliser son intention même. Ficin ne dévalorise donc pas la philosophie par rapport à la religion mais cherche à l'accomplir et à la mener à son terme le plus parfait. L'usage de la raison est donc indispensable car il permet d'établir une certaine vérité mais cet usage n'est finalement qu'une sorte de relais pour atteindre le divin. Or la philosophie nous conduit à Dieu en raison même de son origine divine. Et c'est effectivement en ce sens qu'il faut entendre la filiation dans laquelle s'inscrit Platon : réalisation des plus anciennes théologies, il exprime la philosophie dans sa forme la plus achevée parce que précisément il annonce et préfigure la théologie chrétienne. Mais il ne suffit pas d'établir des similitudes pour garantir la complémentarité de la philosophie et de la théologie. Si ce que le platonisme considère sur le plan du mythe devient mystère dans la religion chrétienne, c'est que la relation qui les unit est une relation d'interprétation sous-jacente à la Révélation. Cependant cette relation est loin d'être univoque ; elle fonctionne à travers une réciprocité qui fait du platonisme une religion et du christianisme une philosophie. Marsile Ficin développe cette idée d'une double interprétation en affirmant que le christianisme est une interprétation des textes platoniciens et réciproquement que Platon explicite les textes chrétiens. « *Mysteria huiusmodi Plato in Epistolis uaticinatur, tandem post multa secula hominibus manifesta fieri posse. Quod quidem ita contigit, nam Philonis, Numeniisque temporibus primum coepit meris priscorum Theologorum in Platonicis chartis intellegi, uidelicet statim post Apostolorum, Apostolicorumque discipulorum conciones et scripta. Diuino enim Christianorum lumine usi sunt Platonici ad diuinum Platonem interpretandum.* » ; « Platon, dans ses *Lettres*, prophétisait qu'après de nombreux siècles les mystères qu'il avait exposés seraient manifestes.

Cela arriva au temps de Philon. Puis, à l'époque de Numénius, l'esprit des *prisci theologi*, exposé dans les écrits platoniciens, commença à être compris aussitôt après la prédication et la diffusion des écrits des Apôtres et de leurs disciples. Les platoniciens usèrent de la lumière divine des chrétiens pour interpréter Platon. » (Trad. Pierre Magnard), *De Christiana religione*, Cap. XXII, in *Opera omnia*, I, p. 25. Platon parle des mystères en prophétisant et le christianisme assume la fonction de révélation en interprétant la philosophie platonicienne. Cependant si la philosophie platonicienne est susceptible d'être interprétée, les Évangiles doivent être également explicités. C'est la méthode platonicienne qui à son tour assume le rôle interprétatif en transposant le niveau concret de la signification dans le niveau intelligible. La philosophie apporte donc un fondement métaphysique à la religion. Cf. P. Magnard, « Platon pour disposer au Christianisme », in *Marsile Ficin, les platonismes à la Renaissance*, Paris, 2001, pp. 195-203.

Page 354

Note 1. P. O. Kristeller écrit à propos des différents genres de vie explicités dans le *Commentaire du Philèbe*, les lignes suivantes en justifiant le passage de trois à deux sortes d'existence, : « Il Ficino illustra talvolta i vari atteggiamenti umani per mezzo dello schema antico delle tre forme di vita [...] : contemplativa, attiva, voluttuosa. [...] Infatti la maggiore parte degli uomini scelgono il piacere, moltissimi il dominio, pochissimi la sapienza. La vita attiva per la sua inquietudine è la più lontana dal fine dell'uomo, quella voluttuosa più vicina, quella contemplativa vicinissima. Qui si riconosce già chiaramente la vera tendenza del Ficino. Attribuendo la precedenza alla vita contemplativa, e mettendo la vita attiva all'ultimo posto, prepara la situazione del *Filebo* in cui non si tratta più di tre, ma di sole due forme di vita. », *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, 1953, pp. 389-390.

Page 358

Note 2. Cf. M. Vegetti, « La critica aristotelica alla *Repubblica* nel secondo libro della *Politica*, il *Timeo* e le *Leggi* », in *La Repubblica IV*, Napoli, 2000, p. 439-452.

Page 357

Note 3. Brontinos et Archytas sont des disciples de Pythagore. La remarque de Ficin s'inscrit dans la ligne interprétative de l'Académie platonicienne dont la volonté était de faire une synthèse d'Aristote et de Platon en corrélation avec la

pensée pythagoricienne établie par les disciples de Pythagore. Il s'agit donc de la conception pseudo-pythagoricienne, réélaborée après Cicéron, et dont Jamblique, une des sources principales de Ficin, hérite. Ficin confirme la filiation de Platon par rapport à Brontinos et Archytas dans *In Theatetum Platonis, uel De Scientia, ad Petrum Medicem patriae patrem. Epitomae*, in *Opera omnia* II, p. 1281 : « Quippe in sexto libro de Republica Brontinum et Archytan Pythagoricos imitatus, duo rerum genera ponit, intelligibile scilicet et sensibile. Illud stabile et incorporeum, hoc mobile corporeumque. Viam ad illud noscendum rationem uocat, uiam hoc sensum notionem commune illius, intelligentiam, huius opinionem. » ; « In the sixth book of the Republic, he follows two Pythagoreans, Brontinus and Archytas, in positing two kinds of things : the intelligible and the perceptible. The intelligible is steadfast and incorporeal, while the perceptible is changeable and corporeal. The way to a knowledge of the intelligible he calls reason ; the way to the perceptible he calls sense. The general comprehension of the intelligible he calls intelligence ; the general comprehension of the perceptible he calls opinion. » (Trad. A. Farndell).

Argumentum VII

Page 358

Note 1. Dans l'édition de 1484, l'*Argumentum VII* est malencontreusement inséré dans le commentaire du *Phédon* et est manquant dans l'organisation générale des *Argumenta in Rempublicam Platonis*.

Note 2. L'allusion aux sages fait probablement référence aux *prisci theologi* qui dans la pensée de Ficin jouent un rôle important. Une des premières occurrences de l'expression *prisca theologia* chez Ficin se trouve dans sa propre traduction du *Pimandre* qui est un ouvrage attribué à Hermès Trismégiste et qui appartient au *Corpus hermeticum* au côté d'autres textes tels que les *Oracles Chaldaïques*, l'*Asclepius* et les *Vers d'or de Pythagore* qu'il a également traduits. Tenue pour une révélation essentielle et secrète, issue des textes des anciens sages qui en sont dépositaires, la *prisca theologia* expose symboliquement une sagesse commune aux orientaux (Zoroastre, Hermès) et aux philosophes présocratiques (Orphée, Pythagore...). Cette ancienne théologie, considérée comme un moyen efficace pour redonner au christianisme sa vigueur, constitue pour notre auteur un socle conceptuel capable d'accomplir l'accord qu'il pense nécessaire entre platonisme et christianisme. Et en effet, elle est, de son point de vue, la preuve manifeste que la Révélation chrétienne était déjà en germes dans les temps les plus reculés. Cette théologie atteste depuis toujours que le christianisme habite les hommes et définit une humanité véritable. Loin de s'en tenir à une simple mise en parallèle des doctrines platonicienne et chrétienne, il s'agit donc de montrer comment la Révélation chrétienne trouve dans la philosophie antique une figure inaugurale que seul l'avènement de la chrétienté pouvait manifester pleinement. Mais ce syncrétisme est aussi l'occasion d'enraciner profondément ce que la foi ne fait qu'affirmer. En faisant converger la philosophie antique avec la foi chrétienne, la démonstration est donc faite premièrement que cette vérité est éternelle puisqu'elle traverse les civilisations sous des formes temporelles et deuxièmement qu'elle suppose chez les hommes un progrès intellectuel et moral pour se manifester. Le postulat d'une vérité unique et constante rend donc possible

l'infléchissement de la philosophie platonicienne vers la foi sans qu'il y ait contradiction puisque finalement les conditions historiques ou culturelles du platonisme ne sont que des données relatives et particulières de quelque chose d'essentiel. Tout se passe comme si la vérité de la foi n'avait pas d'autres alternatives que d'utiliser la forme rationnelle pour se donner aux hommes et d'attendre que l'humanité soit prête à la recevoir. En ce sens la rationalité est considérée comme une étape, étape propédeutique, vers la foi religieuse.

Note 3. Si le *corpus* hermétique est constitué d'une prodigieuse quantité de livres ou de discours (selon Jamblique, il y en aurait eu vingt mille), il semble que du point de vue de Ficin une pensée unique et constante se dégage de l'ensemble de ces écrits que l'on pourrait résumer ainsi : Dieu est envisagé comme un principe transcendant tout l'Être. Dans la mesure où Dieu est supérieur à l'Être, il est considéré comme la cause de toutes choses existantes et de toutes choses à venir. Dans les textes attribués à Hermès Trismégiste, on peut en effet lire : « Dieu est au-dessus de tout et autour de tout. » ; « Dieu n'est pas l'intelligence, mais la cause de l'intelligence ; il n'est pas l'esprit mais la cause de l'esprit ; il n'est pas la lumière, mais la cause de la lumière » A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 1954 et Hermès Trismégiste, *Corpus hermeticum*, traduction complète précédée d'une étude sur l'origine des livres hermétiques par Louis Ménard, Paris, 1866. La nature divine est le bien et réciproquement, le bien est Dieu. Ce dernier est invisible cependant en tant que principe de la lumière, il rend manifeste toutes choses. Toute réalité est par conséquent envisagée à partir de Dieu et suit un ordre hiérarchisé dans lequel l'intelligence réside en Dieu et reçoit la raison. À son tour la raison a en elle l'âme qui porte l'esprit. Enfin l'esprit est dans le corps. Dieu, première substance ne reçoit en revanche aucun attribut qui convient aux autres êtres. Il est en somme le père de tous les êtres. « Dieu, le Père, le bien, qu'est-ce, sinon l'existence de ce qui n'est pas encore ? Cette existence des êtres, voilà Dieu, voilà le Père, voilà le bien ; il n'est pas autre chose. » *Ibid.* N'étant en rien un être parmi d'autres êtres, Dieu est tout et partout. Il est l'universalité dont les individus ne sont que des parties. Comme principe et fin, Dieu est l'origine de toutes choses et en cela même il est l'âme qui vivifie, la vertu qui produit, l'intelligence qui voit et l'esprit qui inspire. Finalement, l'un est le tout, le tout est l'un. Unité et totalité sont synonymes de Dieu. « Car lui seul est tout ; c'est pourquoi il a tous les noms, car il est le père unique, et c'est pourquoi lui-même n'a pas de nom, car il est le père de tous. » *Ibid.* Telle est donc la conception de ce Dieu du panthéisme hermétique par qui et en qui tout existe. Ficin s'y réfère donc ici explicitement.

Page 361

Note 1. Ficin procède ici à l'interprétation du célèbre passage de l'allégorie de la caverne qui se trouve dans la *République* VII, 514 a-517 a. Dans le commentaire de ce τόπος platonicien, Ficin n'échappe pas à l'influence des interprétations qui l'ont précédé. Il s'agit notamment de l'exégèse néoplatonicienne de Porphyre à propos des vers homériques qui mêle, dans un commentaire de Porphyre, connu sous le titre de *L'antre des Nymphes*, l'enseignement de Platon, la sagesse de Zoroastre, des citations d'Héraclite et du texte biblique, des allusions instruites aux mystères égyptiens et chaldaïques. Dans ce commentaire, le thème eschatologique de la venue des âmes à la génération et la symbolique de la grotte comme centre de l'univers sont développés : [8] « S'inspirant, il me semble, de ces croyances, les pythagoriciens et après eux Platon, appelèrent le monde un antre et une caverne. Dans Empédocle les puissances conductrices des âmes disent : Nous sommes arrivés dans l'antre caché. Et dans Platon au livre VII de la *République* il est dit : « Voici les hommes comme dans un souterrain et dans une demeure pareille à une caverne, avec une entrée largement ouverte du côté de la lumière dans toute la caverne ». Alors l'interlocuteur disait : « Tu te sers d'une comparaison absurde ». L'autre ajoute : « il faut donc, mon cher Glaucus, que je l'accommode de tous points à ce que nous avons dit auparavant. La demeure que nous avons sous les yeux ressemble à une prison et le feu qui y brille a la puissance du soleil. ». [9] Cela prouve que les théologiens ont pris les antres pour symbole du monde et des forces qu'il renferme, mais, j'en ai fait la remarque, ils les ont pris aussi pour symbole de l'essence intelligible pour diverses raisons qui ne sont pas les mêmes ; car les antres figurent le monde sensible, parce qu'ils sont obscurs, rocheux et humides et que le monde, à cause de la matière dont il est composé, est réfractaire à la détermination et fluide. Mais ils symbolisent aussi le monde intelligible parce que l'essence est invisible, permanente et fixe. Pareillement, les forces particulières sont obscures pour les sens, surtout lorsqu'elles sont unies à la matière. Car c'est en considérant qu'ils sont naturels, sombres comme la nuit et creusés dans la pierre, que l'on a fait des antres des symboles, ... » Porphyre, *L'antre des Nymphes*, Paris, 1918. On sait que Proclus est une des références principales de Ficin et qu'il a écrit un *Commentaire de la République* auquel Ficin a eu accès mais postérieurement à ses propres *Argumenta*. Les dates de publication des éditions *princeps* (1484 et 1491) des *Opera omnia* de Ficin sont en effet antérieures à l'arrivée à Florence du manuscrit grec contenant le commentaire de la *République* de Proclus et sa mise à disposition dans la bibliothèque des Médicis. L'article d'Andrea Rabassini, « Il Bene e le ombre. Excerpta ficiniani dal Commento alla *Repubblica* di Proclo », *Accademia* I, 1999, en résume les grandes lignes : « Come si vedrà tra breve, il

manoscritto si trova certamente nella biblioteca dei Medici alla data del 7 luglio 1492 e lo stesso Ficino, in una celebre epistola all'Uranio del 3 agosto seguente, lega il ritrovamento dello scritto procliano al nome del Lascaris. »

Page 362

Note 1. Tout ce passage est à mettre en relation avec un certain nombre d'opuscules sur la lumière, le soleil et Dieu que Ficino a écrits. Ces textes ont été regroupés et traduits en français dans une édition unique par Julie Reynaud et Sébastien Galland : M. Ficino, *Métaphysique de la lumière*, traduction de Julie Reynaud et Sébastien Galland, Chambéry, 2008.

Page 363

Note 1. Dans les *Trois livres de la vie*, livre troisième, Ficino prend pour exemple de choses terrestres révélées par des choses célestes, le cas du cristal qui est illuminé par le Soleil. Cette propriété du Soleil de pénétrer le cristal, et de le faire participer à la lumière comme si elle lui était propre est dit par Ficino en des termes qui appartiennent au registre de la fécondation et de la procréation. Dans le texte du *De Lumine*, cap. XI, in *Métaphysique de la lumière*, traduction de Julie Reynaud et Sébastien Galland, 2008, Ficino affirme en effet : « Lumen igitur solius illuminantis proprius et naturalis actus existit. Neque corporis illuminati sit qualitas, neque tam inest, quam adest illuminato. » ; « Donc, la lumière apparaît seulement en tant que l'acte très propre et naturel de ce qui illumine. Elle ne devient point la qualité du corps illuminé, et elle n'est point tant dans l'illuminé que présente à ses côtés. ». Voir également M. Ficino, *On Dionysius the Areopagite*, I. *The Divine Names*, Partie I, chapitre XCIII, Edited and translated by Michael J. B. Allen, Massachusetts, London, 2015, p. 321.

Page 364

Note 1. Dans l'allégorie de la caverne, Platon utilise effectivement deux procédés produisant des images, un procédé par la lumière et un procédé par l'eau. La lumière projette les ombres des objets réels et la surface des eaux est comme un miroir qui reflète la réalité. Dans le texte de Platon, (516 a-516 b) nous n'avons trouvé que deux occurrences à propos de l'eau alors que Ficino affirme que Platon s'y réfère trois fois. Dans le texte platonicien également, l'eau est au pluriel, ὕδασι(v) est le datif pluriel de ὕδωρ, alors que chez Ficino elle est au singulier et signifie l'élément de l'eau au même titre que l'élément de la lumière. L'insistance avec laquelle Ficino interprète l'eau selon trois angles et la met en parallèle avec

l'analyse de la lumière nous invite à penser qu'il considère cet élément comme le point de jonction entre la philosophie de Platon et la symbolique chrétienne de l'eau purificatrice, du baptême et du mystère de la Trinité. On trouve un procédé comparable sur le même thème du reflet dans l'eau dans *Commentarium in Conuiuium Platonis*, VI^e discours, chapitre XVII lorsque Ficin insère dans son commentaire l'histoire de Narcisse. Ficin utilise le mythe de Narcisse pour illustrer le choix que les âmes font entre la recherche des biens terrestres et celle des biens célestes, et la félicité ou l'infortune qui découlent de ce choix. L'intervention de ce mythe dans le commentaire du discours de Socrate s'avère inattendue à plusieurs égards parce que non seulement l'histoire de Narcisse ne figure pas dans le *Banquet* alors que Ficin revendique envers Platon une fidélité dont il fait par ailleurs preuve en général dans les commentaires aux dialogues platoniciens, mais aussi parce que la thématique anti-narcissique est totalement absente des propos de Socrate puisque l'amour corporel est selon son récit un *medium* efficace pour atteindre la beauté absolue, objet véritable de l'amour parfait. S'ajoute à ces remarques l'attribution par Ficin de la paternité du mythe de Narcisse à Orphée alors qu'elle revient de toute évidence à Ovide. En réalité, Ficin se sert de la référence à Narcisse comme moyen interprétatif qui puisse tout à la fois éclairer le sens allégorique du discours de Diotime et réduire l'écart entre une représentation païenne et une conception chrétienne de l'amour. Le mythe de Narcisse assure en effet la jonction entre deux cultures opposées. Il s'origine d'une part dans une ancienneté antérieure au christianisme et d'autre part il constitue le terrain à partir duquel la pensée chrétienne s'élabore, se prolonge et arrive à Ficin lui-même en se révélant. Par conséquent la légende de Narcisse est un des vecteurs de la révélation. C'est en ce sens que l'on doit comprendre l'ajout du mythe de Narcisse dans le commentaire du *Banquet*. De la même façon la mise en évidence de la fonction de l'eau dans l'interprétation de l'allégorie de la caverne permet à la fois de tracer un parallèle avec l'analyse de la lumière qui est prépondérante dans le texte platonicien, de l'inscrire dans la continuité d'une métaphysique de la lumière dont les origines sont plus anciennes que la philosophie même de Platon et de diriger progressivement l'interprétation dans un sens plus chrétien. Le procédé de Ficin nous invite donc implicitement à considérer que la simple lecture suivie du dialogue platonicien doit être dépassée pour faire apparaître des réseaux de significations cachés à partir desquels Ficin dessine une cohérence.

Note 2. Ficin distingue ici trois sortes de vertus, vertus civiles, vertus purificatrices et vertus de l'âme. Dans une lettre à Antonio Calderino, « *Virtutum definitio, officio, finis* », in *Opera omnia*, I, *Correspondance* livre I, p. 657, Ficin, après avoir défini la vertu comme une « disposition de l'esprit contribuant par

choix à la béatitude », considère qu'il n'y a que deux genres de vertu, celles qui appartiennent à l'intellect et celles qui sont propres au penchant qui est soit rationnel, soit irrationnel. Le premier genre de vertus est dit spéculatif parce qu'elles sont produites et destinées à la spéculation. Il s'agit de la sagesse, de la contemplation, de la science, de la prudence et de l'art. Le second genre est moral car c'est l'usage et l'habitude acquise qui engendrent ces vertus et cela regroupe la justice, le courage, la tempérance, la libéralité et la magnanimité. Dans l'*Argumenta* VII, Ficin privilégie le modèle trinitaire plutôt que dualiste et répartit les vertus en trois catégories afin de poursuivre son interprétation de la réalité sur trois niveaux hiérarchiques : les choses terrestres, les choses célestes et les choses intermédiaires dans lesquelles l'homme se situe, à la fois comme trait d'union et être qui participe des deux autres réalités. Cette hiérarchisation trinitaire s'accomplit alors à travers plusieurs dimensions, dans la création, dans l'analyse de l'harmonie musicale, dans l'existence humaine et politique de l'homme mais aussi dans l'âme humaine et dans son aspiration métaphysique.

Page 365

Note 1. À propos du rôle de Pythagore à la Renaissance et de la valeur que Ficin accorde aux pythagoriciens, on peut consulter l'ouvrage de Ch. Celenza, *Piety and Pythagoras in Renaissance Florence. The Symbolum Nesianum*, Leiden-Boston-Köln, 2001, pp. 15-33.

Page 368

Note 1. D'une manière générale, Ficin identifie la dialectique platonicienne à la théologie. Son commentaire du *Parménide* de Platon revendique explicitement cette identification. Dans ses *Commentaria in Parmenidem* le caractère théologique du *Parménide* est affirmé. La conviction de Marsile réside principalement dans le caractère divin du dialogue qui développe le thème de l'Un en tant que principe de l'univers et transcendance absolue. La dialectique n'est donc pas une forme logique vide mais elle est le moyen le plus approprié et le plus efficace pour préparer l'âme à recevoir la vérité divine. Lorsque Ficin commente la première partie du dialogue platonicien c'est-à-dire le passage qui correspond à *Parménide* 126 a-137 c, il met en évidence le caractère théologique de la dialectique en montrant comment elle permet progressivement de passer du niveau sensible au niveau des idées, puis des idées à l'Un, principe de toutes choses. Ces trois niveaux correspondent à trois degrés de réalité qui sont hiérarchisées et s'élèvent vers l'Un, cause de l'existence et de la conservation de l'Être. L'Un est donc le principe transcendant toute chose et c'est en ce sens que la nature

théologique de la dialectique est affirmée. Soutenir cette identité s'inscrit logiquement dans l'intention générale de Ficin d'accorder le platonisme et la pensée chrétienne. L'affirmation théologique de la transcendance de l'Un et de la dialectique s'inspire chez Ficin des ouvrages suivants de Proclus, le *Commentaire du Parménide* et la *Théologie platonicienne*, dans lesquels notre auteur trouve deux éléments principaux : l'interprétation théologique du *Parménide* et l'ordre de présentation des neuf hypothèses. La dette de Marsile Ficin à l'égard de Proclus est assumée et reconnue dès la rédaction de l'*Argumentum in Parmenidem* puisqu'il reprend l'argumentation de Proclus jusqu'à la fin de la première hypothèse y trouvant les moyens de démontrer le sens théologique du dialogue de Platon. En effet, Proclus au début de la *Théologie platonicienne* critique la conception que certains se font du *Parménide* en tant que simple exercice dialectique qui ignore la partie concernant la conception des idées. L'interprétation logique à laquelle s'oppose Proclus, à savoir celle des médio platoniciens, Albinus entre autres, est connue de Ficin comme étant une interprétation partielle du dialogue. Et en effet, l'*In Parmenidem* débute par une distinction entre *forma* et *materia* du dialogue. La forme du *Parménide* est logique ou dialectique mais son contenu appartient à la théologie. Cependant si l'interprétation de Ficin est en faveur d'une lecture théologique, il n'en demeure pas moins que pour lui il ne saurait y avoir de philosophie sans dialectique. C'est en ce sens que dans le chapitre 79 de l'*In Parmenidem*, c'est-à-dire à partir de la seconde hypothèse, Ficin choisit de s'éloigner de Proclus qui surinterprète théologiquement les propriétés du premier Être en les identifiant chacune à un dieu. C'est parce que Proclus est partisan d'une interprétation onto-théologique du dialogue, que sa position ne permet pas de donner une véritable place à l'exercice dialectique. Ficin en prenant ses distances par rapport à l'interprétation proclusienne réaffirme la dimension théologique de la dialectique comme étant le moyen privilégié pour traiter des questions métaphysiques et ainsi remonter au principe premier et transcendant d'où tout être procède.

Page 369

Note 1. L'idée selon laquelle il faut, dans le processus éducatif platonicien, tenir les adolescents à l'écart de la pratique dialectique trouve dans les remarques d'Anna De Pace, *La scepsi, il sapere e l'anima. Dissonanze nella cerchia laurenziana*, Milano, 2002, pp. 41-109, un écho intéressant du point de vue de l'interprétation ficinienne. En analysant la conception que Ficin se fait des sceptiques, Anna De Pace montre que Ficin considère les sceptiques comme des « philosophes adolescents » auxquels il est difficile de reconnaître un quelconque

mérite puisqu'ils ont été incapables de définir la vérité et les essences immuables malgré l'arsenal argumentatif qu'ils ont élaboré pour remettre en question les opinions courantes. En somme les philosophes sceptiques sont semblables à des adolescents qui, prisonniers du doute et perturbés par l'absence de connaissance certaine, sont écartés de la dialectique bien qu'ils soient conscients de l'inadéquation de leur propre connaissance, « Agli occhi di Ficino, gli scettici restano invece prigionieri di quel regno delle ombre che è il mondo corporeo, e si comportano come persone « sognanti » ... ». (Les textes de Ficin auxquels Anna de Pace se réfère sont les suivants : *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, XI, 5, XI, 6 et XII,1 et *Commentarium in Philebum*, I, 29.) Inversement, l'interdiction aux adolescents de s'adonner à la dialectique, procède, du point de vue de Ficin, du refus de faire de la démarche dialectique une pratique stérile et sophistique alors qu'elle est proprement considérée comme théologie.

Argumentum VIII

Page 371

Note 1. Dans les témoignages qui nous ont permis d'établir l'édition critique des *Argumenta in Rempublicam Platonis*, l'*Argumentum VIII* n'est qu'un court résumé du livre VIII de la *République* de Platon. C'est bien plus tard que Ficin écrira un commentaire développé sur le nombre nuptial. Cette addition au texte a probablement été motivée par l'acquisition du manuscrit du *Commentaire de la République* de Proclus pour la bibliothèque de Laurent le Magnifique. C'est Janus Lascaris qui envoya de Crète ce manuscrit avec d'autres manuscrits en 1492. La lettre de Ficin du 7 juillet 1492 confirme ce fait. (Cf P. O. Kristeller, « Marsilio Ficino and his Work after Five Hundred Years », in G. C. Garfagnini (a cura di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Atti del Convegno internazionale di studi nel 500° anniversario della traduzione di Platone, Napoli-Firenze-Figline Valdarno, 15-18 maggio 1984, I, Firenze, Olschki [« Studi e testi », 15], 1986, pp. 73, 125-126.). Le texte même sur le nombre fatal n'apparaît que dans l'édition de 1496. M. J. B. Allen a traduit et commenté ce texte dans son édition critique : *Nuptial Arithmetic. Marsilio Ficino's Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato's Republic*, California, 1994. L'établissement critique du texte et la traduction de M. J. B. Allen ont donc été réalisés à partir de l'édition *princeps* de 1496. L'apparat critique présente les variantes de l'édition de Bâle de 1576 ainsi que celles du manuscrit Clm 956 b de la Staatsbibliothek de Munich, daté de 1501 et qui est probablement une copie de l'édition de 1496. Cet ajout auquel procède Ficin dans l'édition de 1496 montre probablement le changement ou plutôt l'inflexion que prend la pensée ficinienne. Si la démarche première et avouée est de commenter et de permettre aux hommes du *Quattrocento* l'accès au texte platonicien, l'intention sous-jacente est d'en donner une interprétation théologique qui progressivement devient plus ésotérique et porteuse d'une vérité cachée que seuls les initiés peuvent dévoiler.

Note 2. Nous reprenons ici les indications que M. J. B. Allen donne dans sa note 1 p. 158 et p. 68, in *Nuptial Arithmetic. Marsilio Ficino's Commentary on the*

Fatal Number in Book VIII of Plato's Republic, California, 1994. L'idée dont hérite Ficin et selon laquelle Pallas est la déesse du nombre 7 provient vraisemblablement de deux sources principales : Plutarque, *De Iside et Osiride* (Moralia 354f) et Macrobe, *In Somnium Scipionis* I. 6.11. Conformément à ses sources, Ficin dans l'*Argumentum* X [184] affirme que le nombre 7 a été attribué à Pallas par les pythagoriciens.

Note 3. L'expression *optimatum gubernationem*/« gouvernement des meilleurs » semble faire référence d'après Allen à un terme technique lié à la noblesse sénatoriale romaine. Le dictionnaire Gaffiot indique en effet à la p. 1087 qu'*optimates* désignent « les gens du meilleur parti politique, d'après Cicéron, c'est-à-dire le parti du sénat, conservateur et aristocratique ; les aristocrates, les *optimates* : Cicéron, *Pro Sestio*. 96 ; *De Republica*. 1,42 ; 43 ».

Note 4. Il s'agit des quatre formes de gouvernement suivantes : la timocratie, l'oligarchie, la démocratie et la tyrannie. Pour une analyse de la décadence des différentes formes de cité chez Platon, cf. M. Vegetti, *La Repubblica*, Vol. VI, Napoli, 2005, p. 189-498.

Argumentum IX*Page 375*

Note 2. L'analyse du sommeil et des songes prend place chez Ficin dans un exposé plus large qui concerne la théorie de la connaissance et dans laquelle est interrogé le rapport de l'âme avec le corps et les sens. L'âme apparaît comme dépendante de la sensibilité, ce que montre le phénomène naturel du sommeil et le rêve dans lequel le corps se trouve également perturbé par cette faiblesse de la vigilance qu'est l'endormissement. Ficin donne dans *La théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, V, XV, Paris, 1958, pp. 220-221 un exemple de ces modifications conjointes de l'âme et du corps qui font obstacle à l'appréhension de la vérité en raison de la dépendance de l'âme à l'égard des sens : « Nam uerbi gratia, si per somnum disputare sibi uisus fuerit uerasque rationes secutus in disputando didicerit aliquid, etiam expergefacto eadem incommutabilia manent, quamuis falsa reperiantur caetera, ueluti locus ubi disputatio et persona cum qua disputatio fuisse uisa erat, et uerba ipsa quae ad somnum attinent quibus disputari uidebatur, et alia huiusmodi quae ipsis sensibus sentiuntur agunturque a uigilantibus, praetereunt tamen, nec ulla ex parte sempiternam praesentiam uerarum rationibus assequuntur. Ex quo colligitur tali commutatione corporis quae somnus [est], non uim ipsius animae, sed uitam corporis posse minui. » ; « Par exemple, si, pendant le sommeil, il lui a semblé mener une discussion et si, en suivant les vrais raisonnements, elle [l'âme] a appris quelque vérité, ces raisonnements, même après le réveil, demeurent immuables, bien que toutes les autres circonstances se révèlent fausses, par exemple : le lieu de la discussion, la personne avec laquelle on croyait discuter ainsi que les paroles prononcées pendant le sommeil et qui semblaient servir à la discussion, et autres détails de ce genre, qui, à l'état de veille, sont perçus par les sens et sont réels, mais nous échappent et n'atteignent en aucune façon la présence éternelle des raisons véritables. La conclusion, c'est qu'un changement d'état du corps, tel que le sommeil, peut diminuer non pas la vitalité de l'âme elle-même, mais la vie du corps. » (Éd. R. Marcel).

Page 376

Note 2. Dans l'*Argumentum* X [328], Ficin précise que les propos de Platon sur la réincarnation des âmes dans le corps des bêtes sont à comprendre en un sens allégorique. En effet, les âmes ne vont pas à proprement parler dans le corps des bêtes mais ont une vie semblable aux bêtes ou ont fait le choix de mener une vie bestiale. En ce qui concerne la palingénésie considérée comme préfiguration de la résurrection des corps dont l'origine remonte aux Pères grecs et byzantins, voir remarque de J. Hankins, « Some Remarks on the History and Character of Ficino's Translation of Plato », in Gian Carlo Garfagnini (a cura di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, I, Firenze, 1986, p. 292. On peut aussi se référer au texte d'Augustin, *La cité de Dieu*, XXII, XXVIII, Paris, 2000.

Argumentum X*Page 379*

Note 1 et 3 p. 380. Le passage de la *République* concernant l'exclusion des poètes et la condamnation de l'imitation poétique trouve chez Ficin en particulier mais aussi en général parmi les humanistes du *Quattrocento* tel que Giovanni Pico della Mirandola (Cf. Fabio Frosini, « La vita filosofica e lo statuto della filosofia in Giovanni Pico della Mirandola », *Accademia*, XIV, 2012, pp. 45-63.) une totale approbation mais aussi un désir de nuancer cette condamnation. L'idée principale est qu'il est nécessaire que l'harmonie de l'âme, sa tempérance, soit établie, maintenue et encouragée par une harmonie extérieure, celle des hommes et de la cité dans laquelle ils vivent. En ce sens, le langage joue un rôle prépondérant puisqu'il assure le lien entre l'intériorité spirituelle et la mondanité extérieure. Dans la mesure où il s'agit de garantir principalement et premièrement l'harmonie de l'âme, le dire poétique perturbe cette harmonie en alimentant des passions qui troublent et corrompent la raison. À cette conception de la poésie fallacieuse et corruptrice s'oppose le dire philosophique qui fait advenir la vérité et donne aux hommes la possibilité d'y accéder. Pourtant si la démarche philosophique se veut la plupart du temps rationnelle et argumentative, Ficin affirme par ailleurs que la possession véritable de la vérité relève de la révélation et cette dernière use des moyens propres à la poésie, tels que l'inspiration et l'imitation pour exprimer et transmettre le fond le plus intime de la pensée philosophique c'est-à-dire la théologie. D'une part Ficin affirme dans une lettre à Amerigo Benci, « *Imitatio utilior est quam lectio* », in *Opera omnia*, I, *Correspondance* livre I, p. 609 : « Donum Amerige tuum laudo equidem, imitationem probo. Accomodatio namque ad uirtutem uia est imitatio, quam lectio, sane quemadmodum harmonia, dum presens aures nostras illabatur uehementius afficit, quam dum preterita cogitatur, ac prelium cum spectatur, acrius mouet, quam cum narratur, sic egregia uiuentium. Heroum opera ardentius ad uirtutem inflammant, exactiusque formant, quam ueterum Philosophorum de moribus disputantium uerba. » ; « Ton présent, Amerigo, évidemment je l'apprécie et j'approuve l'imitation. Car l'imitation est

une voie plus appropriée pour atteindre la vertu que la lecture. De même sans doute que l'harmonie, lorsqu'elle se fait présente en coulant dans nos oreilles, a un effet plus puissant que lorsqu'on y pense après coup ; de même lorsqu'on assiste à une bataille, cela bouleverse plus vivement que lorsqu'on la raconte, ainsi les œuvres les plus remarquables des héros vivants excitent plus ardemment à rechercher la vertu et nous enseignent plus exactement que ne le font les discours moraux des anciens philosophes. » (Trad. J. Reynaud et S. Galland) et dans une autre lettre à Alessandro Braccesi, à propos de la poésie, Ficin établit une différence entre la fausse et la vraie poésie en liant cette dernière à l'expression des choses divines, « *Vera poesis a deo et ad Deum* », in *Opera omnia*, I, *Correspondance* livre I, p. 679 : « Plato noster in dialogo qui Ion inscribitur, carmina illa solum diuina Musica Musarumque furore infusa poetis existimat, que, quando Musica humana cantantur, et cantorem ipsum et audientes quodammodo concitant in fuorem.... Ergo posthac mitte, precor, amice, mortales et, quandoquidem aspirante Deo canis, cane Deum... Proinde si, quod absit, forte quasi Deo ingratus solos cantabis homines, ingratos ut plurimum mutosque cantabis ; quotiens uero Deum canes-quod potius te spero facturum -, totiens tuum cantum suauiter et feliciter comitabitur Echo. » ; « Notre Platon, dans le dialogue intitulé *Ion*, estime que seuls sont divins ces poèmes inspirés aux poètes par la musique et la fureur des Muses qui, quand on les chante avec une musique humaine, poussent le chanteur lui-même, et d'une certaine manière les auditeurs, à la fureur... Donc, désormais, je t'en prie mon ami, délaisse les mortels et, puisque tu chantes sous l'inspiration de Dieu, chante Dieu... Par conséquent si, ce qui ne convient pas, tu chantes seulement les hommes, comme si tu étais ingrat à l'égard de Dieu, tu chanteras, comme la plupart, des hommes ingrats et muets ; en revanche, toutes les fois que tu chanteras Dieu - ce que j'espère que tu feras plutôt - Écho, avec douceur et félicité, accompagnera ton chant. » (Trad. J. Reynaud et S. Galland).

Page 380

Note 3. Dans le texte des *Argumenta in Rempublicam Platonis*, la notion de semence revient régulièrement. Trois termes latins sont convoqués par Ficin : *semen*/semence ; graine, *seminalis*/séminal ; fécond ; fertile et *seminarius*/séminaire ; relatif aux graines. Cette notion prend place aussi bien dans les analyses cosmologiques et astrologiques que dans les questions philosophiques concernant la théorie de la connaissance mais elle est aussi présente dans les problématiques théologiques portant sur la liberté, la nécessité et l'immortalité de l'âme. La thématique se retrouve également dans l'*Argumentum* IV [9] pour comparer la qualité de l'éducation à celle de la semence et de la récolte du bon

agriculteur. À nouveau l'idée de semence est utilisée dans l'*Argumentum X* [266]. Ici Ficin reprend une analyse du *Commentaire sur le Banquet de Platon, VI, XII*, pour développer une analogie entre le phénomène printanier de la germination et du débourrage des bourgeons avec l'âme qui contient en elle tous les germes de sa propre nature et qui fructifie si elle est cultivée correctement. H. Hirai dans *Le concept de semence dans les théories de la matière à la Renaissance de Marsile Ficin à Pierre Gassendi*, Turnhout, 2005, pp. 23-56 a su montrer la complexité d'un tel concept non seulement parce que les sources dont Ficin hérite reste nombreuses et indéterminées mais aussi parce que la place de cette thématique dans la pensée de notre auteur atteste le haut niveau conceptuel de sa philosophie. Ficin recueille effectivement en une synthèse large les divers usages de la notion de semence en s'inspirant de sources anciennes telles que la doctrine pythagoricienne de l'origine de l'univers comme « point séminal », l'*Hymne à Physis* d'Orphée où il est question de semences contenues dans la nature, le *Corpus hermeticum* dans lequel on trouve l'image du « Créateur semeur » mais aussi des références au texte du *Timée* où l'idée de semence prend le sens de providence et de destin et dans lequel il est dit en 41 a-d que Dieu a préparé pour ses fils démiurgiques la semence de la partie immortelle de chaque être vivant à partir de quoi les choses mortelles seront fabriquées. L'interprétation plotinienne y est également implicite en vertu de sa dimension spiritualisante de la doctrine stoïcienne des *logoi spermatikoi*/raisons séminales. La conception augustinienne des raisons séminales qui se trouve principalement développée dans le *De civitate Dei* offre à Ficin le vocabulaire nécessaire pour désigner la notion de semence. Nous voudrions avancer deux points à propos de cette thématique de la semence que nous développons plus longuement dans l'introduction au texte : premièrement il apparaît que la notion de semence est pour Ficin un moyen de réduire le hiatus entre la conception païenne de l'éternité du monde et le dogme chrétien de la création *ex nihilo* et deuxièmement que cette doctrine des semences est à notre sens une transposition vitaliste des notions aristotéliennes de puissance et d'acte qui permet à Ficin de rendre à l'âme son immortalité en l'insérant dans une représentation cosmologique dynamique.

Page 319

Note 1. Il faut mettre ce passage en relation avec les deux commentaires de Ficin qui occupent une place prépondérante dans l'ensemble de son œuvre. Il s'agit tout d'abord du *Commentaire du Philèbe de Platon* et ensuite le *Commentaire du Parménide de Platon*. Ces dialogues font partie des dix premiers dialogues platoniciens que Ficin traduit à la demande de son mécène et protecteur Cosme de

Médicis. Les dialogues en question, sont les suivants : *Hipparque* ou de l'amour des richesses, *De la philosophie*, *Téagès* ou de la sagesse, *Ménon* ou de la vertu, *Premier* et *Deuxième Alcibiade* traitant respectivement de la nature de l'homme et du vœu, *Minos* ou de la loi, *Euthyphron* ou de la sainteté, et enfin *Parménide* dont le sujet est l'Un et *Philèbe* consacré au souverain bien. L'ordre suivi dans l'organisation de la traduction correspond à celui que l'on trouve dans la lettre adressée à Cosme et qui sert d'introduction aux textes de Platon. Cet ordre permet à Ficin de justifier l'enchaînement des différentes problématiques en montrant comment les hommes animés par un désir inné du bien mais trompés par leur sens et leurs opinions pensent trouver le bien dans la possession des richesses éphémères mais, mis en garde par la raison, ils se tournent vers l'amour de la sagesse et des choses divines. Ainsi ils recherchent la vertu et puisque l'âme est un intermédiaire entre le divin et le corporel, il faut que les hommes connaissent leur propre nature et la loi pour pouvoir gouverner les choses inférieures. L'échange épistolaire entre Ficin et Cosme de Médicis manifeste l'importance déterminante du *Commentaire du Philèbe de Platon*. On lit en effet dans la *Correspondance* de Ficin les propos suivants : « Contuli heri me in agrum Charegium, non agri, sed animi colendi gratia, ueni ad nos Marsili, quam primum, fer tecum platonis nostri librum De summo bono, quem te isthic arbitror iam e Graeca lingua Latinam, ut promiseras, transtulisse. Nihil enim ardentius cupio, quam quae uia commodius ad felicitatem ducat cognoscere. Vale et ueni non absque orphica lyra. » ; « Je suis arrivé hier à Careggi non pour cultiver mes champs, mais pour cultiver mon âme. Viens, Marsile, le plus tôt possible. Apporte avec toi le *De summo bono* de notre Platon qui doit, je pense, être traduit comme tu me l'avais promis. Car je ne désire rien plus ardemment que de connaître le chemin qui, le plus commodément, conduit à la félicité. Porte-toi bien et n'oublie pas ta lyre orphique. », Marsile Ficin, *Lettre à Cosme de Médicis* in *Opera omnia*, I, *Correspondance* livre I, p. 608. Le présent passage de l'*Argumentum X* concerne donc à la fois le souverain bien qui détermine non seulement l'ensemble de la hiérarchie des êtres mais aussi les diverses réalités hypostatiques que l'on retrouve dans le *Commentaire du Parménide de Platon*. Dans ce commentaire est affirmée, contre Pic de la Mirandole, la primauté de l'Un sur l'Être, ce qui a pour conséquence de donner au dialogue du *Parménide* une véritable unité. D'après Ficin, la dimension théologique traverse de part en part le *Parménide* puisque l'Un y est envisagé comme principe de l'univers et transcendance absolue.

Note 2. Cf. *Argumentum IV*, note complémentaire 3 page 340. Dans l'*Argumentum X*, en plus de ce passage, la valeur du nombre 7 est à nouveau évoquée en [178] et [184], du fait qu'il correspond aux sept planètes qui constituent

la cinquième zone de l'univers, la zone céleste, et explique les différentes phases du développement de l'embryon. Il est également considéré comme le premier des trois nombres masculins et est le nombre sacré rattaché à Athéna Pallas en tant que nombre vierge qui lorsqu'il est multiplié par 2 produit un nombre, 14, qui se trouve en dehors de la décade. Le nombre 7 est chargé également d'une forte signification symbolique dans la *Bible* car il représente le nombre de jours de la création divine, les sept péchés capitaux, les sept vertus et les sept saints sacrements. Ficin réinvestit ici et principalement les interprétations conjointes de Théon de Smyrne, *Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon*, 2. 46 et de Macrobe qui dans le *Commentaire au songe de Scipion*, 1. 6. 11 consacre tout le chapitre 6 au nombre 7. Une synthèse de ces données est faite par M. J. B. Allen in *Nuptial Arithmetic. Marsilio Ficino's Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato's Republic*, California, 1994, pp. 68-69 et dans le texte même de Ficin, *De numero fatali*, cap. III, pp. 178.

Page 382

Note 1. Dans l'*Argumentum X*, le thème de l'ange est développé dans trois occurrences : en [38], *intelligibili angelicarum*/les intelligences angéliques ; en [115], *angelos*/les anges ; en [298], *mens angelicas*/les esprits angéliques. Comme M. J. B. Allen, in « The Absent Angel in Ficino's Philosophy », *Journal of the History of Ideas*, 36/2, 1975, pp. 219-240, l'a très brillamment démontré le vocabulaire utilisé par Ficin est un indice des sources auxquelles il se réfère et dont il hérite. Le terme *angelos* apparaît ici dans le sens employé par les *Saintes Écritures* à savoir comme messagers et ministres de Dieu. (Cf. *Mathieu* 22 :30, 18 :10 ; 16 :27). Et effectivement en [115] les anges sont désignés comme « les ministres de la divine providence ». En ce qui concerne les deux autres occurrences, elles se réfèrent plutôt à l'héritage philosophique, principalement Pseudo-Denys l'Aréopagite, *La hiérarchie céleste* et Thomas d'Aquin, *Summa theologica*. Cette pluralité de sources décrit en réalité le déplacement de la thématique religieuse de l'ange dans des problématiques plus philosophiques qui ont fait débat au sein même de la scolastique. Ficin prolonge et confirme ce déplacement en intégrant et en reprenant la question dans l'élaboration de sa pensée. Chez Ficin, les anges jouent un rôle multiple, à la fois cosmologique, théologique et psychologique. Ils garantissent tout d'abord la continuité et la cohérence de la représentation hiérarchisée de la création en cinq hypostases, Dieu, les anges, l'âme, les qualités et la matière en remplissant le vide que l'ontologie plotinienne laisse entre l'Un et l'Intellect d'une part et les âmes d'autre part. Cf. M. Ficino, *On Dionysius the Areopagite*, I. *The Divine Names*, Part I, Chapter

LXIX, Edited and translated by M. J. B. Allen, Massachusetts, London, England, 2015, p. 265-267. Dans la hiérarchie ficinienne, chaque réalité possède en plus de sa propre perfection toutes les perfections de la réalité qui se trouve juste en dessous d'elle. L'existence des anges est définie dans la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, livre I, chapitre VI, Paris, 1958, comme suit : « Restat ut sit angelus immobilis multitudoi. » ; « Reste que l'ange soit une multiplicité immobile. » (Éd. R. Marcel), il participe à la fois de l'immobilité divine et de la multiplicité des âmes. Cette définition de l'ange est ensuite utilisée par Ficin comme une preuve de l'existence de Dieu qui représente la perfection la plus achevée et l'unité dont a besoin la multiplicité et la différenciation angéliques pour conserver sa cohésion. Enfin l'intelligence angélique permet à Ficin de postuler que non seulement l'âme est nécessaire comme copule entre le monde céleste et le monde terrestre mais aussi qu'elle possède en elle quelque chose de l'ange à savoir l'intelligence et les idées innées que Dieu a mises en elle et qui par le biais de la contemplation la fait devenir ange elle-même. Les deux occurrences de l'*Argumentum X* dans lesquelles on trouve les expressions *mens angelicas* et *intellegibili angelicarum* attestent de cette dernière étape de l'argumentation ficinienne puisqu'elles prennent place dans les développements concernant l'immortalité de l'âme, le jugement des âmes et le choix du démon pour l'âme. Une dernière remarque encore : M. J. B. Allen a montré à cet égard comment la question scolastique de l'ange tend à s'effacer au fur et à mesure que l'argumentation en faveur de l'immortalité de l'âme se renforce chez Ficin.

Note 2. L'exemple dont se sert Ficin pour illustrer les idées platoniciennes dépasse le cadre de la simple rhétorique. Le thème est développé à l'occasion d'une lettre de Ficin adressée à Tommaso Minerbetti à propos de la cruauté. Dans cette lettre intitulée « *De humanitate* », in *Opera omnia*, I, *Correspondance* livre I, p. 635, Ficin déclare : « Non homo, ut ita loquar, fuit Nero, sed monstrum quoddam pelle homini simile. Si enim reuera fuisset homo, ceteros homines tanquam membra quaedam eiusdem corporis dilexisset. Singuli namque homines sub una idea, et in eadem specie sunt unus homo. » ; « Néron ne fut pas un homme, dirai-je, mais un monstre dans la peau d'un homme. Car s'il avait réellement été un homme, il aurait aimé les autres hommes comme les membres d'un même corps. Tous les hommes singuliers, subsumés sous une même idée, appartenant à une même espèce, forment un seul homme. » (Trad. J. Reynaud et S. Galland). Pour Ficin l'humanité ne se réduit pas à un groupe d'individus mais signifie une certaine disposition à la douceur, la fraternité et la charité que le sentiment religieux fait s'accomplir en l'âme. Se trouve donc ici contenu implicitement l'idéal humaniste que Ficin entend porter.

Page 383

Note 1. L'identité de la volonté et de la nécessité en Dieu est un problème théologique classique. Dans le *Commentaire de la République de Platon*, Ficin réinvestit la question à différents niveaux. Premièrement cette thématique prend une dimension exégétique dont le but est de consolider les dogmes chrétiens par l'argumentation philosophique platonicienne et néoplatonicienne. Deuxièmement, ce passage s'il est ici en lien direct avec la théorie de idées, anticipe l'interprétation cosmologique que Ficin entreprend à partir de [199] à propos de la nécessité, de la fatalité et du destin des âmes après leur mort. Troisièmement, et très logiquement, puisque d'une part ce passage est précédé par la question de l'idée d'humanité et que d'autre part l'enjeu principal du commentaire réside dans l'immortalité de l'âme, ce thème sert à préparer le problème de la liberté et de la volonté humaines dans son rapport à la transcendance divine. Cf. P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, 1953, pp. 274-310. Sur le problème de la liberté humaine à la Renaissance, cf. E. Cassirer, P. O. Kristeller, J. Jr. H. Randall, *The Renaissance Philosophy of Man*, Selections in translation, Chicago & London, 1948 et E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Torino, 2012, pp. 84-138.

Note 2. Cf. Marsile Ficin, *Lettre à Cosme de Médicis* in *Opera omnia*, I, *Correspondance* livre I, p. 608, « *Quae sit ad felicitatem uia* » : « Quapropter in omni possessione, usu, operatione, causa prospere beneque agendi scientia est....Cum ergo omnes feciles esse uelimus, felicitasque absque recto reum usu haberi non possit, rectum uero usum scientia praebeat, ceteris omnibus pretermisissis omni cum philosophiae plenitudine tum pietatis studio niti quisque debet, ut quam sapientissimus fiat. » ; « C'est pourquoi, dans toute possession, dans tout usage et ouvrage, la science est la cause d'une action bonne et heureuse.... Donc, puisque nous voulons tous être heureux, et puisque la félicité ne peut être obtenue sans l'usage correct des choses, et que la connaissance offre cet usage correct, chacun, laissant de côté tout le reste, doit se soutenir d'une part de la plénitude philosophique, et d'autre part surtout du zèle religieux, pour devenir le plus sage possible. » (Trad. J. Reynaud et S. Galland).

Page 385

Note 1. Cf. Marsile Ficin, *Lettre à Giovanni Cavalcanti* in *Opera omnia*, I, *Correspondance* livre XII, p. 961, « *Cur Prouidentia permittat aduersa. Item de uaticiniis remediisque malorum* » : « Respondet iterum etiam si constiterit, que mala uidentur, quodammodo etiam esse mala. Denique malum ab ipso summo

bono permitti duntaxat gratia boni. Res enim difficiles et aduersae uitium quidem curabile purgant, incurabile uero puniunt. Illic igitur purgationis, hic iustitiae lucet bonum. Boni quin etiam homines in aduersis discernunt a malis et exercentur atque probeantur. » ; « Dicono ancora, per quanto ciò lo si dia per scontato, che quanto sembra male, in qualche modo è male, e questo a fin di bene, perché le difficoltà e le avversità purificano il vizio curabile, mentre puniscono quello incurabile. Là riluce il bene della purificazione, qui quello della giustizia. Nella avversità, poi, gli uomini buoni si distinguono dai malvagi, si esercitano e sono messi alla prova. » (Trad. Raphael Ebggi).

Page 388

Note 1. L'interprétation du mythe d'Er Pamphylien chez Ficin est une synthèse des diverses traditions qui ont découlé de ce célèbre récit qui clôt la *République* de Platon. Il faut tout d'abord rappeler que l'histoire d'Er dans le livre X du dialogue constitue un rajout à la question des récompenses que l'âme juste est en droit d'attendre. Si la justice est la récompense de l'homme bon dans la vie terrestre, il s'agit de montrer qu'il existe des récompenses supérieures dans une vie située après la mort qui rendent possible l'idée de justice intérieure. Cette conception permet à la fois de consolider l'idée d'une justice absolue qui dépasse les modalités relatives et proprement humaines de la vie terrestre, à savoir qu'il existe une justice au-delà des conditions politiques et sociales, mais elle permet aussi d'expliquer l'injustice qui souvent frappe les hommes bons durant leur existence. Une fois morts, les hommes n'échapperont pas à l'exercice de la vraie justice qui évalue la valeur des âmes et des choix de vie pour lesquelles elles ont opté. Ainsi cette nouvelle définition du juste reste chez Platon en accord avec la première définition de la justice comme le fait de payer ou restituer ce que l'on doit. La justice céleste consiste dans la rétribution équitable et honnête des récompenses et des peines. L'histoire d'Er bénéficie d'une reprise thématique chez Cicéron. Dans la *République*, livre VI, Cicéron finit son ouvrage politique par une description de l'au-delà et transpose le mythe platonicien en un songe, le songe de Scipion. L'Arpinate prend la précaution de relater ce qui se passe après la mort sous la forme d'un rêve, probablement pour éviter le ridicule de la résurrection et ne pas s'exposer aux critiques et polémiques adressées au texte de Platon. Cette précaution est également présente dans le texte de Ficin qui insiste sur le caractère allégorique du mythe d'Er chez Platon et sur le rôle de préfiguration de la résurrection du Christ que joue ce mythe. Dans le *Commentaire au songe de Scipion*, livre I, chap. I, Macrobe, à son tour, souligne la dimension fabuleuse et fictionnelle du récit platonicien tout en expliquant que ce mythe invite surtout les

hommes à être justes puisque la justice dépasse le cadre de la vie terrestre. Macrobe s'il n'est pas un chrétien mais un philosophe néoplatonicien constitue pour Ficin, comme pour les commentateurs médiévaux, un médiateur nécessaire à la spiritualisation et donc à la christianisation du mythe d'Er. Ficin cite Macrobe à plusieurs reprises dans la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes* parce qu'il considère d'une part que sa conception de l'âme humaine correspond à celle qu'il s'en fait (Livres VI, I ; IX, I ; XIII, IV ; XIV, VI) mais Ficin établit également des similitudes entre la cosmologie de Macrobe d'une part et d'autre part sa représentation hiérarchisée de la création et son idée d'un commencement du monde dans le temps (Livres XVII, II ; XVIII, I, V, VIII, IX). Enfin Ficin reprend la question des récompenses et peines dans le livre XVIII, X en le rattachant explicitement aux stoïciens et à Macrobe.

Note 7. Concernant la valeur des nombres et leur symbolique chez Ficin, voir le commentaire de M. J. B. Allen, « Figured Numbers and the Fatal Number », in *Nuptial Arithmetic. Marsilio Ficino's Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato's Republic*, California, 1994, p. 44-80.

Note 8. Cf. P. Boyancé, *Études sur le songe de Scipion*, Limoges, 1936, pp. 160-170. La grande année décrit un cycle nécessaire comparable à un éternel retour. Au terme de cette période, toute chose recommence et revient à sa position initiale après que la révolution concentrique des sphères finit. En tant que cycle de la nécessité, elle limite temporellement les affaires humaines et notamment la gloire des hommes. Cicéron dans la *République*, livre VI, reprend l'idée platonicienne de la grande année que le *Timée* développe en 39 a comme terme temporel marqué par le retour de tous les astres à la place qui était la leur avant leur mise en mouvement. Cicéron reprend aussi l'idée cyclique des saisons pour donner de la crédibilité à cet éternel retour et on trouve dans son texte des similitudes communes avec les *Météorologies* 351 a 27 d'Aristote et le *Timée* 22 c de Platon à propos des cataclysmes, des incendies et des inondations. Cette façon de concevoir les thèmes cosmologiques, astrologiques, physiques et enfin moraux se retrouve dans le texte de Ficin qui tente d'articuler l'idée de la grande année avec la question de l'immortalité de l'âme. Comme le souligne Boyancé, l'enjeu porte essentiellement sur deux points : d'une part sur la concordance d'une création du monde et des âmes qui aurait un commencement et une âme que l'on souhaite immortelle voire éternelle et d'autre part sur l'accord entre la nécessité et le libre jeu des actions humaines. Le calcul de la grande année proposé ici par Ficin provient de sources diverses, de Diogène le Stoïque qui propose de multiplier 10

800 ans par 365, de Cicéron qui donne le chiffre de 12954 ans dans l'*Hortensius* et des calculs astrologiques et ésotériques effectués par Diogène de Babylone.

Page 389

Note 3. Ficin fait ici allusion à la question des âmes des enfants morts avant d'avoir reçu le baptême et l'insère dans l'exposé du jugement des âmes après la mort. Cette question trouve une suite dans le texte de l'*Argumentum* X [152] et [159] lorsque Ficin parle des Limbes. La difficulté examinée porte sur ce que deviennent les âmes dénuées de toute responsabilité mais qui n'ont pas bénéficié de la purification du baptême. Comment en effet imputer une faute dont on n'est pas l'auteur ? Le dogme du péché originel et de la nécessité du baptême mais aussi la polémique sur la prédestination et le libre-arbitre se trouvent engagés dans les remarques rapides que Ficin fait à cet égard. Là aussi on sent le souci de Ficin de rattacher l'interprétation du dialogue platonicien à des questions théologiques et chrétiennes. En effet, ce thème reprend d'un point de vue platonicien la polémique qui oppose Augustin à Pélage et l'augustinisme à Thomas d'Aquin. Étonnamment Ficin qui a tendance habituellement à suivre la position augustinienne l'adoucit en proposant de placer les âmes des enfants dans les Limbes et adopte une position qui se rapproche de celle de Thomas d'Aquin (Cf. Serge-Thomas Bonino, « La théorie des Limbes et le mystère du surnaturel chez saint Thomas d'Aquin », *Revue thomiste*, 101, 2001, p. 131-166.) On trouve une précaution similaire dans le texte de Dante, la *Divine comédie, l'Enfer*, chant IV, vers 13-42 dans lequel les âmes enfantines se trouvent avec les âmes des personnes ayant vécu avant la venue du Christ et celles des *spiriti magni*, Socrate et Platon entre autres. Ces âmes se trouvent en effet dans un champ qui est une sorte d'oasis de paix et ne souffrent aucun tourment physique mais sont seulement travaillées par le désir de Dieu et l'impuissance à satisfaire ce désir.

Page 390

Note 1. Cf. *Argumentum* I, note complémentaire 2 page 319.

Page 390

Note 6. Th. G. Chiffhot, (sous la direction de) *La Bible de Jérusalem*, (1956), Paris, 1999, p. 1675, *Matthieu* 22 : 13.

Page 393

Note 1. À propos des conceptions antiques de l'embryon qui ont été réinvesties à la Renaissance et auxquelles se réfère Ficin, voir *L'embryon : formation et animation. Antiquité grecque et latine, tradition hébraïque, chrétienne et islamique* édité par Luc Brisson, Marie-Hélène Congourdeau et Jean-Luc Solère, Paris, 2008, en particulier l'article de Marie-Hélène Congourdeau, « La postérité byzantine de l'*Ad Gaurum* », pp. 185-198. L'*Ad Gaurum* est un traité attribué à Galien à la Renaissance mais dont l'auteur est probablement Porphyre en raison de sa tonalité platonicienne et de la similitude des doctrines et du style propre à Porphyre. Ce traité porte sur la question de l'attribution de l'âme à l'embryon et a été repris par des auteurs tels que Jamblique dans *Sur l'âme* qui est une œuvre perdue mais signalée dans l'*Anthologie de Stobée* mais aussi par Michel Psellos au XI^e siècle qui résume l'*Ad Gaurum* dans le *De omnifaria doctrina*. Enfin un anonyme au XIV^e siècle cite les thèses de l'*Ad Gaurum* afin de réfuter la thèse de Porphyre selon laquelle l'âme est attribuée à l'embryon au moment de la naissance c'est-à-dire de l'extérieur et développe dans l'*Hermippos sive de astrologia* une thèse dans laquelle les thèmes de la souveraineté divine et de la liberté humaine côtoient l'idée d'une sympathie universelle et d'une parenté entre les corps humains et les astres. Ficin a pu lire ce traité et en reprendre la conception de l'embryon dans ses commentaires platoniciens. On trouve l'examen de cette question et une similitude des thèses sur l'embryon dans *la théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, VI, II, Paris, 1958, : « Actione naturali utitur anima in ipso foetu statim corpus ingressa ; sensu paulo post, homine uidelicet statim nato ; » ; « L'âme se sert de l'activité naturelle dans l'embryon lui-même dès son entrée dans un corps ; de la sensibilité, un peu plus tard, à la naissance de l'homme. » (Éd. R. Marcel). L'âme serait donc donnée au fœtus avant la naissance et selon un calendrier précis de développement que l'on retrouve chez Macrobe, *Commentaire du rêve de Scipion*, I, VI, 65-66.

Note 2. Cf. M. J. B. Allen, « Figured Numbers and the Fatal Number », in *Nuptial Arithmetic. Marsilio Ficino's Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato's Republic*, California, 1994.

Page 395

Note 1. Cf. K. Gaiser, *Il discorso delle Muse : sul fondamento dell'ordine e del disordine : interpretazione e commento storico-filologico di Repubblica VIII 545 d-547 a*, Milano, 1998.

Note 2. Nous n'avons pas retrouvé le passage d'où est extraite cette phrase. Ficin doit citer ici de mémoire ou paraphraser une citation sans préciser l'auteur.

Page 396

Note 2. L'interprétation des Muses et des Sirènes comme représentant l'harmonie musicale et cosmologique correspond au passage de la *République* 617 b de Platon. L'idée qu'il existe une musique cosmique que le mouvement des sphères produit bien que l'oreille humaine ne puisse la percevoir nécessite l'utilisation du mythe et l'explicitation philosophique. Ce thème est largement développé par Ficin dans la *Lettre à Peregrino Agli* in *Opera omnia*, I, *Correspondance* livre I, p. 612, « *De diuino furore* » : « Atque, ut arbitror, Musas diuinus ille uir celestes cantus intellegi uult, ideoque Canoras et Camenas an cantu appellatas esse dicunt. Unde Muisis, id est celestibus numinibus, atque cantibus diuini homines conciti, ad eorem imitationem poeticos modos ac numeros meditantur. Itaque in Republica Plato, cum de spherarum celestium uolubilitate tractaret, singulas ait Sirenas, singulis orbibus insidere, significans spherarum motu, ut platonicus quidam inquit, cantum numinibus exhiberi. Nam Siren, Deo canens grece recte exprimitur. Theologi quoque ueteres nouem Musas octo spherarum musicos cantus, et unam maximam, quae ex omnibus conficitur, harmoniam esse uoluerunt. » ; « Et le divin Platon veut, à mon avis, que l'on représente les Muses comme des chants célestes, et c'est à cause de cela, dit-on, que les noms de Canores et Camènes dérivent de chant. De là vient que les hommes divins, soulevés par les Muses, à savoir par les puissances divines et les chants, étudient, pour les imiter, les mesures ainsi que les mètres poétiques. C'est pourquoi, alors qu'il traitait en sa *République* de la rotation des sphères célestes, Platon affirme qu'une Sirène est établie dans chaque orbite, indiquant ainsi, comme le dit un platonicien, que le mouvement des sphères produit un chant à l'adresse des puissances divines. En effet, la signification de Sirène dans la langue grecque, est chantant en l'honneur des dieux. Les antiques théologiens ont également soutenu que les neuf Muses constituent les chants musicaux des huit sphères, et que toutes forment une seule et très grande harmonie. » (Trad. J. Reynaud et S. Galland). Le platonicien dont il s'agit dans cette lettre est probablement Macrobe in *Commentaire du songe de Scipion*, II, 3, 1 et 3, 4. Le recours à l'étymologie donne à Ficin les moyens de confirmer par l'analyse du sens la doctrine de Platon : les Camènes sont dans la religion romaine archaïque, des nymphes des bois et des sources similaires aux nymphes grecques liées au chant. Les Canores désignent l'ensemble des sons mélodieux.

Note 3. Adrastée est considérée comme la déesse de la nécessité. Ficin l'identifie à la providence divine qui gouverne l'harmonie universelle par des décrets inexorables. Cf. Le commentaire du *Phèdre* de Platon in M. Ficino,

Commentaries on Plato, I: Phaedrus and Ion, Edited and translated by M. J. B. Allen, Cambridge, Massachusetts, London, 2008, pp. 136-137 : « quae quidem uniuersa regitur ab Adrastia id est ineuitabili quadam prouidentiae diuinae lege, quae non mundanis solum sed etiam supermundanis leges sancit ordinesque distribuit. » ; « For the universal hamony is governed by Adrastia, that is, by a sort of inescapable law of divine providence. Adrastia decrees laws not only for the mundane [gods] but for the supermundane [gods] too and arranges them in their orders. ».

Page 399

Note 2. Sur le rapport de l'imagination et son rôle vis à vis de l'âme dans la destinée qui sera la sienne après la mort, voir l'article de Robert Klein, « L'imagination comme vêtement de l'âme chez Marsile Ficin et Giordano Bruno », *Revue de métaphysique et de morale*, 61/1, 1956, pp. 19-39.

Page 400

Note 1. Le texte de la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, IV, I et II, paris, 1958, explicite cette imbrication des âmes des sphères et des hommes avec l'âme du monde, expression d'une harmonie divine absolue comparable à l'harmonie musicale : « Una anima mundi duodecim animabus sphaerarum duodecim. Anima duodecim praesunt duodecim duodenariis animarum ; cuiusque scilicet sphaerae anima praeest animabus duodecim in sphaera sua praestantioribus. Duodecim denique duodenarii praesunt innumerabilibus animabus, nam in qualibet sphaera duodecim illae principes animae, alias illius sphaerae ducunt animas. » ; « L'âme une de l'univers est au-dessus des douze âmes des douze sphères. Les âmes des douze sphères au-dessus des douzaines d'âmes, c'est-à-dire que l'âme de chaque sphère est au-dessus des douze âmes les plus nobles de sa sphère. Enfin, les douze douzaines président aux âmes innombrables, car dans toute sphère ces douze premières âmes guident les autres âmes de cette sphère. » (Éd. R. Marcel). Les âmes célestes, comme tout autre âme, suivent la loi du destin qui les met en mouvement et l'enchaînement successif de ces mouvements correspond au développement de ce que la fatalité a prévu : « In hac serie successionis fatalis constitit lex » ; « C'est dans cet enchaînement que consiste la loi du destin » (Éd. R. Marcel). Par conséquent, et en vertu de la continuité qui existe entre les différents degrés d'âme, on peut dire que la destinée de chaque âme est contenue en elle-même sous forme de potentialité.

Note 2. Dans l'*Argumentum X*, on trouve quatre occurrences du terme « prophétesse » qui sert à représenter l'influence que la providence divine exerce sur le destin des âmes. Dans le texte de Platon, le mot employé est *προφήτης* qui signifie l'interprète des dieux et qui est traduit par Émile Chambry par hiérophante. Cette expression permet d'accorder de la manière la plus cohérente possible l'idée d'une nécessité divine à l'œuvre dans l'univers avec la capacité que les âmes possèdent de choisir la vie qu'elles désirent en faisant de la providence divine une sorte de connaissance en puissance qui prévoit et guide les âmes comme le ferait une prophétesse.

Page 402

Note 2. Dans le commentaire du *Sophiste* de Platon, à la différence de ce passage, Ficin dénombre trois sortes de démons, le nombre de démons dépendant du modèle cosmologique sur lequel s'appuie Ficin dans son argumentation : « *Daemonum tres praecipue gradus Platonica secta disponit. Primi quidem igneis solum, id est, coelestibus corporibus inuoluuntur ; secundi igneis quibusdam cum aere quam plurimo temperatis ; tertii corporibus quadruplici elementorum uapore coactis. Siquando nostram animam introspexeris quasi uestitam spiritu, putabis forte daemonem te uidere trinumque daemonem.* » ; « The Platonic sect arranged the demons into three principal degrees. The first demons are wrapped only in fiery - that is, celestial – bodies ; the second are wrapped in fiery bodies tempered as much as possible with air ; the third are wrapped in bodies thickened from the quadruple vapor of the elements. Whenever you look within our soul clothed as it were in spirit, perhaps you will suppose that you see a demon, a triple demon. » M. J. B. Allen, *Icastes : Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist*, Chapter 46, California, 1989, pp. 270-271.

Page 404

Note 1. Cf. *Argumentum IX*, note complémentaire 2 page 375.

TROISIÈME PARTIE
MARSILE FICIN ET LA
TEMPORALITÉ À L'ŒUVRE DANS LA
SINGULARITÉ DU MONDE

Introduction

Nous avons jusqu'à présent envisagé l'œuvre de Marsile Ficin sous la double perspective de l'historiographie et de l'analyse philologique des *Argumenta in Rempublicam Platonis*. Après avoir développé une conception du texte renaissant comme foyer, nous en avons proposé une édition critique accompagnée de sa traduction française afin de mettre en évidence le caractère à la fois spécifique, un et cohérent de la pensée de notre auteur. L'édition des *Argumenta in Rempublicam Platonis* nous a alors donné l'occasion de montrer comment concrètement le texte renaissant est le lieu dans lequel tradition et autorité se mêlent pour produire des outils conceptuels originaux capables de repenser le monde et l'homme en vertu de sa valeur et de son autonomie sans pour autant rompre avec l'héritage culturel et intellectuel précédent. Nous avons donc développé cette caractérisation tant du point de vue de son environnement historique que du point de vue d'une œuvre particulière de Marsile Ficin.

Un certain nombre de conséquences ressortent de cette double étude qui nous permettent d'aborder maintenant la thématique de la temporalité et de la cosmologie ficiniennes avec plus de précision. Le premier point d'importance tient à ce que nous appelons communément le platonisme ou néoplatonisme renaissant. Une attention aux textes, aux démarches, méthodes et aux formations intellectuelles des auteurs renaissants met en évidence la complexité de ce platonisme que l'on ne saurait résumer à un simple retour aux Anciens, à une nostalgie du passé. Certes la composante psychologique est effective en cette période de crise existentielle qu'est le *Quattrocento* et l'illusion d'un passé idéal a pu sembler être une réponse rassurante à certains questionnements. Dans le cas de Ficin, les commémorations de la mort de Platon, la création d'une Académie, le titre de platonicien que notre auteur et ses disciples se sont donnés, attestent de

ce besoin mais ne s'y réduisent pas. Le platonisme renaissant chez Marsile Ficin est nécessairement nourri, porté et travaillé par un aristotélisme scolastique qui l'a formé intellectuellement et qui joue toujours, dans la pensée de notre auteur, le rôle de contrepoids à l'égard de la philosophie de Platon. La philosophie platonicienne est par conséquent le signe d'un retour aux sources mais ce retour n'est jamais totalement conçu dans une opposition stricte à celle d'Aristote et ses commentateurs¹. Nous avons la conviction que, du point de vue de Ficin, l'enjeu réside principalement dans la prédominance et la primauté de l'un des penseurs par rapport à l'autre et que pour lui Platon a su exprimer mieux qu'Aristote des vérités dont la Révélation montrera leur concordance avec le christianisme. Inversement, Aristote est considéré par Marsile Ficin comme un platonicien critique c'est-à-dire un auteur de l'Antiquité grecque qui répond aux mêmes problématiques que celles envisagées par Platon mais celui-ci a su les discuter et apporter des réponses pouvant organiser le savoir en disciplines, ce dont la scolastique s'est emparée pour faire école. Le lien entre Platon et Aristote établi par Ficin remplit donc la fonction plurielle de mise en scène des interlocuteurs et d'animation du débat, d'alternatives et de mise en évidence des points limites auxquels la pensée aristotélicienne aboutit selon les interprétations. Ce rapport complexe et paradoxal que la Renaissance et la pensée de Ficin dessinent fait dire en ce sens à Joseph Moreau qui s'appuie sur une lettre de Marsile Ficin à Francesco Cattani da Diacetto², qu'

« à la suite de Bessarion, Ficin professe une même admiration pour les deux philosophes ; c'est une erreur à ses yeux de les opposer l'un à l'autre ; l'un, en réalité nous introduit à l'autre. Aristote nous instruit dans la connaissance de la nature, Platon nous conduit à la félicité et à

¹ Cf. J. Monfasani, « Marsilio Ficino and the Plato-Aristotle Controversy », in M. J. B. Allen, *Marsilio Ficino : his Theology, his Philosophy, his Legacy*, Leiden-Boston-Köln, 2002, pp. 179-202, qui retrace les différentes étapes du débat entre les philosophies de Platon et d'Aristote jusqu'à Ficin et qui indique que la prudence de notre auteur l'a toujours encouragé à concilier les deux penseurs grecs. Cette conciliation n'a jamais été pour lui un but en soi mais un moyen d'atteindre une vérité unique que le platonisme porte en lui. La préférence de Ficin pour Platon ne faisant aucun doute, ses critiques à l'égard des péripatéticiens s'adressent principalement aux aristotéliciens contemporains de son époque et au commentaire d'Averroès et d'Alexandre d'Aphrodise.

² M. Ficin, Lettre à Francesco Diacetto, in *Opera omnia*, I, *Correspondance*, Bâle, 1561, p. 953.

la connaissance des choses divines ; mais on ne saurait accéder aux sublimités du platonisme sans s'être plié aux disciplines péripatéticiennes. »¹

Marsile Ficin, considérant Platon comme un auteur propédeutique à la pensée d'Aristote, ne rejette jamais catégoriquement la philosophie aristotélicienne mais seulement une certaine interprétation averroïste qui éloigne la pensée thomiste et chrétienne parce que précisément elle refuse la conciliation avec la pensée platonicienne et néoplatonicienne.

La question de la temporalité et de la conception cosmologique dans la pensée de notre auteur se construit suivant cette dialectique qui montre, et il s'agit là de la seconde conséquence de ce que nous avons établi précédemment, que le terme de syncrétisme pour décrire la démarche philosophique de Marsile Ficin est largement insuffisant et inadéquat. L'élaboration conceptuelle des différentes figures du temps qui sont au fondement de la cosmologie ficinienne est le résultat d'une utilisation œcuménique des sources en ce que Ficin réussit à harmoniser des doctrines différentes, voire opposées qu'il considère comme autant de moyens d'affirmer une vérité absolue, à savoir celle de la centralité de l'âme humaine et de la catégorie temporelle, l'immortalité, dans laquelle elle s'inscrit. C'est en orientant toutes ces sources vers cette finalité que Marsile Ficin s'inscrit à la fois dans la tradition et le respect de l'autorité et donne à sa pensée toute son originalité. Conformément à la métaphore courante à la Renaissance de l'abeille qui butine diverses fleurs et fait du miel à partir de cette diversité, Marsile Ficin n'hésite jamais à tracer des liens culturels variés pour attester de l'unité d'une vérité.

Reste une dernière conséquence issue de notre démarche conjointement historiographique et philologique que nous pouvons réinvestir dans notre analyse philosophique : la conviction religieuse de Ficin dans les dogmes de l'Église catholique romaine. Cette conviction détermine la manière selon laquelle la pensée argumentative en général et tout particulier les figures de la temporalité et la représentation cosmologique chez Ficin s'articulent à la croyance et à la foi. L'immortalité des âmes engage nécessairement un

¹ J. Moreau, « De la concordance d'Aristote avec Platon » in *Platon et Aristote à la Renaissance*, Paris, 1976, pp. 45-49.

questionnement sur leur origine et donc sur la création des êtres et du monde dans lequel les âmes évoluent. Dans les conceptions de Ficin, l'articulation de l'éternité à l'immortalité et au temps limité interroge les conceptions cosmologiques qui considèrent que le monde n'est pas créé *ex nihilo* et nient son unicité. La capacité d'harmonisation et d'intégration des idées chez Ficin montre comment la tradition a su s'approprier des représentations païennes qui par un jeu d'enrichissement intellectuel et culturel réussissent à doter le christianisme de conceptualisations nouvelles. Ici la réflexion philosophique est considérée comme étant au service de la foi et vient au secours d'une croyance qui s'épuise en débats stériles et nocifs. Au lieu d'opposer le paganisme à la religion chrétienne, Marsile Ficin trouve donc dans les sources antiques un renouvellement et une confirmation des vérités révélées notamment par la constance anthropologique du fait religieux en l'homme et de la permanence des thématiques les plus anciennes telles que celles de l'Un, du bien ou de la lumière. La question de la temporalité et l'élaboration cosmologique chez Ficin prend donc la forme de thèmes qui circulent et animent sa pensée soit de façon explicite soit implicitement dans les sources qui courent souterrainement dans son argumentation. La thématique de la temporalité est alors envisagée selon une conception spirituelle et théologique dont nous avons aussi montré l'importance dans la ligne interprétative de Marsile Ficin lorsqu'il commente les textes du *corpus* platonicien. L'âme en tant que lien universel, synthèse des différents niveaux d'être et de temporalité, est immortelle c'est-à-dire qu'elle participe autant de l'éternité que du temps terrestre. Cette participation plurielle et dynamique fait de l'homme le point focal où le divin se retrouve, s'affirme et se confirme.

Nous souhaitons donc dans cette ultime partie interroger la conception du temps et la cosmologie de Marsile Ficin afin d'en montrer à la fois la dynamique et le rôle déterminant qu'elles jouent dans la philosophie de notre auteur. Pour cela nous commencerons par une définition de la temporalité et une problématisation de la cosmologie chez Ficin à travers la réception des sources et du réinvestissement qu'il en fait. La définition du temps selon Aristote et les limites de cette définition nous permettront d'évaluer la place que Ficin fait à la temporalité, de déterminer ce qu'il entend mettre sous cette thématique et de saisir l'articulation qu'il instaure entre éternité, immortalité et temps fini. L'éternité est-elle, chez notre auteur, une modalité étrangère

au temps ou a-t-elle partie liée au temps terrestre ? Comment la cosmologie ficinienne réussit-elle à faire jouer la temporalité sur différents niveaux de telle sorte qu'aucune rupture ontologique ne soit possible alors que la démarche philosophique de notre auteur ne se construit pas comme un système ? La distinction que nous introduisons entre le temps de la *République* et le temps dans la *République* au sein des *Argumenta in Rempublicam Platonis* est une occasion de répondre à ces interrogations parce qu'elle permet d'envisager le temps à partir de l'expérience humaine et politique et non à partir de l'infini divine puisque partir de la perfection divine pour envisager le temps humain aurait pour défaut d'extérioriser l'éternité par rapport aux autres figures de la temporalité. Le commentaire que nous proposons des *Argumenta in Rempublicam Platonis* aura donc pour fil conducteur la mise en évidence de l'unité théologique de la conception ficinienne du temps en ce qu'elle résiste à ce qui semble être le plus éloigné de la vie céleste à savoir la vie terrestre non parce que cette dernière en est l'opposé mais plutôt parce qu'en elle se reflète les différentes modalités du temps.

Bien que la pensée de Marsile Ficin soit cohérente et une, nous voudrions argumenter en faveur d'une pensée qui s'organise de façon dynamique et non systématique, puisqu'elle fait, selon deux modalités que sont, pour nous, les paradigmes du rhizome et de la spirale, circuler la temporalité à des niveaux ontologiques différents que les schèmes de la participation, de l'identité et de la différence, du reflet et de l'écho, du même et de l'autre rendent effective. Ce mouvement continu et pluriel des figures de la temporalité dans la cosmologie ficinienne garantit en réalité la vitalité de la conception ficinienne qui, au lieu de se figer dans une doctrine définitive devient une pensée dont la plasticité permet une réelle conciliation de la foi et de la raison, du paganisme et du christianisme dans l'élaboration d'une catégorie que nous choisissons de qualifier de transrationnelle c'est-à-dire une catégorie qui participe de la rationalité mais qui accède aussi au non concevable par des *media* tels que le délire amoureux et poétique, la magie et l'astrologie. Il existe chez Ficin des modes qui permettent d'expliquer l'inexplicable, d'accéder à des vérités indicibles parce que la temporalité joue à des niveaux de réalité qui ne diffèrent pas par nature mais par degrés. Marsile Ficin entend en effet dessiner des continuités dans la compréhension et l'explicitation de l'existence. L'expérience de la temporalité se fait alors

selon des degrés divers dans la transrationalité mais aussi dans la construction biographique et autobiographique qui est omniprésente dans l'entreprise interprétative et philosophique de Marsile Ficin. Le temps biographique contribue effectivement à pérenniser la dynamique de la pensée ficinienne à travers la figure du mythe et de la fiction hagiographique qui sans cela disparaîtrait une fois les conditions de son émergence passées. Le temps du récit est donc en cela une instance supplémentaire où se vérifie la pluralité des figures du temps et leur déploiement dans l'activité intellectuelle de l'homme. Enfin l'expérience de la temporalité sera envisagée à travers la pratique humaine et l'éthique mais aussi dans le parti pris religieux de l'existence humaine dont la finalité est ici aussi de confirmer la destination théologique de l'homme.

CHAPITRE IV

GENÈSE ET GÉNÉALOGIE DE LA NOTION DE TEMPORALITÉ DANS LA COSMOLOGIE FICINIENNE

Introduction

Avant de traiter de la genèse et de la généalogie de la notion de temporalité dans la cosmologie de Marsile Ficin, nous voudrions tout d'abord justifier rapidement l'utilisation préférentielle du terme de temporalité par rapport à celui de temps bien qu'il n'apparaisse pas dans les *Argumenta in Rempublicam Platonis*.

Dans le terme de temporalité que nous choisissons d'employer, nous trouvons trois avantages principaux¹. Le premier avantage tient au fait que le terme de temporalité contient une signification qui se rapporte à l'expérience du temps, à sa dimension ontologique qui fait du temps une qualité des êtres. La temporalité désigne la perspective dans laquelle la réalité doit être envisagée et en dehors de laquelle on ne peut la penser. Elle est ainsi le mode d'être incontournable de ce qui existe et fait du temps la structure interne et externe de toute réalité. Par le terme de temporalité nous affirmons donc le caractère nécessaire du temps, son omniprésence et l'impossibilité d'une extériorité temporelle. Dans la philosophie de Marsile Ficin, cette façon de concevoir la temporalité s'accorde avec l'idée que nous défendons d'une thématique centrale du temps au sein de la théologie ficinienne.

Le deuxième avantage réside dans le caractère sémantique plus large de la notion de temporalité. Elle désigne effectivement la qualité des êtres qui

¹ Nous suivons les définitions que P. Foulquié établit dans le *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, 1962, pp. 718-720.

subissent les effets du temps, le changement, les différentes modalités du temps et de sa perception. Être temporel, c'est à la fois appartenir au temps, être affecté par le flux temporel mais c'est aussi le concevoir, lui donner une permanence intellectuelle par la conscience et la mémoire et envisager des modes du temps qui soient différents du caractère passager, éphémère et périssable du temps physique. La temporalité correspond effectivement à l'idée d'un passage entre le passé, le présent et le futur pourtant elle ne s'y réduit pas car elle ouvre la possibilité de penser le temps sous différents angles celui d'un temps absolu, l'éternité, d'un temps fondamental, l'immortalité, et d'un temps relatif, celui de la finitude temporelle. Ici aussi le terme de temporalité nous semble être plus adéquat pour traiter de la thématique temporelle chez Ficin puisque dans sa cosmologie hiérarchisée, les êtres qui occupent différents niveaux ontologiques sont liés cependant par des degrés progressifs de participation au temps absolu.

Enfin nous trouvons un dernier intérêt à user de la notion de temporalité. Ce point est en réalité une conséquence de l'avantage précédent dans la mesure où le temps absolu, l'éternité, est considéré chez Marsile Ficin comme faisant partie du temps. L'idée de temporalité contient bien plus que les trois moments du temps physique. Elle suppose que l'éternité n'est pas extérieure au temps mais plutôt en est la structure principale à l'intérieur de laquelle se déclinent les différentes figures temporelles de l'immortalité et du temps fini. Ce dernier avantage permet finalement de mieux rendre ce que la pensée de Marsile Ficin a de dynamique. Son accord avec les significations fondamentales relatives à la notion de temps, qui trouvent dans le terme grec d'αἰών une confirmation de l'interdépendance des diverses modalités de la temporalité, fait de l'éternité la dimension principale du temps sans en exclure l'aspect ontologique et dynamique. En effet la signification première du mot éternité désigne autant le temps de vie vécue, la durée de vie individuelle que la totalité et l'infinité du temps dont la spécificité est d'appartenir à la perfection divine. Comme l'a démontré André-Jean Festugière dans les *Études de philosophie grecque*¹ à travers l'analyse du *De caelo*, 1-9 d'Aristote, les deux sens du mot αἰών sont interdépendants en ce qu'ils désignent autant l'âge d'un être individuel que l'âge du monde. Nous reviendrons sur cette analyse du sens d'αἰών chez

¹ A.-J. Festugière, *Études de philosophie grecque*, Paris, 1971, pp. 254-271.

Aristote mais elle confirme dès à présent que l'éternité n'est pas une modalité étrangère au temps mais entretient plutôt une proximité fondamentale avec lui.

1. L'héritage conceptuel

1. 1. La conception aristotélicienne et scolastique

Il s'agit tout d'abord d'établir sous quelle influence Marsile Ficin a élaboré sa conception de la temporalité et de retrouver ce qui fait autorité au moment où il conçoit son modèle cosmologique. Ficin a été formé au Studio auprès de Niccolò Tignosi qui était un scolastique érudit pour qui Aristote était le *philosophorum omnium princeps*. Marsile Ficin, malgré ses goûts platoniciens affirmés très tôt, possédait par sa formation une connaissance précise d'Aristote que la philosophie scolastique et péripatéticienne lui a transmise. Sa compréhension de la philosophie aristotélicienne est donc bien réelle, pourtant elle s'est constituée de façon indirecte et sous le prisme de commentateurs scolastiques. Paul Oskar Kristeller¹ a montré, à cet égard et de façon justifiée que l'opposition entre Aristote et Platon est d'une façon générale une caricature de la philosophie du XV^e siècle florentin qui demeure insuffisante pour rendre fidèlement la pensée de Marsile Ficin. D'une part le platonisme a continué à valoir sous la forme augustinienne durant le Moyen Âge et surtout le XIII^e siècle mais la persévérance de cette philosophie s'est faite par l'adaptation, la transformation et l'effet des influences extérieures telles que l'aristotélisme de la fin du Moyen Âge. D'autre part la référence à l'aristotélisme est effectivement présente dans le contexte de la médecine et de son enseignement universitaire et si Kristeller émet des doutes quant au séjour de Ficin à l'université de médecine de Bologne, le métier de médecin de son père, la constance du paradigme médical dans l'œuvre de notre auteur, les textes du *De vita* qui proposent des régimes alimentaires au studieux par exemple, montrent que là aussi l'aristotélisme scolastique est effectivement présent chez lui. La proximité intellectuelle de Ficin à l'égard de la scolastique est avérée principalement pour la première partie de son œuvre et pour la période d'apprentissage. Pourtant elle perdure par la suite dans la

¹ P. O. Kristeller, « The Scholastic Background of Marsilio Ficino », in *Studies in Renaissance Thought and Letters*, I, Roma, 1984, pp. 35-97 : Kristeller invalide l'opposition Aristote/Platon en montrant que la pensée de Platon a persévéré en s'adaptant aux nouvelles exigences intellectuelles et en transformant ses idées élémentaires.

mesure où le platonisme de Ficin se construit sur la base méthodologique et terminologique de l'aristotélisme de la fin du Moyen Âge¹.

Par ailleurs les nombreuses allusions aux disputes et aux désaccords que nous trouvons un peu partout dans l'œuvre de Ficin attestent de sa prise de conscience qu'il existe un écart entre la doctrine originale d'Aristote pour laquelle il entrevoit la possibilité de revenir, les commentaires de Thomas d'Aquin qu'il adopte et reprend souvent dans la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes* et les dévoiements de la pensée du Stagirite par les interprétations dangereuses d'Averroès et d'Albert le Grand. Il n'en demeure pas moins que Marsile Ficin hérite de la question de la temporalité telle qu'elle a été posée et résolue par ce qui faisait autorité dans la philosophie du Moyen Âge et il a construit très probablement sa conception platonicienne relativement à cette autorité.

Comme l'expose Étienne Gilson dans *La philosophie au Moyen Âge*² la métaphysique domine alors la philosophie médiévale qui considère que dans le monde sensible et changeant les hommes ont la capacité de trouver des signes attestant qu'un ordre intelligible transcendant existe. La philosophie de Platon répond pour une part à ce besoin métaphysique en résolvant l'opposition d'Héraclite et de Parménide par le biais d'une ontologie de la participation des êtres. Les interprétations chrétiennes des dialogues du *Parménide*, du *Sophiste* et du *Timée* ont maintenu longtemps l'efficacité conceptuelle de la philosophie platonicienne durant le Moyen Âge. Pourtant celle-ci s'est vue complétée et finalement supplantée par la réponse qu'Aristote a apportée à la question métaphysique.

Gilson explique qu'Aristote a traité le même problème ontologique que Platon avait posé à propos de l'Un et du multiple, du temporel et de l'éphémère mais en déplaçant radicalement le problème du niveau ontologique à un niveau métaphysique et en fondant une « science de l'être en tant qu'être » qui interroge l'être à propos de la substance et fait de la

¹ *Ibid.* p. 43 sqq. P. O. Kristeller a retrouvé un manuscrit non édité sur Aristote et réalisé par Marsile Ficin et qu'il reproduit de la page 53 à 59. Il s'agit du *codex* Palagi 199 datant du XVI^e siècle qui contient des écrits de Ficin de 1450 à 1475 tels que les *Tractacus physicus*, *Tractacus de deo natura et arte Marsilii*, *Tractacus de anima editus per Marsiliu* et *Quaestiones de luce et alie multe Marsilii*.

² É. Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, Paris, 1922, pp. 80 sqq.

philosophie une science des causes mais qui envisage aussi l'étude des phénomènes naturels sous un angle plus rationnel qui prend progressivement ses distances par rapport à la question du divin. Au cours de la seconde moitié du XIII^e siècle, la philosophie d'Aristote domine en raison de la synthèse que Thomas d'Aquin a opérée entre la philosophie grecque et le christianisme. Cependant celle-ci doit lutter et répondre de l'interprétation averroïste qui entendait restaurer l'ontologie aristotélicienne et séparer la philosophie. Averroès dont les commentaires ont constitué une révolution en ce qu'ils prétendaient corriger les interprétations erronées de l'aristotélisme en les épurant des vérités chrétiennes, faisait autorité car privilégiait les démonstrations rationnelles par rapports aux dogmes de la foi. Bien que Thomas reconnaisse le mérite de cette démarche, il reproche à Averroès de laisser peu de place dans ses commentaires à la théologie et donc de rendre impossible la démonstration que le christianisme est une religion universelle et seule vérité. En distinguant les choses de la raison de celles de la religion, Averroès était revenu à l'idée d'une substantialité de l'être qui, parce que composée et matérielle, est séparée de l'acte pur en lequel se reconnaît le divin et dont l'intellect est l'agent qui meut les âmes dont une partie est passive, réceptive et matérielle¹.

Marsile Ficin hérite donc de la complexité et de l'équivocité d'une philosophie médiévale qui est partisane de l'interprétation thomiste d'Aristote mais qui est traversée par des réactions diverses d'opposition et de discussions. Cette situation que provoquent les commentaires de Thomas d'Aquin a en réalité pour enjeu principal le statut de l'âme et de son immortalité, remis en question par la conception de l'intellect humain et la théorie du temps chez Averroès². Il nous faut à présent restituer le détail des principaux éléments du débat puisque la conception de la temporalité et l'élaboration cosmologique de Ficin sont autant de réponses à l'impasse à laquelle aboutit la philosophie scolastique au *Quattrocento*.

¹ Cf. Averroès, *L'intelligence et la pensée. Sur le De anima*, livre III (429 a 10-435 b 25), Paris, 1998 et plus particulièrement l'introduction d'Alain de Libera pp. 7-45.

² E. Garin, *L'umanesimo italiano*, Roma-Bari, 1993, p. 156 à propos de l'aristotélisme et du problème de l'âme à la Renaissance.

1. 1. 1. La définition du temps chez Aristote et sa réception par la philosophie scolastique

En *Physique* IV, 11, 219 b 30¹ Aristote définit le temps comme « le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur » à la suite d'un questionnement sur l'irréalité du temps qui à la fois est et n'est pas. Si le temps est composé d'instantanés alors ces instantanés participent autant de la présence et de l'absence puisque la nature de l'instantané est d'être insaisissable et qu'aussitôt là il tombe dans le néant duquel il provient lorsqu'on l'anticipe. La question à laquelle Aristote répond donc consiste à savoir ce qu'est le temps, s'il est une réalité et de quel ordre. Le temps est alors conçu comme ce qui est en rapport avec le changement puisque l'instant passe et qu'advient d'autres moments présents. Pourtant bien qu'il y ait du changement dans le temps, il s'agit de distinguer le temps dans lequel les choses sont et le changement qui a lieu dans les choses car le temps est universel et un alors que le changement est multiple et relatif. Comme le remarque Aristote en *Physique* IV, 11, 218 b 21, on ne peut concevoir le changement sans l'idée de temps puisqu'il en est sa condition. Le changement suppose le temps car c'est lui qui caractérise le passage d'un état à un autre comme par exemple la durée d'une vie est la condition de possibilité du vieillissement de l'homme. Être dans le temps, pour Aristote, c'est aussi être dans un mouvement continu mesurable et nombrable parce que le temps est conçu comme un tout et non comme une partie individuelle. Le temps se définit comme mesure du mouvement local qui est le seul véritable mouvement continu dont la forme est cyclique à l'instar du mouvement de la sphère céleste. Le temps est l'enchaînement des « maintenant »² et contient donc tous les événements. Être dans le temps présent, c'est supposer qu'il existe un temps plus grand qui dépasse tout ce que le temps relatif contient et dans lequel le mouvement temporel a un sens,

¹ Nous ne pouvons rentrer dans le détail de la conception aristotélicienne du temps et nous donnons qu'un rapide résumé. Nous renvoyons à l'ouvrage de J. Moreau, *L'espace et le temps chez Aristote*, Padova, 1965, pp. 89-180 qui expose précisément la conception aristotélicienne et à celui de J. Guittou, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, 1971, pp. 49-54. D'autres textes d'Aristote traitent de la nature du temps et de l'éternité parmi lesquels *Physique*, VIII, 9, 265 b 1-8, *De la génération et de la corruption* 336 b 3 et *De caelo* I, 9.

² Cf. A. Tordesillas, *Études sur la Politique d'Aristote*, sous la direction de P. Aubenque, [en collaboration avec P. Rodrigo], Paris, 1993.

une direction selon l'antérieur et le postérieur c'est-à-dire qu'il a un point de départ et un point final. Le temps est donc mesurable, nombrable et puisqu'il suppose que nous en ayons une perception consciente, il est mesuré par l'âme, faculté rationnelle de l'homme. En donnant à l'âme la capacité de nombrer le temps, Aristote, fait du temps une réalité mathématique et un être de raison mais qui relève aussi du sensible et du devenir puisqu'il ne peut être conçu en dehors des choses dans lesquelles il advient et dont les hommes ont conscience. Les choses qui sont dans le temps subissent une certaine passion, c'est-à-dire l'effet du changement comme par exemple le vieillissement et le temps qui n'existent pas en dehors de la perception que l'âme en a car le temps pour exister doit être mesuré.

Pourtant il existe des choses qui sont hors du temps, les choses éternelles, qui ne subissent pas l'effet du changement, tel est le cas des astres qui sont des êtres divins¹. L'éternité² conçue chez Aristote comme une réalité extérieure au temps doit donc être distinguée de l'infinité ou du caractère indéfini du temps. Le temps ne peut être éternel mais il est infini parce que le mouvement temporel continu est illimité et qu'il y a toujours du temps qui commence. Si la définition du temps physique suppose le changement, Aristote cependant n'exclut pas l'existence d'un temps infini puisque tout aussi bien le temps doit être universel et son mouvement circulaire donne l'idée d'une réalité qui ne finit jamais. Pour Aristote le temps n'étant pas la partie d'un tout mais le tout lui-même, il est infini et son mouvement est éternel. Dans *Physique* VIII, Aristote démontre qu'il est absurde de faire commencer le temps a un moment donné puisque l'instant n'est pas un point

¹ Aristote, *Physique*, IV, 12, 221 b 3.

² À propos du sens philosophique du mot αἰών, voir l'étude de A. J. Festugière dans *Études de philosophie grecque*, Paris, 1971, pp. 254-272. Festugière propose une définition de l'éternité à partir du texte du *De caelo*, I, 9, 279 a 22-30 d'Aristote dans lequel il distingue deux sens interdépendants, celui de durée de la vie d'un être d'une part et celui d'âge du monde, de totalité du temps et de l'infinité, c'est-à-dire le divin. : « De fait, c'est par une sorte d'inspiration divine que les Anciens ont prononcé ce mot *âge*. Car on a appelé *âge* de chacun le plein accomplissement qui embrasse tout le temps de chaque vie individuelle, au-delà duquel il n'y a point de vie naturelle. Pour la même raison aussi le plein accomplissement [de la vie] du Ciel entier, c'est-à-dire le plein accomplissement qui embrasse la totalité du temps et jusqu'à l'infinité, est un *âge*, ainsi dénommé de ce qu'il est toujours, un *âge* immortel et divin. C'est de là que dépend pour les autres êtres leur existence et leur vie, pour les uns d'une manière plus exactement perceptible, pour les autres d'une façon à peine visible. ».

déterminé mais un milieu dans lequel s'effectue le mouvement. Il n'y a donc pas d'instant particulier qui caractérise le commencement du temps et sa fin. L'éternité est ce qui existe en puissance dans le temps et que l'on peut admirer dans la permanence, la perfection et la divinité des astres.

Par conséquent, nous pouvons affirmer que la définition qu'Aristote élabore du temps est une définition à la fois physique, ontologique et cosmologique parce qu'elle concerne plutôt les effets du temps que sa nature et échoue à donner un sens spirituel et métaphysique à la temporalité. Déjà Plotin¹ avait remis en question la définition aristotélécienne en montrant que la confusion abusive du changement avec le mouvement, la spatialisation du temporel et le passage du niveau philosophique au niveau mathématique d'explicitation rendaient impossible une conception métaphysique qui permette de lier, de façon cohérente, les différentes figures de la temporalité et les représentations cosmologiques. Ce sont précisément ces insuffisances de la définition aristotélécienne que les chrétiens ont tenté de corriger en infléchissant de façon métaphysique et théologique l'interprétation du lien entre l'éternité, le temps et la question de la création du monde. Les commentateurs médiévaux ont essayé, en effet, d'identifier l'éternité au divin et le temps à la création divine. Les théologiens² ont donc adopté à partir du XIII^e siècle l'aristotélisme pour donner au dogme chrétien un fondement solide et stable car les concepts d'Aristote étaient des outils efficaces et appropriés pour comprendre ce que la Révélation exprimait mais pour que cela soit possible, il a fallu transformer la pensée grecque et sa réception par les penseurs arabes pour qu'elle s'accorde au christianisme. Deux théologiens dominicains ont joué, à cet égard, un rôle décisif dans cette interprétation : Albert le Grand et Thomas d'Aquin. Albert le Grand fut le premier à considérer le gain de la philosophie grecque eu égard à la pauvreté philosophique du christianisme et, bien qu'il fût considéré comme un auteur à part entière, son œuvre réside surtout dans l'interprétation, l'assimilation et les compléments qu'il a apportés à la philosophie d'Aristote. En ce sens, il a préparé l'œuvre de Thomas d'Aquin. Albert le Grand a su, en effet, faire autorité en ce qu'il a œuvré pour faire de la philosophie un garant contre l'incertitude de la croyance et inversement pour faire de la croyance une

¹ Plotin, *Ennéades* III, 7, 2.

² É. Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, Paris, 1922, pp. 503 sqq.

protection contre le scepticisme des raisonnements philosophiques. Thomas d'Aquin, disciple d'Albert le Grand, à la différence de son maître, s'étant concentré sur la connaissance de la nature, s'intéresse principalement aux problèmes religieux bien que dans la première partie de son œuvre il critique et interprète les thèses aristotéliennes¹. Il a cherché aussi à concilier philosophie et religion mais son intention profonde était de mettre la raison au service de la foi à la double condition qu'il n'y ait pas de différence dans les résultats de la raison et de la conviction religieuse et pour cela il choisit de limiter le pouvoir de la raison en posant comme nécessaire un accord de droit dans les conclusions auxquelles elles aboutissent. Si chacune d'entre elles conduisent au vrai alors le vrai doit s'accorder avec le vrai et si cela n'est pas le cas, c'est la conclusion philosophique qui est considérée comme erronée. La vérité de la foi doit s'imposer au croyant et la philosophie comme science de l'être en tant qu'être explique ce qu'est la vérité qui réside dans l'unité et l'existence divine. Thomas d'Aquin affirme que c'est par le moyen de la philosophie d'Aristote qui, en commençant par l'étude des choses sensibles, les choses les plus faciles à connaître, conduit selon une série de causes à un sommet. Or le point de départ le plus aisé et le plus évident à examiner se trouve dans l'analyse du mouvement car tout mouvement a une cause extérieure qui se trouve elle-même en mouvement. Par conséquent, toute chose existant en vertu d'une autre chose qui en est la cause efficiente, mène progressivement à une cause finale, Dieu, qui devient non seulement la cause première mais le premier moteur immobile du mouvement. La représentation que Thomas se fait de la raison du mouvement s'applique à tout ce qui existe. L'ensemble de la création est donc conçu selon un schéma à la fois finaliste et hiérarchisé, dont on retrouvera chez Marsile Ficin l'inspiration, qui permet de considérer que le monde a été créé *ex nihilo*. Cependant puisque l'on ne peut connaître l'essence de ce commencement absolu placé hors du temps à partir des choses créées et que l'on ne peut déterminer par la cause première le caractère temporel ou éternel du monde, il faut recourir à la Révélation et accepter que le monde a commencé à un moment précis. La théologie dans la *Somme contre les Gentils* de Thomas d'Aquin prend donc trois sens : tout d'abord celui qu'Aristote lui donne dans la *Métaphysique*, à savoir la connaissance du divin en tant que théologie rationnelle dans laquelle une partie de l'enquête philosophique s'interroge

¹ Thomas d'Aquin, *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, Rome, 1954.

sur l'existence nécessaire d'une cause première, ensuite celui qui fait référence à la doctrine sacrée et à la Révélation, et enfin la théologie signifie la science que les bienheureux possèdent de l'essence de Dieu, c'est-à-dire l'intuition de la connaissance que Dieu a de lui-même, c'est-à-dire de son immutabilité et de son éternité. Dans la question 10 de la *Somme théologique*, I a, Thomas d'Aquin détermine le sens d'éternité en analysant la définition que Boèce¹ en donne comme étant la détermination du divin en tant que possession d'une durée indéfinie dans laquelle se développe une vie composée de parties n'ayant ni début, ni succession, ni fin. En démontrant le caractère contradictoire de cette définition, Thomas d'Aquin établit que le problème de la définition de l'éternel vient du paradoxe selon lequel on ne peut ni se représenter l'éternité à partir du temps et ni identifier et comparer l'un à l'autre. Cependant le temps s'il est bien, selon la définition aristotélicienne, le nombre du mouvement et la succession des instants et qu'il possède aussi une unité et une singularité celles-ci doivent dépendre d'une unité supérieure et absolue, celle de l'éternité. Comme l'a montré Désiré Nys², Thomas d'Aquin reprend la définition aristotélicienne du temps dans l'*Opusc. De tempore*, C II et dans *Physique*, Lib. II, Lect. 2^a, comme durée successive et continue dont le mouvement est une mutation qui implique deux termes, un point de départ et un point final et dont le mouvement n'est mesurable que par une opération intellectuelle qui fait de la mesure du temps une convention qui revient à quantifier la durée et à la spatialiser par le mouvement. Autrement dit si nous pouvons concevoir le temps c'est parce qu'il correspond aux données de l'expérience, ce qui n'est pas le cas de l'éternité. Et en effet, dans la *Somme théologique*, I a, Question 10, il s'agit pour Thomas d'Aquin de savoir si l'éternité est le propre de Dieu ou si l'on peut qualifier d'éternels d'autres êtres. Thomas démontre que c'est parce que ces êtres participent de l'éternité divine qu'ils sont dits tels et que seul Dieu possède l'éternité comme une conséquence de son immutabilité et de son omniprésence. Si l'éternité est dite « toute à la fois » et que le temps est un tout composé de parties successives alors éternité et temps sont

¹ Boèce, *La consolation de philosophie*, livre V : « Considérons donc ce que c'est que l'éternité : l'idée que nous en concevons, nous conduira à celle de la nature et des connaissances de l'être éternel. L'éternité est la jouissance entière et parfaite d'une vie sans commencement, sans succession et sans fin ».

² D. Nys, « La notion de temps d'après saint Thomas d'Aquin », *Revue néo-scholastique*, n°13, 1897, pp. 28-43 et n°15, pp. 225-246.

distincts. Par conséquent l'enjeu de cette distinction entre le temps et l'éternité tient au fait que si la raison aide à l'explicitation de la foi, elle est cependant limitée et échoue là où la conviction religieuse réussit à nous donner une intuition du vrai. La raison s'appuie sur les données de l'expérience pour déterminer la nature du temps, l'intellection au contraire procède par abstraction et introduit une cohérence nécessaire dans le vide que l'explication rationnelle ne remplit pas. La conviction religieuse fondée en raison permet finalement d'affirmer l'existence d'un terme absolu, parfait, immuable et soustrait au temps comme étant la raison d'être de la réalité temporelle.

A. B. Collins dans *The secular is sacred. Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's Platonic Theology*¹ a mis en parallèle les passages de la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes* avec la *Somme contre les Gentils* de Thomas d'Aquin et a montré comment Ficin l'utilisait pour argumenter en faveur de l'immortalité de l'âme et combattre les conceptions averroïstes à partir du livre V de sa *Théologie*. De son côté, G. Anichini dans *L'umanesimo e il problema della salvezza in Marsilio Ficino*² a, lui aussi, mis en évidence la présence du thomisme dans la *Théologie* de Ficin au Livre I, Chapitre V, pour démontrer que le monde a été créé par Dieu en réutilisant et en paraphrasant le passage de la *Somme contre les Gentils*, II, 21. En indiquant précisément les textes concernant la problématique de la temporalité sous l'angle de l'immortalité et de l'origine du monde qui sont proprement redevables à la pensée de Thomas d'Aquin nous trouvons une confirmation de l'aristotélisme scolastique sous-jacent du platonisme de Ficin et de l'interférence des différentes doctrines mises au service d'une argumentation propre à Ficin.

1. 1. 2. Un aristotélisme scolastique polémique

Thomas d'Aquin considère donc que le temps est singulier et affirme son unicité. Il suit en cela les thèses développées par Averroès³ et reprises par Albert le Grand qui comme la plupart des péripatéticiens médiévaux avaient

¹ A. B. Collins, *The secular is sacred. Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's Platonic Theology*, Appendix The Hague, Netherlands, 1974, pp. 115-215

² G. Anichini, *L'umanesimo e il problema della salvezza in Marsilio Ficino*, Appendice, Milano, 1937, pp. 141-147

³ Thomas d'Aquin, *Sentences*, Lib. I, dist. 19, q. 2, a1, ad^{um}.

repris la conception aristotélicienne de l'unicité du temps et l'affirmation que seul le mouvement circulaire pouvait résoudre le paradoxe d'un temps indéfini mais non éternel¹. Dans son article, « La théorie aristotélicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux. Averroès- Albert le Grand-Thomas d'Aquin »², Auguste Mansion précise que Thomas d'Aquin, après avoir adopté le point de vue d'Averroès sur l'unicité du temps, introduit cependant une distinction par rapport au commentateur arabe. Pour Averroès le temps est identique au mouvement local circulaire parce que c'est sous cet angle que nous le percevons réellement. Il est une propriété que nous sentons et qui est propre à tous les êtres matériels. Les hommes ont donc la capacité de percevoir tous les changements temporels et matériels, y compris leurs mouvements propres et le mouvement de la sphère céleste. Le temps comme changement a donc deux caractéristiques principales selon Averroès : d'une part il est la propriété du monde réel matériel en tant qu'objet de la perception sensible et consciente des hommes et d'autre part tous les changements que contient le temps sont placés dans une égalité par rapport à un premier mobile qui en est leur condition nécessaire. Bien que la conception thomiste soit redevable de celle d'Averroès, elle s'infléchit pourtant dans le sens d'une cosmologie plus audacieuse qui conçoit une certaine relation entre l'unité du temps et celle de l'éternité. De son point de vue, il semble, en effet, contradictoire de réduire l'unicité du temps à sa nature changeante. Il faut donc que le temps dépende d'une réalité immuable et donc réellement une pour posséder une authentique unité. Thomas d'Aquin fait donc intervenir un terme intermédiaire entre le temps et l'éternité pour rendre sa conception cohérente. Dans la *Somme théologique*, I a, Question 10, Thomas introduit le terme d'*aevum* en se demandant quelle différence cette notion a avec le temps. Si certains affirment que l'*aevum* est une figure de la temporalité qui participe autant de l'éternité que du temps physique en ce que l'*aevum* est un moyen terme entre l'éternité qui n'a ni commencement ni fin et le temps matériel qui, au contraire, possède un début et un terme, l'*aevum* ayant alors un point de départ mais aucun point d'arrivée, cette distinction d'après Thomas d'Aquin n'est qu'une distinction accidentelle qui échoue à rendre la différence existante entre temps physique et éternité. En effet les êtres

¹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique* Ia, q. 10 a. 6, c.

² A. Mansion, « La théorie aristotélicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux. Averroès-Albert le Grand-Thomas d'Aquin », *Revue néo-scholastique de philosophie*, n°41, 1934, pp. 279-297.

mesurés par l'*aevum* comme étant intermédiaires entre deux figures de la temporalité seront toujours distincts à la fois du temps et de l'éternité. Il faut donc envisager l'*aevum* comme une réalité qui diffère non par nature mais par le degré de participation des êtres à l'éternité. Certains êtres s'éloignent effectivement de l'immuabilité et sont soumis au changement et plongés dans le temps, d'autres s'en éloignent moins et conserve une immuabilité à laquelle se joint une part effective ou potentielle de changement. Tels sont :

« les corps célestes, dont l'être substantiel est immuable, mais qui concilient cette immuabilité avec le changement local. De même, les anges ont un être immuable et à la fois sont mobiles, du moins du fait de leur nature, et aussi variables dans leurs pensées, leurs affections et les rapports qu'ils entretiennent, à leur manière, avec différents lieux. C'est pourquoi ces étants sont mesurés par l'*aevum*, intermédiaire entre l'éternité et le temps. »

Par cette définition d'une figure intermédiaire que seule une différence de degré distingue du temps et de l'éternité, Thomas d'Aquin réussit à faire dépendre l'unité du temps de celle de l'éternité sans les confondre mais en déplaçant la conception du temps du niveau physique et ontologique à celui métaphysique et théologique de la cosmologie. Cette conception thomiste sera celle adoptée par la scolastique jusqu'à la Renaissance et influencera donc les conceptions néoplatoniciennes de Marsile Ficin qui pensera le monde selon un modèle dans lequel les êtres sont hiérarchisés et liés entre eux par un lien de participation plus ou moins grand au divin, à savoir à l'éternité.

On saisit dès lors l'enjeu développé par Thomas d'Aquin dans la *Controverse sur l'éternité du monde, contre les murmurateurs*. La question de la création du monde et de son éternité y est abordée et cette question constitue l'objet d'une polémique importante au sein même de la scolastique¹. Thomas soutient paradoxalement le dogme de la création *ex nihilo* du monde par Dieu en même temps que le caractère éternel de ce

¹ Le traité du *De aeternitate mundi* est probablement le résultat d'une discussion avec le franciscain Jean Peckham, disciple de Bonaventure. Le contexte est celui d'un débat d'idées et d'oppositions doctrinales qui divisent les théologiens du XIII^e siècle.

monde¹. Rien en effet, de son point de vue, n'empêche d'envisager les deux choses conjointement puisque l'idée de création n'est pas nécessairement synonyme de commencement. L'argumentation thomiste ayant pour finalité de combattre l'idée d'un monde qui aurait commencé dans le temps, s'organise en faveur de la possibilité d'un monde éternel créé. On se souvient de la conception thomiste d'un accord de la foi et de la raison dans lequel la foi ne peut être contredite. C'est sur la base de ce principe que Thomas d'Aquin peut affirmer que le monde a un commencement et que ce dogme ne fait aucun doute puisqu'il s'agit d'une vérité acquise par la foi. C'est plutôt la question de la possibilité de son éternité qui fait problème. Il s'agit donc de réconcilier dans ce traité la foi du croyant et le raisonnement du philosophe en une série de dichotomies qui permet d'éliminer les hypothèses contradictoires. Ainsi l'incompatibilité des concepts relève de la limite des raisonnements et se trouve en contradiction avec l'idée même d'un Dieu pour qui tout est possible et qui par conséquent peut avoir créé un monde éternel à partir de rien. Il ne s'agit pas pour Dieu de faire des choses contradictoires, ce qui aurait pour conséquence de rendre la théologie incohérente mais d'affirmer l'absence de limite à la puissance divine, ce qui est cohérent avec sa nature. À partir du §6 du *De aeternitate mundi*, Thomas d'Aquin met en évidence la nature de la contradiction en affirmant qu'elle provient de l'opposition apparente des deux concepts, la création et l'éternité :

« On montre ainsi que ces deux réalités ne sont pas contradictoires : si, en effet, elles sont contradictoires, ce n'est qu'en raison de l'une de ces deux raisons, ou des deux ensembles : ou bien parce qu'il faut que la cause agente précède dans la durée l'effet, ou bien parce qu'il faut que le non-être le précède dans la durée, en raison du fait que l'on dit créé « créé à partir de rien » ce qui est créé par Dieu. »

Si la cause précède l'effet dans la durée et si créer signifie passer du non-être à l'être alors effectivement affirmer la création d'un monde éternel est une contradiction conceptuelle. Pourtant concevoir la création de cette façon, c'est oublier qu'il existe des causes instantanées qui produisent leur effet en même temps qu'elles. Les exemples que donne Thomas d'Aquin sont ceux

¹ Cf. P. Clavier, *Ex Nihilo*, volume 1. *L'introduction en philosophie du concept de création*, Paris, 2011.

de la génération et de la propagation de la lumière¹. C'est donc l'instantanéité de l'effet par rapport à la cause qui permet d'abolir la durée qui sépare l'un de l'autre et qui dans le cas de la création permet d'affirmer que Dieu a créé le monde à partir de rien de préexistant. De plus il n'est pas nécessaire que le non-être précède l'être comme son commencement et son principe. Puisque le néant est une pure négation alors il n'est rien d'antérieur à l'être et ne peut constituer un précédent à ce qui est créé. Par conséquent la création du monde peut avoir un commencement sans antériorité temporelle et donc être à la fois *ex nihilo* et éternelle. La solution thomiste sera alors de penser ensemble la création et l'éternité en reprenant la distinction d'Avicenne² entre ordre de nature et ordre temporel, entre l'être et l'essence. Si l'existence est propre à Dieu par essence, c'est-à-dire qu'il est à lui-même sa propre cause, il n'en est pas de même des êtres créés qui sont non par eux-mêmes mais par un autre, Dieu, qui en est la cause et qui en garantit la permanence parce qu'il constitue leur essence. De même que la lumière est produite instantanément par sa cause, le soleil, et que les astres sont illuminés par lui sans présupposer un moment où ils auraient été dans l'obscurité, de même la création trouve en Dieu un principe éternel qui la fait exister et la conserve.

Au terme de cet itinéraire qui nous a permis de retracer les principaux éléments de la définition de la temporalité, de ses différentes figures et implications dans la représentation cosmologique du monde tels que la scolastique les a élaborés et transmis aux théologiens du début de la Renaissance, nous voudrions rappeler ce qui nous semble ici décisif dans la réception que Marsile Ficin en a fait dans sa propre conception de la temporalité et du monde. Nous pensons qu'en effet, il y a trois idées principales que Marsile Ficin a réinvesties dans sa philosophie. La première idée tient à l'infléchissement métaphysique de la définition physique du temps qui a permis, à travers les différents commentaires d'Aristote, de sortir de l'identification du changement avec le mouvement et de donner aux

¹ Il est à noter que ce deuxième exemple est d'autant plus intéressant qu'il est, chez Marsile Ficin, le paradigme du rayonnement divin dans les créatures c'est-à-dire ce qui fait que tout être participe à sa mesure à l'éternité divine. Il n'est qu'à lire l'*Argumentum VII* dans les *Argumenta in Rempubicam Platonis* pour voir se déployer une véritable métaphysique de la lumière.

² Avicenne, *Philosophia prima*, VI, 2, Louvain-Leyde, 1980 et P. Clavier, *Ex Nihilo*, volume 1. *L'introduction en philosophie du concept de création*, Paris, 2011, pp. 249-266.

vicissitudes temporelles une véritable dimension qui ne soit pas réduite à la spatialité. En concevant les changements plutôt comme étant qualitatifs que quantitatifs, il a été possible d'envisager le temps en dehors de l'expérience sensible et de lui donner une dimension plus psychologique. Le deuxième point réside ensuite dans le fait qu'en déspatialisant le temps, l'éternité ne lui est plus extérieure mais constitue une modalité de la temporalité qui lui est liée en vertu de différences de degré de participation. Ce qui dans la nature spatiale du temps restait confus, à savoir l'impossibilité réelle de distinguer l'infini, l'indéfini et l'éternel dans la définition aristotélicienne, acquiert par la démarche théologique un véritable statut. La scolastique et principalement la conception de Thomas d'Aquin a permis la conciliation de l'existence temporelle et de l'éternité en faisant de la temporalité la dimension où le divin peut être conçu. Enfin, le lien de compatibilité établi entre un ordre immuable et un ordre changeant, a eu pour conséquence d'organiser l'ensemble de la création d'une façon hiérarchisée, continue et harmonieuse.

1. 2. La tradition néoplatonicienne pour penser le temps et l'univers

Nous avons choisi d'examiner l'héritage conceptuel de Marsile Ficin en commençant par la philosophie scolastique parce qu'il a reçu cette formation intellectuelle et élabore sa conception de la temporalité et son modèle cosmologique à partir de cet héritage. Nous ne suivons donc pas l'ordre chronologique de l'histoire de la pensée médiévale. Le choix de cet ordre inversé, outre qu'il présente l'avantage d'être au plus près des catégories intellectuelles et des problématiques théologiques de la Renaissance, a aussi celui de mettre en évidence la constance d'un platonisme médiéval qui, bien que supplanté par l'aristotélisme, a traversé la scolastique, en a été son interlocuteur et quelque fois a rendu possibles les infléchissements théologiques des commentateurs médiévaux.

Il faut donc, à présent, retracer les principales conceptions platoniciennes et néoplatoniciennes qui ont alimenté la réflexion philosophique de la scolastique telle que Marsile Ficin en hérite au XV^e siècle. Nous avons déjà abordé la question des dialogues de Platon traduits et commentés au Moyen Âge¹ et l'article de Michel Lemoine, « La tradition indirecte du Platon

¹ Cf *supra*, vol I pp. 147 sqq.

latin »¹ qui nous a permis d'affirmer que ce sont principalement le *Timée*, le *Parménide*, le *Phédon* et le *Philèbe* qui étaient au cœur de la pensée médiévale. Nous choisissons délibérément de nous intéresser aux deux premiers dialogues platoniciens qui ont, pensons-nous, joué un rôle décisif dans la thématique de la temporalité et l'élaboration cosmologique chez Ficin. Le *Timée* et le *Parménide* ont par ailleurs nourri le néoplatonisme de Plotin et ont bénéficié des interprétations théologiques de Proclus et de Jamblique. Par la médiation de ces interprétations, un néoplatonisme chrétien s'est développé et a préparé la conciliation que Marsile Ficin a pu faire renaître au *Quattrocento* entre le christianisme et le paganisme.

1. 2. 1. Le rôle des dialogues du *Timée* et du *Parménide* de Platon et leur interprétation par Marsile Ficin.

Il convient de commencer par rappeler ici les éléments fondamentaux qui constituent la connaissance de Platon et de ses dialogues par les penseurs du Moyen Âge qui l'ont transmise ensuite à ceux du XV^e siècle et déterminer plus particulièrement l'état de la question par rapport à Marsile Ficin et à ses propres interprétations. Le platonisme médiéval se caractérise d'abord par la double influence qu'il a subie. Nous savons que la relation à la philosophie d'Aristote n'a pas été de simple opposition mais plutôt une relation d'échanges, de débats et de controverses et donc d'enrichissement. Si la philosophie péripatéticienne a dominé au XIII^e siècle, le platonisme est cependant resté présent et a participé au renforcement de la pensée néoplatonicienne transmise par Plotin, Porphyre, Jamblique et Proclus. Raymond Klibansky a su montrer dans *The Continuity of the Platonic Tradition in the Middle Ages*², que le platonisme a bien été prégnant durant le Moyen Âge et que la réception que les penseurs renaissants en ont eu ne se réduisait pas à un antagonisme tranché et hermétique avec la scolastique. La tradition platonicienne a été continue mais a pris plusieurs formes. Omniprésente dans la pensée médiévale, elle a été maintenue de façon quelquefois implicite par des auteurs scolastiques qui n'avaient pas

¹ M. Lemoine, « La tradition indirecte du Platon latin », in *The Medieval Translator-Traduire au Moyen Âge*, 5, Belgium, 1996, pp. 337-346.

² R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition in the Middle Ages, Outlines of a Corpus Platoniorum Medii Aevi*, London, The Warburg Institute, 1939, réimpression avec nouvelle préface et des suppléments, 1981.

nécessairement conscience de la provenance des doctrines qu'ils utilisaient. James McEvoy affirme en ce sens qu' :

« à l'instar de l'Un plotinien, si l'on ose dire, Platon est à la fois partout présent et partout absent dans l'univers intellectuel qui s'étend de la fin de l'Antiquité jusqu'à la Renaissance. »¹.

Dans le *Plato Latinus*, les textes du *Timée* et du *Parménide* ont eu une place déterminante. Carlos Steel dans son article « Plato Latinus (1939-1989) »² explique que le texte du *Timée* a bénéficié de façon constante de commentaires et d'interprétations entre le IX^e siècle et le début du XIII^e siècle, surtout dans les milieux chartrains et a occupé une place décisive dans le platonisme médiéval et affirme que :

« le platonisme du Moyen Âge, c'est pour une large part, l'histoire du *Timée*. »³

Ce texte, déjà traduit en latin par Cicéron, sera surtout connu des médiévaux par la traduction et le commentaire nettement moyen platonicien de Calcidius mais cette transmission a été faite de façon incomplète puisque le texte traduit s'arrête à *Timée* 45 d. Le dialogue du *Parménide* a été également un texte qui a constitué un foyer conceptuel pour la pensée médiévale. Il fut traduit partiellement par Guillaume de Moerbeke dont on sait que la traduction est composée non du texte original de Platon mais reprend les propositions du commentaire que Proclus en a fait, le texte de Moerbeke s'arrêtant à la première hypothèse⁴. Les premières citations de ce commentaire se trouvent chez Berthold von Moosburg, un dominicain de la première moitié du XIV^e siècle.

¹ J. Mc Evoy, « Présence et absence de Platon au Moyen Âge », in *Images de Platon et lectures de ses œuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, A. Neschke-Hentschke A. (édité par), avec la collaboration d'A. Étienne, Louvain-la-Neuve, Louvain-Paris, 1997, pp. 79-97.

² C. Steel, « Plato Latinus (1939-1989) », in *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIV^e siècle*, Louvain-la-Neuve-Cassino, 1990, pp. 301-316.

³ *Ibid.* p. 304.

⁴ Platon, *Parménide*, 137 c : « Si l'on pose l'Un ».

Dans la mesure où ces deux dialogues étaient connus partiellement, il nous faut justifier de leur importance dans le platonisme médiéval dont Marsile Ficin hérite à la Renaissance. Rappelons que la réception des textes d'Aristote par la scolastique a été traversée par une tension qui a opposé une interprétation ontologique et une interprétation métaphysique des conceptions aristotéliennes. C'est précisément cet enjeu de la métaphysique qui, parce qu'il domine la philosophie médiévale au XIII^e siècle, a maintenu un intérêt constant envers le platonisme puisque ce dernier a apporté une réponse au dilemme qui résultait de l'opposition de la pensée héraclitienne du devenir à celle parméniennienne d'une immobilité permanente et une. La pensée que Platon développe dans le dialogue du *Parménide* propose ainsi de montrer le caractère irréconciliable des deux conceptions, héraclitienne et parméniennienne, la solution que le dialogue du *Sophiste*¹ apportera sera alors de mettre un terme à cet antagonisme en affirmant l'existence d'un monde intelligible absolument soustrait aux changements et à la multiplicité du monde sensible mais dont on trouve dans le devenir les indices d'une participation. Dans le dialogue du *Parménide* de Platon, c'est l'Un qui est mis au premier plan plutôt que l'être, ce qui semble expliquer qu'à partir de la traduction commentée de Guillaume de Moerbeke les médiévaux ne retiennent que la première hypothèse, comme s'ils refusaient le jeu dialectique des huit autres hypothèses et l'impasse à laquelle aboutissait le dialogue de Platon. Tout porte à croire que le dialogue du *Parménide* a eu pour fonction d'affirmer le caractère absolu de l'Un comme principe posé et acquis une fois pour toute. En soutenant qu'une réalité une, parfaite et transcendante, identifiée au bien et soustraite aux vicissitudes du temps est concevable, le platonisme a donné aux penseurs médiévaux la possibilité d'affirmer que cette réalité résidait dans un être substantiel, Dieu², dont la multiplicité procédait. La première hypothèse doit nécessairement être fondée car elle est utile pour accorder une unité et une cohérence aux

¹ Platon, *Sophiste*, 241 d. Platon abandonne la thèse de Parménide selon lequel seul l'être est et le non-être n'est pas, et soutient que le non-être est si l'on considère le néant non comme une pure négation mais comme une altérité. L'être que définit chaque idée suppose donc une multiplicité d'êtres qui sont et ne sont pas en même temps parce qu'ils sont autres.

² Cf. V. Goldschmidt, *La religion de Platon*, Paris, 1949 et l'explication qu'en donne P. Ricoeur dans le cours professé à l'Université de Strasbourg en 1953-1954, « Être, essence et substance chez Platon et Aristote », in *Platon et Aristote*, Paris, 1957, pp. 65-81. ».

choses or cette permanence de l'être doit nécessairement être placée hors du temps pour demeurer toujours identique à elle-même. La question du temps que la troisième hypothèse du *Parménide* permet d'envisager et en laquelle est affirmé que l'un est et n'est pas, en tant que conséquence de la première hypothèse selon laquelle l'un est un, a donc été laissée de côté par les médiévaux mais a été réinvestie par le commentaire que Marsile Ficin a fait du dialogue du *Parménide*¹.

Le texte des *Commentaria in Parmenidem*² est une des œuvres principales de Marsile Ficin en ce qu'il constitue une référence constante pour les autres textes de Ficin. Le commentaire ficinien est cependant un texte polémique puisqu'il est la réponse de Ficin au *De Ente et Uno* de Giovanni Pico della Mirandola. Ficin y trouve l'occasion d'exprimer son désaccord avec Pic et de conforter la position platonicienne qu'il privilégie contre l'idée de réconcilier Platon et Aristote. Le chapitre LXIX des *Commentaria in Parmenidem* illustre la force de cet engagement qui l'oppose à son ancien élève et ami. Ficin écrit en parlant de Pic que :

« Si seulement ce jeune homme admirable avait sérieusement réfléchi aux critiques et aux raisonnements que je viens d'exposer, avant de s'attaquer au maître avec tant d'audace et de proclamer avec tant d'assurance contre l'opinion de tous les platoniciens que le divin Parménide n'était qu'un logicien et que pour Platon comme pour Aristote l'Un et le Bien étaient sur le même plan que l'Être. »

Il s'agit en effet pour Ficin de réaffirmer premièrement la supériorité de Platon sur Aristote. Platon est le plus grand des philosophes car sa philosophie constitue une préfiguration de ce que la foi chrétienne révélera. Il s'agit de mettre ensuite en évidence la continuité temporelle et

¹ Cf. A. Tordesillas, « Enigmatique exaiphnès (*Parménide*, 156 c-e) », Communication au XII Symposium Platonicum : « Plato's *Parmenides* », Paris, 15-18 juillet 2019, [forthcoming].

² Cf. M. Ficin, *Opera omnia*, II, p. 1137, « uel de uno rerum omnium principio, uel de ideis ». Pour une étude plus détaillée du commentaire de Ficin, voir F. Lazzarin, « Note sull'interpretazione ficiniana del *Parmenide* di Platone », *Accademia* V, 2003. F. Lazzarin, « L'*Argumentum in Parmenidem* di Marsilio Ficino », *Accademia* VI, 2004. A. Étienne, « Marsile Ficin, lecteur et interprète du *Parménide* à la Renaissance », in *Images de Platon et lectures de ses œuvres*, Louvain-la-Neuve, Louvain-Paris, 1997, pp. 153-185.

conceptuelle qui unit Platon, les médio platoniciens et les néoplatoniciens. Cette continuité ne décrit pas un éloignement et une mésinterprétation des textes de Platon mais correspond plutôt à une mise en lumière progressive d'une vérité que le platonisme contient en germes. Le rôle du traducteur est affirmé comme indispensable à la diffusion d'un texte mais doit s'accompagner de celui de l'interprète qui en commentant dévoile le sens intime du texte, à savoir sa vérité profonde. Il s'agit également de montrer que le dialogue du *Parménide* possède une unité qui s'appuie sur une vérité unique et une cohérence interne. Classiquement l'organisation du dialogue de Platon est envisagée en deux parties distinctes dont il est difficile de trouver le lien mais Marsile Ficin considère, au contraire, que la partie consacrée à la théorie des idées justifie à travers la question de la participation, non seulement l'examen de l'Un et des neuf hypothèses mais aussi y trouve une véritable application. Enfin Ficin affirme avec force le caractère théologique du dialogue du *Parménide*. C'est en cela que réside toute l'originalité du commentaire de Ficin puisque le *Parménide* est considéré comme étant d'essence divine autant dans sa forme que dans son contenu. Pour notre auteur, le thème de l'Un n'est pas un cas parmi d'autres qui servirait à illustrer et mettre en œuvre un jeu dialectique mais l'Un constitue plutôt un principe cosmologique transcendant et la dialectique qui, au lieu d'être une forme logique vide, devient le moyen le plus approprié pour préparer l'âme à recevoir la vérité divine¹. La dialectique pour Ficin est en somme théologie et son exercice possède une effectivité spirituelle.

Par conséquent, à travers ce texte de Ficin, nous pouvons affirmer que le *Parménide* occupe une place particulière dans l'œuvre de notre auteur. Marsile Ficin reconnaît, à l'instar des platoniciens, que le dialogue platonicien puisqu'il a toujours été considéré comme le plus difficile des dialogues de Platon est également le plus important d'entre eux. Il lui est accordé un rôle primordial au sein du système philosophique platonicien que les nombreuses exégèses néoplatoniciennes du texte confirment. Ficin disposait de la traduction latine du commentaire sur le *Parménide* de Proclus

¹ F. Lazzarin, « L'Argumentum in Parmenidem di Marsilio Ficino », *Accademia*, VI, 2004, p. 11 : F. Lazzarin insiste, en effet, sur la parenté de l'idée, d'origine pythagoricienne et commune à Proclus et à Ficin selon laquelle lire le *Parménide* prépare l'âme et libère l'esprit puisque la dialectique qui y est développée possède une dimension magique, ésotérique et secrète.

traduit par Guillaume de Moerbeke. L'intérêt qu'il porte au *Parménide* a été constant puisque Ficin y revient trois fois en trente ans : en 1463-1464, Cosme de Médicis, son protecteur, lui demande de traduire du grec au latin dix dialogues de Platon. Le *Parménide* occupe alors une place déterminante dans l'ordre des dialogues et se trouve être l'avant-dernier des dix dialogues demandés du fait qu'il traite de l'un, principe de toutes choses et qu'en vertu de cela il prépare l'accès des hommes au Souverain Bien ; en 1484, Ficin rédige un *Argumentum* qui a pour fonction de justifier son parti pris interprétatif. Ce texte prend ensuite place dans l'introduction à la publication des œuvres traduites de Platon ; en 1492-93, la rédaction du commentaire du *Timée* est interrompue afin de répondre à l'ouvrage polémique de Pic de la Mirandole et Ficin rédige ainsi les *Commentaria in Parmenidem*.

Par conséquent cet intérêt, au regard de la transmission partielle et limitée du *Parménide* durant la période du Moyen Âge, a contribué largement à en diffuser une connaissance plus précise et éclairée à travers une interprétation qui, malgré son orientation théologique, a rendu au dialogue platonicien toute sa vitalité en lui assurant une véritable place et un rayonnement certain.

Le texte des *Commentaria in Parmenidem* de Marsile Ficin s'organise selon trois grandes articulations. Tout d'abord, une introduction générale dans laquelle se trouve une lettre-dédicace à Niccolò Valori, une préface et le chapitre premier qui présente le dialogue de Platon, les circonstances, les personnages et le thème débattu. Cette introduction est une reprise de l'*Argumentum* publié en 1484. Ensuite, Ficin procède du chapitre II au chapitre XXXVII au commentaire proprement dit à l'occasion duquel Ficin met en évidence la continuité et la cohérence des deux thèmes principaux que développe le dialogue de Platon, à savoir la théorie des idées et l'exercice dialectique à propos de l'Un. Les idées sont des unités qui tiennent de l'Un leur cohérence parce qu'elles en sont les copies les plus proches. Elles sont à leur tour les modèles du reste de la réalité parce que les êtres en dépit de leur multiplicité désirent l'unité. En eux rayonne encore et toujours la bonté de l'Un même si les êtres multiples en sont éloignés. Finalement si les idées sont de nature divine, Ficin affirme que l'Un est la cause et le principe transcendant de l'être et il est donc au-delà de l'être sans pour autant être un néant. L'Un est une plénitude en laquelle on reconnaît le divin et ne peut

donc pas être un manque ou un défaut. Enfin, le texte de Ficin présente, du chapitre XXXVIII au chapitre XCV, la division du dialogue de Platon en autant d'hypothèses développées et s'y rajoutent les seize chapitres consacrés aux hypothèses négatives. Ficin les résume en consacrant une très large part à la première hypothèse selon laquelle l'Un est un, pour infléchir son interprétation en un sens théologique.

Les thèmes qui y sont développés concernent donc premièrement le déplacement de l'interprétation logique vers une interprétation théologique qui rend possible l'accord de la foi et de la raison. En cela, Marsile Ficin s'appuie sur le commentaire de Proclus qui introduit une dimension théologique en faisant appel à une série de divinités mais pour lutter contre le paganisme, il limite le parti-pris exégétique proclusien qui voyait dans chacune des propriétés étudiées dans les deux premières hypothèses, un dieu ou une divinité. Le second thème du commentaire ficinien se rapporte à l'insistance de notre auteur à voir dans le personnage de Parménide un double de Socrate qui, comme lui, est un guide, un initiateur et finalement un accoucheur d'âme. Tout un thème est effectivement développé concernant la préparation spirituelle que suppose l'étude du *Parménide*. Le dialogue de Platon nous donne accès aux mystères divins et nous transforme spirituellement. Le troisième thème concerne les cinq premières hypothèses qui sont autant d'arguments en faveur de l'idée selon laquelle le monde est un monde hiérarchisé en plusieurs niveaux de réalité dans lequel l'Un est un sommet et l'âme un centre, une copule dans laquelle se rencontre, par le biais de l'immortalité les différentes figures du temps. Enfin un dernier thème constant qui fait de l'unité un paradigme général : l'Un en vertu de sa simplicité assure la permanence de l'être sans y participer. Cette unité est celle de la permanence et de l'atemporalité qui par définition surabonde et d'où procède tous les autres niveaux du réel comme autant de niveaux en différentes structures temporelles : l'éternité de la seconde hypothèse, l'immortalité de la troisième hypothèse¹, le temps fini et limité des quatrième

¹ Platon, *Parménide*, 141 e : La conclusion de la première hypothèse est la participation à l'être c'est-à-dire au temps sous la forme de « est », « a été » et « sera » qui sont les figures grammaticales. L'idée d'être est donc liée implicitement aux déterminations temporelles et aussi spatiales, ce qui permet de passer à la seconde hypothèse qui est le temps comme détermination de l'être.

et cinquième hypothèses. Cette unité a deux propriétés le bien auquel elle s'identifie et le beau qui en est comme une conséquence¹.

Dans l'*Argumentum* qui est une introduction au dialogue du *Parménide*, Ficin, dès les premières lignes, reprend un thème cher aux néoplatoniciens selon lequel l'œuvre de Platon nous donne accès aux germes d'une sagesse divine que les dialogues de la *République*, du *Timée* et donc du *Parménide* développent, à savoir la philosophie morale, la philosophie de la nature et la plus haute théologie. Ces trois domaines doivent être interprétés ensemble et comme les éléments inséparables d'un tout dont la finalité est la métaphysique la plus digne, la théologie.

Le texte du *Timée* est donc rapproché ici de celui du *Parménide* en ce qu'il reprend, sous l'angle du mythe, la question métaphysique de l'Un et du multiple. Et en effet, le mythe du *Timée*, réinvesti par les commentateurs médiévaux, avait permis de replacer l'analyse dialectique du *Parménide* à propos de l'Un et du multiple, de l'être et du non-être dans le cadre cosmologique et de justifier métaphysiquement le lien qui unit le divin éternel au monde créé et temporel. Dans le *Timée*², le temps est l'image mobile de l'éternité et entre eux se trouve exister le même lien de dépendance, celui de la participation, que le lien existant entre l'Un et le multiple³. Le monde éternel, immuable et un a inspiré, comme un modèle, le démiurge qui en créant notre monde a copié l'âme éternelle du monde parfait et a procédé à une série de mélanges entre la substance indivisible et divisible, entre l'identique et l'altérité⁴ et de ce mélange est sortie l'âme du tout qui à son tour fut divisée en un nombre d'âmes égales au nombre des astres et le démiurge les ayant jointes au corps les a plongées dans le temps. Cette création du monde suppose l'existence d'un temps intermédiaire, un

¹ Cf. A. Tordesillas, « Le beau, une nature merveilleuse, une vision soudaine (Banquet 210e2-211d1) », Communication au X^e Symposium Platonicum de Pisa (Italie), sous la direction M. Tulli, sur le *Banquet* de Platon, Pise, 15-20 juillet 2013. Communication publiée dans les Actes du Symposium. *Le beau, une nature merveilleuse, une vision soudaine* (Banquet 210 e 2-211 d 1), in M. Tulli et M. Erler, *Platon in Symposium, Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 2016, pp. 315-321

² Platon, *Timée*, 29 a-b et 34 b sqq.

³ *Ibid.* 37 d.

⁴ Cf. L. Brisson, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Paris, Klincksieck, 1974.

temps cosmique, et la création de l'âme par le démiurge se fait en même temps que celle du temps. L'âme est donc une entité éternelle en ce qu'elle demeure identique à elle-même cependant elle ne l'est pas en soi puisqu'elle perçoit aussi les mouvements du temps dans le corps. La conception platonicienne de l'âme comporte déjà l'idée que Ficin mettra en avant d'une synthèse psychique de la temporalité en l'âme. Sans rentrer dans le détail, nous voudrions également souligner l'analyse dynamique de l'éternité chez Platon. Le *Timée* développe l'idée d'une éternité comme cercle et éternel retour et du temps et de la génération, selon le rapport des mouvements des deux cercles qui les représentent.

Alexandre Étienne a, dans sa thèse¹, procédé à une étude précise du *Commentaire du Timée* par Marsile Ficin dont on retrouve l'argumentation dans un article² dont le titre, « Entre interprétation chrétienne et interprétation néo-platonicienne du *Timée* : Marsile Ficin », indique la rencontre des interprétations chrétienne et néoplatonicienne que Ficin a élaborées dans son commentaire. Alexandre Étienne souligne, en effet, que le *Compendium in Timeaum*³ de Marsile Ficin est l'un des textes dans lesquels on y voit le mieux les différentes possibilités que l'interprétation ficinienne offre dans la mesure où elle est une mise en discussion des différents textes platoniciens parmi lesquels celui du *Parménide* qui, comme nous l'avons expliqué précédemment, est lui-même le fruit d'un débat avec Pico della Mirandola. Il semblerait que Ficin ait procédé très tôt au commentaire du *Timée*, c'est-à-dire avant la parution de la première édition des *Opera omnia*, en 1484, mais bien que son intérêt pour le dialogue pour le *Timée* ait été réel, la rigueur et la précision du commentaire sont inégaux et la dernière partie commentée du dialogue se réduit à un résumé rapide. Pourtant il est à noter que dès le début de son commentaire, Ficin y affirme la complémentarité du *Timée* et du *Parménide* en ce que ces deux dialogues portent sur des choses physiques et des choses métaphysiques selon deux procédés différents, physique et théologique. En effet,

¹ A. Étienne, *Visages d'un interprète. Marsile Ficin et le Timée ; De la découverte à la réception de la « physique » platonicienne*, Lausanne, 1998.

² A. Étienne, « Entre interprétation chrétienne et interprétation néo-platonicienne du *Timée* : Marsile Ficin », in *Le Timée de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception-Platos Timaios. Beiträge zu seiner Rezeptionsgeschichte*, Louvain-Paris, 2000.

³ M. Ficin, *Opera omnia*, II, pp. 1438 sqq.

« il montre que l'un et l'autre dialogues traitent des choses naturelles et des réalités divines, l'un dans une perspective ascendante, l'autre dans une démarche descendante, Platon étant à la fois physicien et théologien. »¹

Ce rapprochement permet à Ficin de trouver une cohérence métaphysique qui donne à la question de l'origine du monde une dimension théologique à laquelle il consacre une analyse des plus détaillées au regard des autres thématiques. Le *Timée* lui donne ainsi l'occasion de montrer comment l'univers dépend d'une cause transcendante et divine à partir de laquelle les êtres naturels sont organisés hiérarchiquement et selon une parité : êtres célestes et élémentaires, simples et composés, rationnels et privés de raison. Parmi ces êtres, l'homme dont la spécificité est d'être doué de raison tout en possédant un corps, maîtrise et domine le monde de la génération. Ficin trouve également dans le dialogue du *Timée* des points d'ancrage qui l'autorisent à rapprocher l'Ancien testament du texte platonicien. L'exemple de la naissance de la femme qui est évoqué au chapitre V et XLVII du *Compendium*² montre comment Ficin dessine des équivalences entre le passage 90 e du *Timée* et celui de la Genèse 2, 21-22 et rend acceptable la description platonicienne de la naissance du monde comme représentation païenne de la création biblique du monde et la possibilité d'accorder l'idée d'une création *ex nihilo* d'un monde qui cependant est éternel.

La conception cosmologique et la définition du temps comme imitation mobile de l'éternité que Platon expose dans le *Timée* ont, par conséquent, été réinvesties par les médiévaux en les rapprochant de l'analyse des hypothèses deux et trois du *Parménide* dans lesquelles on trouve une définition de l'éternité et du temps. Ce rapprochement a rendu possible des synthèses et, par la médiation du néoplatonisme de l'Antiquité tardive, les doctrines platoniciennes ont pu s'accorder avec les dogmes du christianisme. Ficin, en relançant un intérêt pour ces dialogues connus partiellement, a prolongé et

¹ A. Étienne, « Entre interprétation chrétienne et interprétation néo-platonicienne du *Timée* : Masile Ficin », in *Le Timée de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception-Platos Timaios. Beiträge zu seiner Rezeptionsgeschichte*, Louvain-Paris, 2000, pp. 189-190.

² M. Ficin, *Opera omnia*, II, pp. 1439 et 1466.

confirmé cet accord. En tant que platonicien formé à la scolastique, notre auteur intègre également la synthèse effectuée par Thomas d'Aquin et pour laquelle nous avons émis l'idée d'un platonisme sous-jacent ou du moins en discussion avec ses propres conceptions. Marsile Ficin hérite cependant d'une autre synthèse qui a été opérée par Augustin et que la philosophie plotinienne et la compréhension théologique que Proclus et Jamblique ont déterminée.

1. 2. 2. La conception néoplatonicienne du temps et ses implications cosmologiques dans la pensée ficinienne

Avant d'aborder la conception du temps et la question de la création du monde chez Augustin, nous devons, par conséquent, envisager d'autres médiations qui ont permis de passer du paganisme au christianisme. Ces intermédiaires doctrinaux ont, par des élaborations progressives, réussi la conciliation entre platonisme et théologie chrétienne de laquelle Ficin se fait le promoteur eu égard à une philosophie scolastique qui s'est trouvée partagée entre son intention profonde de servir philosophiquement la foi chrétienne et les conséquences subversives et contradictoires d'un certain aristotélisme.

L'origine de cette conciliation se trouve dans la conception philosophique de Plotin dans la mesure où elle a influencé de façon déterminante le néoplatonisme jusqu'à Augustin. Parce que Marsile Ficin porte à Plotin le même intérêt qu'il porte à Platon et qu'il pense que l'on peut les comprendre ensemble¹, cette conciliation a été poursuivie et confirmée par notre auteur. Devant les insuffisances de la métaphysique et de la définition aristotélicienne du temps, Plotin a proposé une harmonisation des deux principes d'Aristote selon lesquels il existe une génération éternellement présente des êtres et l'idée d'une cause première, substance des choses existantes. En d'autres termes, pour répondre à la question parménidienne de savoir comment de l'Un il peut y avoir du multiple, si l'Un ne peut engendrer que de l'unité, Plotin a introduit une distinction entre d'une part ce qui est l'Un et qui se caractérise par la nécessité, et d'autre part

¹ Dans les *Opera omnia*, II, p. 1537, Ficin exhorte ses lecteurs à l'étude des œuvres de Plotin, *ut Platonem ipsum*, et à ses commentateurs, Porphyre, Proclus, Eustache pour comprendre les mystères théologiques qui sont cachés dans les *Ennéades*.

ce qui procède de l'Un et qui appartient au possible. Pour Plotin, de l'Un procède l'être, l'intellect qui est un troisième degré et l'âme. La génération devient alors une procession et se présente sous la forme d'une généalogie dans laquelle les êtres selon les degrés qu'ils occupent par rapport à l'Un conserve un souvenir de leur unité première. Ce modèle hiérarchique qui est une réponse à la problématique du *Parménide* de Platon, se retrouve aussi dans le modèle cosmologique de Marsile Ficin qui conçoit l'ensemble des êtres selon une hiérarchie dont les différences sont de degré et pour laquelle le lien entre les êtres est un lien de participation à une unité et une perfection divine¹.

La conception ontologique de Plotin a évidemment une conséquence sur celle de la temporalité². Reprochant à Aristote d'avoir spatialisé le temps en le mathématisant³ et d'avoir ainsi rendu impossible une véritable conception psychologique de la temporalité dans laquelle l'âme peut être le centre, Plotin reprend le lien que le *Timée* de Platon avait établi entre le temps et l'éternité, à savoir le rapport de participation de l'image à son modèle. Au lieu d'envisager le temps selon ses effets, à savoir le mouvement ou le changement, Plotin propose de considérer la question de la temporalité sous l'angle d'un principe interne. Le temps est alors envisagé à partir de ce dont il procède, à savoir l'éternité, c'est-à-dire de façon interne et selon une méthode génétique. Bien qu'il n'y ait pas d'identité de l'Un avec l'éternel⁴, ce dernier participe de la perfection de l'Un bien qu'il lui soit inférieur tout en étant au-dessus du temps. L'Un étant une durée nulle parce que dénué de toute détermination et l'existence matérielle étant une durée négative, l'éternité et le temps constituent des degrés intermédiaires entre ces deux extrémités de la procession plotinienne des êtres. L'éternité devient alors une caractéristique de ce qui est intelligible en ce qu'elle fait rayonner, selon une identité parfaite, la nature intelligible⁵ que l'âme intuitionne et donc goûte

¹ Cf. M. Ficin, *La théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, livre III.

² A. Trotta, « Interpretazione e critica di Plotino della concezione del tempo dei suoi predecessori », *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, volume 84, no. 2/3, avril-septembre 1992), pp. 340-368. Dans cet article, Trotta montre comment Plotin critique l'identification du temps et du devenir en mettant en évidence la structure ontologique du temps qui conditionne le devenir et est une médiation entre l'âme et le monde.

³ Plotin, *Ennéades*, III, 7, 8.

⁴ *Ibid.*, III, 7, 2.

⁵ *Ibid.* III, 7 3.

d'une certaine façon puisque les hommes ont une idée de ce qui est éternel sans l'expérimenter pour autant. Cette situation de l'éternité dans la procession des êtres fait que ce qui est éternel, chez Plotin, désigne cette perfection dans laquelle l'accomplissement n'est jamais total, toujours en équilibre et comme perpétuellement, et non définitivement, réalisé. Cette « perfection imparfaite » de l'éternité plotinienne permet donc d'établir un lien de continuité avec le temps de telle sorte que ce qui dans l'éternité est instable constitue le signe de l'existence du temps¹. Elle explique d'autre part l'inquiétude qui travaille l'âme, partagée qu'elle est entre le désir de la permanence, de l'uniformité et de l'identité, et la présence du changement, de la multiplicité et de la différence propres à toute activité intellectuelle.

Nous pouvons, par conséquent, soutenir que la conception plotinienne du temps et du monde a eu des conséquences déterminantes sur celle de notre auteur qui a commenté les *Ennéades* de Plotin². Henry Dominique Saffrey dans *Le néoplatonisme après Plotin*³, précise que Plotin n'était pas un auteur très connu avant le commentaire de Ficin, c'est-à-dire avant 1492, et Eugenio Garin dans *Rinascite e Rivoluzioni*⁴ retrace la renaissance de l'intérêt pour Plotin au *Quattrocento* à partir du moment où les Grecs arrivent à Florence pour le concile entre les deux églises, en précisant que cet intérêt a eu pour motivation des préoccupations plutôt théologiques que culturelles. Ce retour de Plotin grâce à Marsile Ficin se fait aussi sur fond de polémique à propos de l'opposition entre Aristote et Platon et par rapport à la question de l'intellect unique soutenue dans l'interprétation averroïste du *De anima* d'Aristote. Plotin sert donc le platonisme mais permet aussi un retour plus fidèle à la philosophie d'Aristote et permet à Ficin d'être, par la médiation des conceptions thomistes, un « aristotélicien qui aime Platon ». Ce contexte permet donc à Ficin d'intégrer Plotin à la tradition néoplatonicienne et notre auteur n'hésite pas, comme à l'accoutumée, à le traduire en s'aidant des traductions et commentaires de Michel Psellos et Jamblique. Dans le *De vita coelitus comparanda*, Marsile Ficin reprend par ailleurs l'*Argumentum* de la quatrième *Ennéade* pour donner à l'âme le rôle et la place de copule et

¹ *Ibid.* 7, 11.

² M. Ficin, *Opera omnia*, II, pp. 1537-1800.

³ H.-D. Saffrey, *Le néoplatonisme après Plotin*, Paris, 2000, pp. 277-295.

⁴ E. Garin, *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Bari, 1975, pp. 89-130.

d'intermédiaire dans la hiérarchie des êtres et comme l'a montré Riccardo Saccenti¹, Ficin dans son commentaire des *Ennéades* a déplacé l'interprétation de l'*Ennéade* V, 1 vers la question de l'âme et le processus graduel qui rend l'âme consciente de son origine divine et de sa nature discursive. L'âme qui vit dans une existence parfaite tend vers Dieu car sa nature est d'être immortelle. Ficin peut effectuer ce glissement car Plotin considère que seule l'âme est capable de conceptualiser et en cela, elle est une des trois hypostases qui déterminent l'existence d'une structure ordonnée de l'univers. Ficin trouve dans le commentaire qu'il fait de Plotin les éléments lui permettant d'affirmer que dans une partie de l'homme il y a comme un reflet de la structure cosmologique du monde et qui font que l'être s'identifie à l'intellect. Si le monde appartient à la génération et à la corruption, l'intellect au contraire se place hors du temps. Cependant l'éternité de l'esprit divin n'est ni simple, ni un car en lui doit être distingué ce qui relève de l'*intellegere* et ce qui est *intellegi*. L'intellect parce qu'il est à la fois un et multiple, contient toutes les formes. Il n'y a donc pas entre l'Un, l'intellect et l'âme de procession véritable mais, pour Ficin, la procession plotinienne correspond aux différents niveaux des êtres qui entretiennent plutôt entre eux des liens d'existence sous la modalité de la participation et il ne faut pas comprendre la notion de procession dans le sens d'une procession temporelle mais plutôt dans celui d'une dérivation².

Trois éléments importants de la doctrine plotinienne ont donc été transmis à Marsile Ficin qui considérait Plotin comme un platonicien à part entière. La première idée tient à la représentation hiérarchisée et continue des êtres que fonde le mécanisme de procession chez Plotin mais que Ficin transforme. Si Ficin ne retient pas cette notion de procession et lui préfère, en tant que chrétien, celle de création « à l'image de », il n'en demeure pas moins qu'il conserve l'organisation généalogique des êtres. La seconde idée réside dans la continuité qui est maintenue par le biais de la participation entre les choses existantes. Ici l'éternité et le temps constituent, comme chez Ficin, les éléments liant les différents degrés d'existence. Enfin nous

¹ R. Saccenti, *Il trattato sulle tre ipostasi di Plotino nella traduzione e nel commento per note di Marsilio Ficino*, XX ciclo di dottorato in discipline filosofiche, Università di Pisa, Facoltà di lettere e filosofia, 2004-2005.

² J. L. Chrétien « Plotin en mouvement », *Archives de philosophie*, 64/2, 2001, p. 243-258

retrouvons le rôle central attribué à l'âme comme intermédiaire dans lequel se rencontrent les divers niveaux de la généalogie plotinienne et qui, chez Marsile Ficin, fera de l'âme la copule du monde.

Cependant, bien que Plotin soit un platonicien aux yeux de Ficin, il n'en est pas moins un païen et c'est la réception de la philosophie plotinienne par Jamblique qui permettra à notre auteur d'accorder le paganisme de Plotin avec une conception théologique proche du christianisme que les commentaires de Proclus confirmeront.

Jusqu'à présent nous avons fait en sorte de mettre en évidence les différents héritages et l'influence que ces derniers exercent entre eux. Cette influence réciproque a alimenté, sous l'effet de discussions et d'enrichissements successifs, la conception ficinienne du temps et sa représentation cosmologique et travaille en permanence les interprétations que Ficin fait des platoniciens. Dans cette avant-dernière étape de la genèse et de la généalogie de la notion de temporalité et de monde chez Marsile Ficin, il faut montrer que cet héritage n'aurait pas eu d'efficace chez notre auteur si les sources auxquelles il se réfère n'avaient pas trouvé dans l'élaboration néoplatonicienne de Jamblique la forme d'expression la plus adéquate pour réconcilier paganisme et chrétienté. En d'autres termes, notre conviction est que Ficin réussit à tenir ensemble des influences diverses, variées, voire contradictoire parce qu'il les comprend à travers le prisme des commentaires de Jamblique qui sont autant le résultat des commentaires d'Aristote, des pythagoriciens, de Platon et Plotin.

Le texte du *De Mysteriis*¹ est, à cet égard, très significatif puisque c'est Marsile Ficin qui lui a rendu sa place et son importance après une longue période d'oubli. C'est au moment même où Platon et Plotin redeviennent d'actualité que le texte de Jamblique est à nouveau connu et sorti de l'ombre.

¹ Jamblique, *Réponse à Porphyre (De mysteriis)*, texte établi et annoté par H.-D. Saffrey et A.-Ph. Segonds avec la collaboration d'A. Lecerf, Paris, 1913, introduction pp. IX- CXLII et pour le travail de traduction que Ficin a fait de ce texte en collaboration avec son secrétaire Fabiani et Giovanni Pico della Mirandola, voir *Cahiers Accademia* 10, *Marsile Ficin sur Jamblique-Éditions des notes au De Mysteriis dans le ms. Vallicellianus F 20*, par H.-D. Saffrey avec la collaboration de M. Stefani, Lucca, Giugno 2018. On y trouve en effet une comparaison des différents manuscrits annotés par Ficin lui-même et ses collaborateurs.

Bien que le manuscrit¹ de Jamblique ait été apporté par les Grecs en 1439, c'est seulement lors de la parution d'une édition d'œuvres néoplatoniciennes en 1497 que le *De Mysteriis* reprend de l'importance grâce à la traduction ficinienne. Cette traduction fut offerte au second fils de Laurent de Médicis, Jean, qui venait d'être nommé cardinal. Marsile Ficin y présente une doctrine qu'il qualifie de *mysterium* et qui se réfère à la doctrine platonicienne. Il change alors le titre de l'ouvrage de Jamblique et de *Réponse de Maître Anébon à Porphyre*, le texte devient le *De Mysteriis*. Comme nous l'avons déjà expliqué à l'occasion de notre présentation des *Argumenta in Rempublicam Platonis*, l'expression *platonica mysteria* signifie la doctrine platonicienne qui selon l'usage du terme *mysteria* chez Ficin concerne les choses divines et transcendantes, Dieu, les anges, les démons, les âmes, la providence, le destin, la divination, la magie, les miracles, les sacrifices et les prières². Cet infléchissement que traduit le changement de titre ainsi que le destinataire religieux de la traduction ficinienne nous invite donc à confirmer l'idée selon laquelle Ficin a considéré l'œuvre de Jamblique comme l'expression de la philosophie de Platon en tant qu'elle a su mettre en évidence l'importance des choses sacrées, de la liturgie et du formalisme religieux. La prospérité intellectuelle de Jamblique³, à l'origine de l'École d'Athènes et d'Alexandrie, atteste ainsi de son importance et de son autorité. Le travail d'édition du texte de Jamblique et l'ample introduction d'Henri-Dominique Saffrey et d'Alain-Philippe Segonds qui précède l'édition, nous permet de soutenir que le réinvestissement du texte de Jamblique par Marsile Ficin est motivé par la nécessité de compléter la pensée néoplatonicienne et de donner au platonisme florentin une orientation plus théologique.

Le texte de Jamblique est initialement intitulé *Réponse à Porphyre*, parce que Porphyre avait écrit une lettre fictive prétendument adressée au prêtre égyptien Anébon pour dénoncer l'erreur dans laquelle Jamblique s'était égaré en interprétant Plotin. Porphyre et Jamblique se réclamant tous deux de la même tradition plotinienne, ils divergeaient cependant sur les moyens

¹ Pour l'histoire du manuscrit, voir H.-D. Saffrey, « Florence, 1492 : The Reappearance of Plotinus », *Renaissance Quarterly*, volume 49, n°3, 1996, pp. 488-508.

² Jamblique, *Réponse à Porphyre (De Mysteriis)*, texte établi et annoté par H.-D. Saffrey et A.-Ph. Segonds avec la collaboration d'A. Lecerf, Paris, 1913, introduction pp. XVIII.

³ Proclus, *Commentaire du Timée*, III, 5-6 : Jamblique est considéré comme « celui que, peu s'en faut, je le nomme vainqueur sur tous en toutes choses ».

d'accéder au divin. Jamblique, au lieu de privilégier l'effort contemplatif et unique de l'âme, proposait d'y parvenir au moyen de la religion traditionnelle et de ses pratiques. L'intention initiale du texte du *De Mysteriis* est donc de répondre aux difficultés soulevées par Porphyre en proposant une philosophie platonicienne qui soit une école de vertus concernant tous les domaines de l'existence, du politique au hiératique et dont le but est l'accès au bonheur pour lequel la vie intuitive est préférable à celle de la rationalité. Par cette intention nous saisissons alors la tonalité qui caractérise la pensée de Jamblique et qui intéresse notre auteur en vertu de la place qui y est allouée à la théurgie et qui fait de cette pensée le lieu de conjonction de la philosophie et de l'efficace religieuse parce que, si toutes deux partagent un langage commun, l'une prend le relai de l'autre et ainsi se complètent. Daniela Patrizia Taormina affirme, à cet effet, après avoir explicité le rationalisme spécifique de Jamblique que :

« Les rapports problématiques entre théurgie et philosophie sont articulés à deux niveaux. Au premier, les deux enquêtes sont complémentaires et utilisent un langage unifié. Au second niveau, en revanche, il y a opposition dans le sens que la théurgie semble combler les espaces que la philosophie laisse libre. De cette façon, Jamblique [...] résout son deuxième problème : la possibilité d'une connaissance du principe, c'est-à-dire du divin, qui, par aporie constitutionnelle, possède un statut ontologique au-delà de la raison. »¹

Et en effet, chez Jamblique² la hiérarchie des êtres qui reprend pour une part la procession plotinienne, contient non seulement plus de degrés mais place un niveau de plus au-dessus de l'Un plotinien qui est le niveau de l'ineffable. D'une part Jamblique considère que le principe absolu de l'Un est incompatible avec l'idée que celui-ci est la cause de tous les êtres qui en procèdent et affirme donc, contre Plotin, l'existence d'un principe absolument transcendant et pur de toute détermination ontologique. L'ineffable est donc ce principe premier, indicible, unique dont dépend l'Un

¹ D. P. Taormina, *Jamblique critique de Plotin et de Porphyre. Quatre études*, Paris, 1999, p. 158.

² La conception de Jamblique s'appuie principalement sur les textes du *De Mysteriis* et les textes de Simplicius et de Damascius qui témoignent des parties perdues de la doctrine de Jamblique.

qui devient alors l'intermédiaire entre le divin et l'intelligible. D'autre part l'organisation générale de la généalogie des êtres intelligibles étant déplacée et repensée, les acteurs de la théurgie, tels que les archanges, les anges, les démons, les héros et les âmes divines, y sont intégrés. Cette réorganisation de la hiérarchie des êtres trouvera un écho favorable dans la cosmologie de Marsile Ficin qui place Dieu au sommet de l'échelle et introduit les anges comme intermédiaires entre le divin et l'âme. Le modèle hiérarchique de Jamblique obéit donc à deux types de continuités, à la fois verticale et horizontale¹. Elle a, par cette double dimension, fourni à Ficin les moyens de concevoir sa généalogie de façon dynamique. Chez Jamblique, les catégories du limité et de l'illimité départagent d'une part l'un, l'identique et le repos et d'autre part la multiplicité, le mouvement, l'indétermination et l'altérité de telle sorte que si la cosmologie est hiérarchisée, elle conserve cependant une unité par le jeu de la participation qui s'instaure à tous les niveaux, entre ce qui relève du modèle et ce qui en est l'image.

Cet agencement a des conséquences sur la conception des figures de la temporalité chez Jamblique² qui déplacent le niveau ontologique où se situent l'éternité et le temps. Jamblique traite de la question dans les commentaires, perdus mais dont on retrouve des traces chez Simplicius et Proclus, du *Timée* et des *Catégories* et reprend les problématiques classiques de la nature du temps, des rapports entre temps et éternité en posant la question unique de savoir si le temps est absolu ou relatif, continu ou discret. En partant de la définition d'Aristote, selon Simplicius, le temps serait déterminé par Jamblique comme il l'est chez Archytas. En effet, Simplicius écrit :

« Le divin Jamblique dans le premier *Commentaire aux Catégories* dit qu'Archytas définit le temps comme 'un certain nombre du mouvement, ou aussi, de manière générale, l'intervalle de la nature du Tout'. »³

¹ Cf. Damascius, *Traité des premiers principes*, II, 12, 1-4, qui attribue cette conception à Jamblique.

² Simplicius, *Corollarium = In physica de tempore*, édition H. Diels, Berlin, 1882, pp. 773-800.

³ Simplicius, *Corollarium* 786. 11-13.

En plaçant la nature du temps au niveau de l'ontologie, Jamblique fait de la temporalité une dimension qui se joue à tous les degrés de la hiérarchie des êtres. L'éternité est le propre de l'Un et des intelligibles, le temps principiel celui des intellectifs, à l'âme correspond un temps psychique et au monde sensible un temps physique. Par conséquent les différentes figures de la temporalité parcourent et circulent dans les différents degrés d'être et selon les deux continuités, verticales et horizontales de la cosmologie de Jamblique. Elles constituent, par le jeu des catégories aristotéliennes de la puissance et de l'acte, un dynamisme qui unifie l'ensemble de la réalité. Cette conception dynamique de la hiérarchie des êtres que le mouvement du temps maintient toujours actif constitue, pensons-nous, un modèle pour Marsile Ficin qui y voit aussi la solution d'un platonisme réconcilié avec les thèses chrétiennes de la création du monde, de l'éternité divine et de la vicissitude du temps terrestre. Le temps ne se réduit plus à une simple image de l'éternité mais devient ce qui soutient l'ordre et la cohérence du tout dont le principe irradie toute existence et lui donne une unité parce que la temporalité se conjugue en autant de degrés qui s'enchaînent et qui ne laissent aucune place pour une quelconque discontinuité.

La dimension dynamique de la temporalité¹ et de l'organisation cosmologique est confirmée par la filiation de Proclus dans laquelle Marsile Ficin s'inscrit aussi. Cette filiation a une raison principale qui tient au fait que l'adhésion de Ficin à l'exégèse proclusienne lui apporte la dimension théologique dont il a besoin dans son interprétation du platonisme. Michael J. B. Allen² a démontré l'intérêt profond de Ficin pour la pensée de Proclus. Bien que Marsile Ficin estime que Proclus soit un platonicien non-chrétien, il voit en lui un continuateur du platonisme qui a su, par imitation, s'appropriier la théologie platonicienne de Denys l'Aréopagite qu'il considère comme le plus grand des platoniciens et le plus éminent de tous

¹ Pour la question de la temporalité chez Proclus, je renvoie à l'article d'É. Joly, « Le temps n'est pas un produit de l'âme : Proclus contre Plotin » *Laval théologique et philosophique*, 59/2, 2003, pp. 225-234 qui traite de l'opposition des conceptions plotinienne et proclusienne du temps qui pour la première est une production de l'âme et pour la seconde une hypostase supérieure à l'âme et à l'article de J. Garay, « Dialéctica y tiempo en Proclo – Dialectics and Time in Proclus », *Hypnos*, 31/2, 2013, pp. 172-184.

² M. J. B. Allen, « Marsilio Ficino », in *Interpreting Proclus from Antiquity to the Renaissance*, edited by S. Gersh, Cambridge, 2014, pp. 353-379.

les saints chrétiens¹. Notre auteur ignorait qu'il y avait eu une confusion historique avec plusieurs Denys et que l'on considérait faussement que Denys l'Aréopagite avait été le disciple de Paul de Tarse mais le fait est qu'il voyait en lui la confirmation d'un platonisme chrétien émergeant après la mort du Christ. Si la pensée de Proclus s'appuyait sur celle de Denys l'Aréopagite, alors Ficin était autorisé à voir dans les commentaires proclusiens la synthèse théologique du platonisme et de la chrétienté. La principale dette de Ficin à l'égard de Proclus se trouve très certainement dans l'interprétation qu'il fait du *Parménide*. Dans l'*Argumentum* de l'*In Parmenidem*, Marsile Ficin écrit les lignes suivantes :

« Dans le *Parménide*, il (Platon) a inclus la théologie universelle. Ceci (comme le dit Proclus) pourrait sembler incroyable à d'autres personnes mais est le plus assuré pour la famille des platoniciens. »²

La filiation de Proclus par rapport à la pensée platonicienne se fonde en réalité sur l'idée ficinienne que c'est le pythagorisme qui en est le fil conducteur et, si Jamblique a écrit une *Vie de Pythagore*, Ficin tient Proclus comme l'accomplissement final de la doctrine pythagoricienne qui en introduisant un nombre considérable d'intermédiaires a su résoudre de façon théologique le dilemme de la participation de l'Un et du multiple. Le terme employé très souvent par Proclus dans sa *Théologie platonicienne* est celui d'hénade qui désigne autant les dieux que les principes de chaque ordre des dieux aussi bien que le premier dieu situé au-delà des hénades divines³. Par conséquent le déploiement des nombreuses divinités dans la hiérarchie des êtres, inspiré de l'organisation cosmologique de Jamblique, atteste du rattachement de la thématique du monde à la dimension théologique bien que les dieux dont parle Proclus soient païens. Marsile Ficin sera débiteur de cette insertion du théologique dans le cosmologique mais réduira sa hiérarchie à cinq êtres, Dieu, l'ange, l'âme, la qualité et la matière. Comme

¹ Cf. C. Vasoli, « L'Un-Bien dans le commentaire de Ficin à la *Mystica theologia* du Pseudo-Denys », in *Marsile Ficin : les platonismes à la Renaissance*, Paris, 2001, pp. 181-193 et P. Podolak, « *Unitas apex animae* : il commento ficiniano allo ps. Dionigi Areopagita : fra Aristotelismo, Platonismo e Mistica Medioevale », *Accademia* II, 2009, pp. 27-60.

² M. Ficin, *Opera omnia*, II, pp. 1137 sqq.

³ Pour le détail des différentes hénades dans la *Théologie platonicienne* de Proclus, voir l'introduction pp. XI-XVII de l'édition établie par H. D. Saffrey et L. G. Westerink.

le soutient M. J. B. Allen, et contre l'avis de Paul Oskar Kristeller, Ficin hérite très certainement de la conception de Proclus qui lui a permis d'organiser, de façon continue, sa pentade et de démontrer qu'elle était déjà sous-entendue chez Platon¹, ce que le plus important des dialogues, le *Parménide*, a justifié en faisant de l'âme la troisième des cinq hypostases universelles qui devient, chez Marsile Ficin, la copule des êtres dans sa généalogie.

1. 2. 3. L'héritage augustinien et l'orientation théologique de la conception du temps et du monde chez Marsile Ficin.

Bien que les conceptions de Plotin, de Jamblique et de Proclus aient eu le mérite de spiritualiser et finalement d'infléchir théologiquement le rapport du temps avec la représentation cosmologique, la question de la création du monde et celle de l'éternité restent une difficulté du point de vue chrétien. L'idée de création n'appartient pas, en effet, à la représentation que les Grecs se font de l'origine du monde qu'ils conçoivent selon un cycle éternel et du point de vue chrétien, l'éternité n'appartenait en propre qu'à Dieu et non au monde.

C'est Augustin qui, en sortant la réflexion du temps de celle de la cosmologie et en refusant le mouvement circulaire des sphères comme mesure des astres selon l'idée initiale d'Aristote, redistribue la thématique autour d'un nouveau centre, celui que constitue l'âme. Le temps devient donc la condition et la nature de l'âme. Augustin transpose alors une conception du temps qui, si pour les aristotéliens était physique et métaphysique et, pour les néoplatoniciens, ontologique et ensuite théologique, devient sous son analyse psychologique. La réflexion du temps, chez Augustin, n'évacue pas cependant définitivement le thème de l'origine du monde mais au contraire permet de lier les deux thématiques en les problématisant. Augustin envisage donc sa conception de la temporalité autour des questions suivantes : si Dieu est éternel, que le monde est temporel et qu'il a été créé par Dieu, que faisait ce dernier avant la création, pourquoi l'a-t-il créé et à quel moment ? La conception du temps chez Augustin, outre le fait qu'elle a le mérite de recentrer la temporalité sur l'âme humaine, met donc en exergue les questions théologiques et métaphysiques

¹ Cf. J. F. Mattéi, *L'étranger et le simulacre*, Paris, 1983.

que les rapports du temps et de l'éternité engagent et lient le niveau psychologique à celui de la théologie.

Nous ne pouvons ici que retracer les principaux éléments de cette conception augustinienne du temps pour laquelle nous renvoyons à l'analyse de Jean Guitton¹. La question principale qu'Augustin se pose consiste donc à se demander comment le temporel se rapporte à l'éternel. Le temps, chez Augustin, n'est pas conçu comme un concept mais il est proprement la dimension de l'existence par rapport à laquelle nous avons une connaissance intuitive mais imparfaite de sa nature. Il nous faut par conséquent trouver un moyen de saisir l'essence du temps d'une manière indirecte c'est-à-dire en le mesurant et en trouvant ce qui dans le temps est mesurable, à savoir une extension. Si nous prenons le parti, comme Aristote, de mesurer le temps avec le mouvement, alors la question se pose de savoir comment nous ferions si tout mouvement cessait ou si le mouvement de tel corps variait en vitesse selon les moments ? Augustin, en posant ce problème, montre la différence qu'il y a entre le mouvement d'un corps et le temps que prend ce mouvement pour s'effectuer². Le temps n'est donc pas mesuré par le mouvement mais c'est le temps qui mesure le mouvement. Dans cette perspective, le temps se mesure par lui-même et parce qu'un temps bref peut mesurer un temps long et réciproquement, le temps est à la fois extension et tension. En faisant du temps une dimension qualitativement et quantitativement différente de l'espace, Augustin est en mesure d'attribuer le temps à la nature de l'âme³ et d'en faire la dimension dans laquelle l'homme est conçu comme un être spirituel. Pour éviter la contradiction qu'introduit les différents moments du temps, passé, présent et avenir, Augustin prend le parti de se concentrer sur la conscience du temps et montre que pour chacun de ces moments, c'est la conscience du présent qui nous donne une cohérence et une unité temporelle. L'exemple connu⁴ de la musique et du chant illustre cette détermination du présent comme attention tournée vers ce qui advient, le morceau à chanter, ce qui se passe, dès que le morceau est en train d'être chanté et enfin le lien qu'il y a entre ce qui a déjà été chanté et qui est passé, à ce qui s'effectue au

¹ J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1971, pp. 223-389.

² Augustin, *Confessions*, XI, 30-31.

³ *Ibid.*, XI, 33.

⁴ *Ibid.*, XI, 38.

moment du chant. L'anticipation, l'attention et la mémoire sont donc les trois attitudes générales de la conscience dont la nature est fondamentalement temporelle¹. Cette expérience psychologique du temps n'est cependant pas étrangère à la spiritualité de l'homme mais celle-ci complète en réalité celle-là puisque le temps terrestre est pour l'homme le temps durant lequel il travaille à son salut. C'est parce que l'homme a l'intuition intime qu'en lui existe une dimension permanente de la temporalité dont le temps présent est le signe, qu'il tend vers une forme divine et désire Dieu. Dans le temps et par le temps les hommes essaient de se soustraire au temps terrestre et aspire à une forme temporelle qu'est l'éternité. On voit par là que le temps et l'éternité trouvent en l'âme et en la dimension psychologique qu'Augustin privilégie, le moyen d'accorder les figures du temps et de l'éternité sans cependant les confondre.

Paul Oskar Kristeller² a su retracer l'importance d'Augustin et la connaissance que les hommes du *Quattrocento* avait de ce Père de l'Église. Outre le fait qu'il était le plus qualifié des auteurs pour défendre le platonisme, il était considéré comme ayant réussi la synthèse entre la philosophie néoplatonicienne et la métaphysique chrétienne³ de telle sorte que sa pensée fut, aux XIII^e et XIV^e siècles, une alternative à l'enseignement scolastique. Kristeller affirme, à cet égard, qu'il constitue pour les médiévaux et les premiers renaissants, une véritable autorité de suite après la Bible. Pétrarque, par exemple, dans un dialogue intitulé *Secretum* discute avec Augustin du thème du retour à la nature et de l'admiration de l'homme à l'égard de celle-ci et considère Augustin comme un guide et un sage chrétien qui l'aide dans ses doutes et ses faiblesses en le réconciliant avec soi-même et son âme. Si dans sa démarche Pétrarque rejette la scolastique et

¹ Cf. J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1971, pp. 232 : « Saint Augustin par le progrès de sa réflexion a dû attribuer au temps des qualités opposées. Son étendue est une *extensio*, une *distensio* qui enveloppe en elle une *attentio*, une *intensio*. Le temps par-là se trouve intimement lié à l'*actio*, dont il est comme la forme spirituelle ».

² P. O. Kristeller, « Augustine and the Early Renaissance », in *Studies in Renaissance Thought and Letters I*, Roma, 1984, pp. 355-372.

³ Cf. M J B Allen, *Marsilio Ficino : his Theology, his Philosophy, his Legacy*, Leiden-Boston-Köln, 2002, p. 99, qui confirme le rôle d'Augustin dans la christianisation de Platon et E. Garin, « San Agostino e Marsilio Ficino », *Bolletino storico agostiano*, XVI, 1940, pp. 41-47.

redécouvre la littérature classique de l'Antiquité, il ne s'oppose cependant pas au christianisme mais souhaite plutôt une réconciliation qu'Augustin pouvait rendre possible, entre la religion chrétienne et la culture antique. Par l'exemple de Pétrarque, nous saisissons la nature du rôle que les renaissants vont attribuer à Augustin qui, antérieur à la scolastique et pourtant reconnu comme une véritable autorité, permet d'affirmer la supériorité de Platon sur Aristote. Marsile Ficin dans une lettre à l'Archevêque Giovanni Niccolini¹ cite, en effet, Augustin parmi les sources platoniciennes latines et dans la préface de la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*², rapproche Augustin de Platon. Augustin lui sert donc de références permettant d'élaborer une représentation du platonisme qui soit en conformité avec la vérité chrétienne³. De nombreux passages des textes proprement théologiques de Marsile Ficin utilisent, en effet, la doctrine augustinienne concernant notamment l'omniprésence de l'âme dans le corps, la fonction de la sensation dans la perception, le divin comme déterminant l'esprit humain ou le désir de l'âme d'accéder à Dieu⁴.

En abordant le thème de la connaissance intérieure de soi par la seule médiation divine et en développant l'idée d'une faiblesse humaine qui trouve en Dieu sa force⁵, Ficin semble s'inspirer des écrits d'Augustin⁶. Parce que l'amour est conçu comme principe d'action et que l'amour de Dieu donne aux êtres leur réalité, l'homme obtient de sa relation privilégiée avec le divin,

¹ M. Ficin, *Opera omnia*, I, *Correspondance* livre I, p. 855.

² M. Ficin, *Opera omnia*, I, p. 78.

³ Nous nous opposons catégoriquement à l'analyse et à la thèse que soutient E. Rudolph dans « La crise du platonisme dans la philosophie de la Renaissance. Une nouvelle interprétation du *Timée* et de la *République* », in *Penser entre les lignes. Philologie et philosophie au Quattrocento*, Lille, 2001, pp. 183-184, qui voit dans le platonisme de Ficin des positions « non orthodoxes, hérétiques, sinon révolutionnaires, et que, sous couvert de reprendre l'apologétique chrétienne de Platon, il se livrait à une critique de la religion et du platonisme, ... » parce qu'E. Rudolph se trompe sur le sens que Ficin donne à la dialectique et ne saisit pas qu'il s'agit pour Ficin non d'une technique ou d'un art mais de la théologie elle-même.

⁴ M. Ficin, *Opera omnia*, I, *Dialogus inter Deum et animam theologus et Oratio ad Deum theologica*, pp. 609 et 665.

⁵ M. Ficin, *Opera omnia*, I, p. 659.

⁶ Pour une mise en relation des écrits de Ficin et surtout de la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes* avec ceux d'Augustin, voir A. Tarabochia Canavero, « S. Agostino nella teologia platonica di Marsilio Ficino », *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 70/4, (octobre-décembre 1978), pp. 626-646.

par le moyen de l'âme, une dignité qui prend un sens nouveau avec l'apport doctrinal d'Augustin bien que le thème de la valeur de l'homme soit un thème classique et ancien¹. L'homme est considéré comme l'image de Dieu, la démonstration de son immortalité garantissant la dimension divine de l'homme. Il est alors intéressant de voir comment Marsile Ficin, dans le commentaire qu'il fait du dialogue de Platon *Protagoras*, interprète et réinvestit à la lumière de l'augustinisme, l'adage selon lequel l'homme est la mesure de toutes choses en s'appuyant sur une définition de l'humanité que le mythe de Prométhée lui permet d'élaborer. Ce mythe est interprété par deux fois chez Ficin : dans le *Commentarium in Protagoram*² et dans la *Théologie platonicienne de l'immoralité des âmes*³. Par le moyen de cette référence, Marsile Ficin expose les critères qui permettent de spécifier l'idée d'humanité et de sociabilité, les sentiments religieux et l'existence de lois. Le mythe de Prométhée remplit, pour notre auteur, une fonction anthropologique de laquelle il déduit que la vertu civique n'est pas acquise mais naturelle chez l'homme puisque l'auteur de la société et des lois est effectivement Dieu selon l'affirmation même de Platon dans les *Lois*⁴ que Ficin reprend dans l'*Argumentum I* du *Commentarium in Rempubicam*. La vertu civique est un don divin qui nous aide à vivre avec les autres hommes en paix et dans la solidarité. Comme nous en l'avons déjà traité plus haut⁵, dans une lettre à Tommaso Minerbetti⁶, Ficin traite de la cruauté. Il parle de l'humanité non pas comme le groupe que les hommes constituent quand ils sont ensemble, mais comme l'état des hommes lorsqu'ils sont doux, fraternels et charitables. Cette unité n'est, cependant, possible qu'à la condition que les hommes ressentent des sentiments religieux et sont capables de suivre le désir pour le divin que leur âme ressent. Le mythe de Prométhée interprété à la lumière du platonisme augustinien donne à Ficin l'occasion de formuler une anthropologie chrétienne ou, mieux encore, de transformer cette anthropologie en un humanisme dans lequel le peuple de Dieu transcende chaque société particulière.

¹ Cf. le thème protagoréen de l'homme-mesure.

² M. Ficin, *Opera omnia*, I, 1491, pp. 79-81.

³ M. Ficin, *Théologie platonicienne de l'immoralité des âmes*, livre XIV, chapitre VIII- X, Paris, 1958.

⁴ Platon, *Lois*, livre IV, 716 d.

⁵ Cf. *supra*, vol. II p. 452.

⁶ M. Ficin, *Opera omnia*, I, *Correspondance* livre I, « *De humanitate* », p. 635.

Cette conception de l'humanité se confirme dans l'utilisation que Marsile Ficin fait de l'adage de Protagoras selon lequel l'homme est la mesure de toutes choses. Étonnamment dans le *Commentarium in Protagoram*, on ne trouve aucune mention de cet adage, aucune utilisation positive et aucune critique négative, seulement un silence. Néanmoins, le *Commentarium in Thaetetum*¹ en développe une interprétation puisque Ficin montre, en utilisant les arguments platoniciens, que l'homme ne peut pas être la mesure de toutes choses car sa connaissance étant fondée sur sa perception sensorielle est nécessairement subjective, relative et équivoque. Une fois de plus, Marsile Ficin tente de prendre une certaine distance avec la doctrine épicurienne qui est au fond d'une partie de la pensée scolastique. Il ne refuse cependant pas la place centrale de l'homme que Protagoras attribue à l'être humain à la condition que sa connaissance soit fondée sur l'âme rationnelle, c'est-à-dire la seule faculté qui soit semblable à Dieu. Si l'homme est un grand miracle, comme l'affirme Asclepius, c'est parce que son âme est une copule dans laquelle l'homme peut revendiquer son origine, sa nature divine, sa ressemblance avec Dieu et son aspiration profonde vers le divin. Si l'homme n'est pas la mesure de toutes choses du point de vue terrestre, il peut l'être de toutes choses du point de vue céleste. Enfin, pour Marsile Ficin, dire que l'homme est la mesure spirituelle de toutes choses est comme un écho, ou plutôt un reflet de la déclaration que nous trouvons dans les *Lois*, IV, 716 d, selon laquelle Dieu est une mesure absolue. Comme Ficin l'affirme dans son commentaire des *Lois* de Platon, l'homme pourrait être la mesure de toutes choses en vivant à travers Dieu, car Dieu est le fondateur de toutes les lois. En ce sens, la référence à l'adage de Protagoras est utilisée comme une confirmation de la ressemblance humaine avec Dieu, mais aussi de la possibilité pour les hommes de devenir divins. En conséquence, il convient de remarquer que Ficin ne rejette pas strictement les vues de Protagoras même s'il critique les valeurs du sophiste. Il ne déprécie jamais vraiment Protagoras² et utilise ses mots dans la continuité de l'analyse de Platon parce

¹ M. Ficin, *Opera omnia*, I, pp. 1274-1276.

² Nous avons la conviction que la connaissance de Platon chez Ficin ne se réduit pas à la traduction des dialogues et à une adaptation chrétienne du platonisme. Marsile Ficin envisage toujours les œuvres de Platon dans leur ensemble, prend en compte l'artifice littéraire dans sa forme mais aussi le bien-fondé philosophique du dialogue platonicien. Il a, en outre, conscience de la duplicité intentionnelle de Platon et du fait que par la voix des différents personnages, c'est Platon qui s'exprime toujours.

qu'il éclaire le texte platonicien par le moyen des présupposés que l'augustinisme met à sa disposition.

Enfin, la cohérence ultime que Ficin obtient du platonisme d'Augustin, de sa conception du temps et de la relation cosmologique entre la vie terrestre et la vie céleste, réside non dans le réinvestissement d'éléments propres à Augustin mais dans la façon que Ficin a de saisir à travers eux la matière fondamentale à même d'élaborer un humanisme chrétien renaissant.

CHAPITRE V

LA TEMPORALITÉ ET L'UNICITÉ DU MONDE DANS LES *ARGUMENTA IN REMPUBLICAM PLATONIS* DE MARSILE FICIN

Introduction

La genèse et la généalogie de la temporalité et de la cosmologie ficiniennes nous ont permis d'établir non seulement la source mais aussi la raison d'être des éléments doctrinaux qui, chez Marsile Ficin, composent sa conception du temps et sa représentation cosmologique.

Si l'argumentation de Thomas d'Aquin est utilisée par Ficin dans sa *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes* comme un moyen de s'opposer aux positions averroïste et épicurienne en faveur de la matérialité des âmes humaines, nous avons pu affirmer que la formation scolastique dont Ficin a bénéficié, en dépit de ses goûts, pour le platonisme n'est pas contradictoire avec ses prétentions philosophiques platoniciennes mais au contraire lui donne un argumentation solide pour affirmer le caractère métaphysique des thématiques ontologiques, temporelles et cosmologiques. L'interprétation thomiste de la définition physique du temps dans un sens métaphysique est consolidée, du point de vue de Ficin qui ne considère pas Platon et Aristote comme antagonistes mais plutôt comme des platoniciens qui débattent entre eux à des niveaux de conceptualisation différents par le réinvestissement exégétique des dialogues du *Timée* et du *Parménide*.

En prenant le parti de revenir aux textes originaux de Platon concernant la dialectique de l'un et du multiple, l'exposé cosmologique, bien qu'il fasse le détour par le récit d'un mythe, permet de poser de façon plus concrète et

au niveau de la problématique humaine du temps et de l'éternité, la question de la création du monde.

Une fois réinvesties ces conceptions qui font de l'âme du monde, des âmes multiples et de l'âme humaine, le lien qui donne de la cohérence entre des niveaux ontologiques différents, Ficin se tourne vers l'élaboration plotinienne de l'ontologie pour y trouver un modèle hiérarchique dans lequel les êtres, selon une procession, se suivent sans se confondre dans des rapports de participation progressifs.

En introduisant une hypostase de plus dans la généalogie plotinienne, Jamblique infléchit le modèle païen de Plotin en un sens plus théologique puisque en posant l'ineffable avant l'Un, Jamblique garantit au caractère absolument parfait du divin l'absence de toute contamination avec le multiple, le temporel et le terrestre. Cependant au lieu de concevoir l'ineffable comme une réalité étrangère au reste des êtres, Jamblique élabore un modèle de participation à deux niveaux. Cette participation double existe déjà chez Platon puisque les choses participent aux idées et les idées participent aussi entre elles, cependant chez Jamblique la participation, si elle est à la fois horizontale et verticale en réaction au modèle plotinien, est aussi dynamique et prend la forme d'une spirale. Ficin trouve dans cette représentation une véritable inspiration pour l'élaboration de sa propre généalogie qui d'ontologique devient métaphysique et théologique. Le divin et l'éternité y sont conçus comme irradiant tous les êtres à des degrés différents mais les êtres créés aussi n'existent, au sein de cette spirale dynamique, qu'en vertu d'une participation réciproque dans laquelle les êtres se renvoient mutuellement leur existence comme autant de reflets du divin.

Proclus en introduisant de nombreuses hénades comme autant de dieux dans la suite continue des êtres, constitue pour Ficin une filiation de plus, bien qu'elle relève encore du paganisme, dans son parti pris théologique de faire des différentes figures de la temporalité et des divers niveaux ontologiques autant de façons de conjuguer le divin.

Enfin, l'apport d'Augustin constitue une référence d'autorité admise et évidente pour les penseurs médiévaux et renaissants que Ficin d'ailleurs cite moins que les autres références tant elle va de soi. Cet héritage est pourtant effectivement présent, bien que souvent implicite, parce que le contexte

augustinien des analyses et interprétations ficiniennes garantit à au platonisme un fond théologique certain sur lequel Marsile Ficin fonde ses partis pris¹. La réflexion augustinienne apporte ainsi les éléments doctrinaux nécessaires à une conception cosmologique et temporelle qui repose sur une analyse psychologique du temps dans laquelle la présence du divin se fait sentir, désirer et posséder. C'est très certainement en s'appuyant sur l'idée d'une temporalité psychologique dont la conscience du présent correspond à la saisie de l'éternité que Marsile Ficin pense le rôle central, la fonction conjonctive et la valeur divine de l'âme dans sa représentation cosmologique. Ficin considère que l'idée augustinienne selon laquelle l'éternité en l'homme constitue, dans la sphère même de la vie temporelle et des choix que les hommes y font, une possibilité de développer une vie morale et spirituelle qui suppose par l'intimité dans laquelle elle se développe, une conversion et une purification que seule, du point de vue ficinien, accomplit une démarche théologique. Cette dimension créatrice de l'éternité ne se donne pas comme telle et nécessite donc un cheminement philosophique que la dialectique platonicienne, parce qu'elle équivaut pour Ficin à la théologie, rend possible.

Il faut donc examiner et circonscrire la conception théologique que Marsile Ficin se fait des figures de la temporalité et de l'organisation cosmologique des êtres dans sa philosophie, en considérant celle-ci comme une pensée autonome, cohérente dont l'originalité tient à son caractère non systématique mais tient à celui d'une pensée dynamique qui procède par « rhizomes et spirales ». Le commentaire des *Argumenta in Rempublicam Platonis* permet alors de mettre en évidence la conception dynamique que Marsile Ficin se fait de la temporalité et les arguments en faveur de l'unicité du monde que les êtres animés du désir de Dieu composent. Notre parti pris interprétatif, s'il reconnaît la valeur indiscutable des analyses que Paul Oskar Kristeller propose dans *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*² et auquel il doit beaucoup, consiste à montrer, contre le présupposé que Kristeller expose

¹ Cf. A. Levi, « Ficino, Augustine and the Pagans », in *Marsilio Ficino : his Theology, his Philosophy, his Legacy*, edited by M. J. B. Allen and V. Rees with M. Davies, Leiden-Boston-Köln, 2002, pp. 99-113, qui montre comment Ficin christianise Platon en usant des conceptions platoniciennes d'Augustin et en y trouvant des confirmations des paroles de Moïse dans la Bible à propos de la liberté humaine en l'âme.

² Cf. P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, 1953.

dans la première partie de son ouvrage¹ en se fondant principalement sur l'analyse de la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, que la pensée de Ficin n'est pas systématique mais dynamique, ne propose pas un modèle spatialisé de la hiérarchie des êtres mais un modèle fondé sur les différentes figures de la temporalité, ne repose pas enfin sur une ontologie mais sur une théologie dont le concept central n'est pas l'existence mais la vie contemplative.

1. Une cosmologie dépendante de la hiérarchie dynamique des êtres

1. 1. Circulation et fonctionnement des occurrences temporelles et cosmologiques dans les *Argumenta in Rempublicam Platonis*

Les *Argumenta in Rempublicam Platonis* constituent un modèle paradigmatique de la forme et du contenu de la pensée de Marsile Ficin à l'occasion de laquelle sont développées toutes les stratégies possibles dont notre auteur fait usage habituellement pour manifester ce qui dans la pensée de Platon a une utilité religieuse. Ficin considère la philosophie de Platon comme l'unique et véritable philosophie, à savoir une pensée dans laquelle la démarche dialectique se confond avec l'activité du théologien. Chez notre auteur, la dialectique platonicienne ne se réduit pas à une simple méthode mais, si elle a une utilité et qu'elle suppose pour une part une certaine habileté, elle est cependant un moyen efficace pour élucider ce qui rend la vie humaine digne et bonne puisqu'elle permet d'examiner la vérité en vue de distinguer ce qui appartient à la sagesse et ce qui en est le contraire et qui fait la misère des hommes. Dans le chapitre XXIII du *Commentarium in Philebum*², Ficin précise à ce titre que la pratique de la dialectique n'est pas

¹ Cf. *Ibid.* pp. 22 sqq.

² M. Ficin, *Opera omnia*, II, pp. 1228-1229 : « Quare aut principium omnium ad omnia comparat, aut omnia ad principium, aut singula in se ipsis considerat, aut inuicem refert singula. Quicquid istorum agat, unit semper ac diuidit et unum multa que considerat. Si Deum ad omnia comparat, unum profert et multa, nam unius Dei uim per multa considerat propagatam. Si ad Deum omnia, multorum perfectionem in finem unum conterminantem. Si res in se ipsis, totum quoddam unum cernit ex pluribus constitutum. Quicquid enim post principium est, quia a primo uno degenerat, abit in multitudinem, et quo discedit longius eo minus unitatem retinet dum maiorem suscipit multitudinem. » ; « So dialectic either compares the principle of all things to all things to the principle, or it considers single things individually, or refers them to each other. Whichever of these it does, it is always uniting and dividing and considering the one and the many. If it compares God to all things, it is bringing in the one and the many, for it's considering the

aisée et qu'elle requiert une certaine prudence. Habilité et habitude doivent rendre possible la recherche du véritable bien et permettre d'évaluer correctement les arguments concernant autant les choses corporelles que les choses incorporelles. Le dialecticien est celui qui est capable de diviser et de multiplier l'Un et le multiple et de s'acheminer par le raisonnement vers le principe unique qu'est Dieu. Chez notre auteur, le théologien est à proprement parler le philosophe platonicien, c'est-à-dire le dialecticien¹, puisque, à l'instar de Dieu, il divise et mélange l'Un et le multiple, le temporel et l'éternel, le terrestre et le céleste. Dans le livre II du *Commentarium in Philebum*, Ficin explique effectivement que la dialectique comme art de la division et du mélange a le même pouvoir que le feu qui sépare et fond les choses entre elles. La dialectique est, en ce sens, intimement liée à l'existence des choses et se confond avec la théologie car elle est un don de Dieu fait aux hommes.²

L'œuvre principale de Marsile Ficin, la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, exprime effectivement cette idée selon laquelle le platonisme est une théologie. L'expression « théologie platonicienne » est, à cet égard, explicite sur l'identification que Marsile Ficin opère entre christianisme et platonisme. En reprenant l'expression de « théologie platonicienne » du titre même de l'œuvre de Proclus, Ficin confirme que la philosophie platonicienne, selon le principe général du *primum in aliquo genere*, est la meilleure philosophie c'est-à-dire celle la plus à même de préparer et de préserver l'homme de l'incrédulité. Une lettre adressée à Pic

power of the one God propagated through many things. If it compares all things to God, it's considering the perfection of the many as bordering on one end. If it compares things in themselves, it's looking at some whole constituted from many parts. For whatever is subsequent to the principle, because it is degenerating from the first one, falls away into multiplicity ; and the further it descends the less unity it retains while sustaining greater multiplicity. » (Texte latin établi et traduction par M. J. B. Allen, pp. 218-213).

¹ Cf. l'article de S. Mayer qui a le mérite de donner une analyse précise et rigoureuse des différents sens et utilisations du terme dialectique chez Ficin : « Ficin et la dialectique socratique », in *Figures de la dialectique. Histoire et perspectives contemporaines*, édité par J-M. Counet, Louvain-Paris, Peeters, 2010, pp. 71-88.

² M. Ficin, *Opera omnia*, II, p. 1260 : « Plato dicit artem diuidendi a Deo datam, id est, totam dialecticam. » ; « Plato says the art of dividing and resolving was given by Go. » (Texte latin établi et traduction par M. J. B. Allen, pp. 432-433).

de la Mirandole¹ atteste de cette identification² et de l'utilité de la philosophie platonicienne en insistant sur la capacité du platonisme à combattre l'irréligion et à encourager la foi chrétienne. Il n'en demeure pas moins que l'examen des commentaires ficiniens des dialogues de Platon atteste non seulement cette conviction mais il met aussi en œuvre une efficace que la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes* ne parvient pas toujours, en raison de son caractère systématique et théorique, à manifester. C'est pour cette raison que nous avons, sur ce point, la certitude que l'argument de Paul Oskar Kristeller, selon lequel l'être est le concept central autour duquel s'organise la pensée de Ficin en un système, tient, dans une certaine mesure, au parti pris de Kristeller d'examiner principalement cette pensée à travers les développements argumentatifs et théoriques de la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*. Pour Kristeller, le système philosophique de Marsile Ficin est un réseau de concepts qui s'organise autour et se fonde sur une ontologie, la conséquence de ce parti pris étant alors de considérer la cosmologie de Ficin sous l'angle de la catégorie spatiale et de voir dans la hiérarchie des êtres que conçoit notre auteur une classification à deux dimensions. Envisager la pensée de Ficin sous cet angle, c'est, pensons-nous, se priver de l'aspect dynamique et efficace de cette pensée. Marsile Ficin n'entend pas faire de ses textes, de simples productions intellectuelles. S'il y a une ontologie dans l'exposé de sa conception du monde, c'est que cette science de l'être en tant qu'être, telle qu'Aristote³ la définit, implique l'existence de tous les êtres, corporels et incorporels ainsi que la recherche des « principes et des causes les plus élevées »⁴ c'est-à-dire les principes divins. En ce sens la science de l'être en tant qu'être est autant une ontologie⁵ qu'une métaphysique qui traite des principes de la nature et entend établir une connaissance des choses divines

¹ M. Ficin, *Opera omnia*, I, *Correspondance* livre XI, p. 930.

² M. Ficin identifie notamment Socrate au Christ et Platon à Moïse dans le *De Christiana religione*, chapitre XXIII. Nous renvoyons aux articles de D. Conti, « Marsilio Ficino fra Cristo e Socrate », in *Cristo nella filosofia dell'età moderna*, Firenze, 2014, pp. 59-76 et de C. Vasoli, « Ficino e il *De Christiana religione* », in *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Naples, 1988, pp. 30-36 ainsi qu'à G. Bartolucci, *Vera religio. Marsilio Ficino e la tradizione ebraica*, Torino, 2017, p. 74.

³ Aristote, *Métaphysique*, livre Γ, 1-20.

⁴ *Ibid.*, livre Γ, 1-26-27 et livre A, 2.

⁵ Chez Platon, la dialectique est aussi une science de l'être. Cf. *République* 509 e-511 e.

en même temps que celle des principes des sciences et de l'action. Quoiqu'il en soit, du point de vue de Marsile Ficin et parce qu'il hérite de la signification scolastique du terme métaphysique qui s'oppose à celui de logique, une science qui investit l'être est nécessairement métaphysique et a donc pour objet Dieu. À travers le commentaire des *Argumenta in Rempublicam Platonis*, nous voudrions montrer que le centre de la pensée ficinienne ne réside pas dans l'idée de l'être¹, mais dans celle de l'Un-bien, c'est-à-dire dans l'idée de Dieu, dont la détermination principale est l'infinité du temps qui irradie, à travers les figures de la temporalité, l'ensemble des êtres selon leur degré dans la hiérarchie ontologique mais aussi selon leur capacité à recevoir la splendeur divine et à la diffuser à leur tour. En ce sens la cosmologie doit être représentée comme un ensemble dynamique dans lequel l'affinité, la réciprocité et la complémentarité des êtres sous la modalité des figures de la temporalité qui a pour conséquence de faire du monde quelque chose d'unique et de singulier. L'éternité est donc ce qui anime l'ensemble de la création en une dynamique qui ne se réduit pas à un mouvement spatial mais à un mouvement qualitatif qui réside dans la diffusion de l'amour divin et qui chez l'homme l'apparente, en dépit de son existence terrestre, à l'éternité divine sous la modalité de l'immortalité de l'âme. La vie terrestre, par conséquent et selon la conception même de Platon dans la *République*², est, chez Marsile Ficin, l'occasion qui est donnée aux hommes de tendre vers la vie éternelle en se consacrant à la contemplation³

¹ Il est à noter que l'opposition de M. Ficin au *De Ente et Uno* de Pic de la Mirandole et le commentaire qu'il fait du *Philèbe* de Platon confirment sa préférence idéologique en faveur de l'Un qui est identifié au bien et à Dieu comme c'est d'ailleurs le cas dans l'*Argumentum X* de la *République*.

² Cf. Platon, *République* VI, 486 a : « Mais quand on est doué d'un esprit sublime et que l'on contemple l'ensemble des temps et l'ensemble des êtres, crois-tu qu'on puisse regarder la vie humaine comme une chose de grande importance » et X, 608 c : « Que peut-il y avoir de grand, repartis-je, dans un temps si restreint ? car tout intervalle qui sépare l'enfance de la vieillesse est bien peu de chose en comparaison de l'éternité. ». D'après Platon, le temps de la vie terrestre est insignifiant au regard de l'éternité et cette insignifiance justifie l'immortalité de l'âme que la vie du sage et donc la vie contemplative prouve car cette dernière est l'occasion pour l'âme du sage de voir, tel un dieu, tous les temps et tous les êtres, c'est-à-dire connaître les choses éternelles.

³ M. Ficin, *Lettre à Laurent de Médicis*, in *Opera omnia*, I, *Correspondance* livre I, p. 662, « Quid est felicitas, quod habet gradus, quod est eterna » : « Refertur enim anima tranquillitas ad speculationem ueritatis, ceu serenitas aeris ad Solis lumen. Num ergo in speculatiuis, qualis est contemplatio ueritatis, beatitudo uersatur ? certe in his ipsis. » ; « En effet, la tranquillité de l'esprit se rapporte à la contemplation de la vérité, comme la

et en développant la possibilité d'échapper par cette voie à l'inquiétude liée à la condition humaine partagée qu'elle est entre le temps fini et l'éternité.

Les premières lignes des *Argumenta in Rempublicam Platonis* sont, de ce point de vue, très instructives sur la finalité du texte de Ficin puisqu'elle débute par une définition de la vie contemplative qui déterminera l'ensemble de l'interprétation et justifiera son engagement théologique. Le point de départ et le point final des *Argumenta* attestent d'ailleurs de la continuité et de l'omniprésence de cette thématique puisque si l'*Argumentum* I commence par définir la vie contemplative par rapport à la vie active en procédant à une mise en opposition systématique de ce qui appartient à l'existence terrestre d'une part et ce qui relève de la vie céleste d'autre part, les dernières lignes de l'*Argumentum* X que Ficin adresse à Laurent de Médicis, soulignent la supériorité du commentaire sur le résumé parce que précisément le développement commenté des *Argumenta* permet de mettre en évidence le caractère nécessaire et fondamental de la vie contemplative au regard de la vie active et aux préoccupations pratiques et politiques qui lui sont liées. Par conséquent la thématique de la vie contemplative qui caractérise la vie du sage et du philosophe est le fil conducteur du texte de Ficin qui en s'appuyant constamment sur le style et la méthode platonicienne, réussit à donner à son commentaire une dynamique comparable à celle que l'interprétation vise à révéler. Dans son *Epitome* du *Ménon*¹, Marsile Ficin commence son résumé en rappelant qu'il y a quatre procédés caractéristiques dans la méthode de Platon, le modèle (*exemplum*), la prosopopée, (*introductionem*), le raisonnement (*ratiocinationem*), et la réflexion (*enthymema*), qui correspondent à la nature de chaque dialogue et qu'il convient d'user à chaque fois du procédé le plus adapté. Cette remarque justifie notre parti pris de considérer que la forme des *Argumenta in Rempublicam Platonis* rejoint le contenu en usant de toutes les méthodes platoniciennes propres à la vie contemplative. Ici le texte de Ficin se donne comme un monde dans lequel le temps fini de l'explication renvoie à une vérité éternelle et par un jeu dialectique fait apparaître l'accord intime qui existe entre la philosophie et la religion. Le temps de la lecture de la *République* est, du point de vue

transparence de l'air à la lumière du Soleil. La béatitude réside-t-elle alors dans les vertus spéculatives, telle que la contemplation de la vérité ? Certainement. » (Trad. J. Reynaud et S. Galland).

¹ M. Ficin, *Opera omnia*, II, pp. 1132.

Marsile Ficin, celui que le dialogue de Platon suppose, à savoir celui de la réconciliation des hommes avec l'éternité et donc avec le divin. Les *Argumenta in Rempublicam Platonis* possède en ce sens leur propre dynamique en ce que l'ensemble du texte vise à réduire le hiatus que la définition initiale de la vie contemplative a introduit entre les deux ordres de réalités. En rappelant constamment le parallèle qu'il est possible de faire entre action et contemplation, entre justice terrestre et justice divine, entre l'âme et la cité ou encore entre les différentes parties de l'âme et les différents types de gouvernements, Marsile Ficin dessine une circularité propre à l'efficace de la dialectique et comme le soutient Anna De Pace dans *La scepsi, il sapere e l'anima*¹, si Ficin s'oppose au scepticisme, c'est qu'il considère que l'art dialectique permet de purifier l'âme et d'accéder à une vérité stable et définitive. Cette circularité de la vie contemplative, qui à la fois conditionne la réconciliation des hommes avec leur nature divine mais qui n'est possible que parce qu'en l'âme existe une nature divine, n'est pas une faute de raisonnement chez Marsile Ficin mais tient à son intention de faire du commentaire l'instrument d'une pratique efficace parce que philosophie, dialectique et théologie sont les moyens d'une même démarche, celle qui consiste à mettre en évidence la nature immortelle de l'âme en la déduisant du caractère éternel des objets de la pensée qui trouvent eux-mêmes un fondement dans l'élévation spirituelle de l'âme.

Les figures de la temporalité circulent donc dans les *Argumenta in Rempublicam Platonis* comme autant de points d'ancrage au thème de la vie contemplative et ce n'est pas un hasard si le texte concentre le plus grand nombre des occurrences temporelles et cosmologiques dans le commentaire du livre X de la *République*. Cet *argumentum* est, à l'instar du dialogue de Platon, le plus conséquent des *argumenta* du fait que Ficin y développe un commentaire permettant de mettre en évidence tout ce qui dans le livre X de la *République* est en mesure de démontrer, représenter ou expliciter l'immortalité des âmes. L'*Argumentum* X est, de ce point de vue, une sorte de synthèse des occurrences précédentes en ce qu'elle lie les notions de temps, d'éternité, d'immortalité et la question cosmologique à des niveaux d'explicitations que les *argumenta* précédents ont déjà éclairés. La

¹ A. De Pace, *La scepsi, il sapere e l'anima. Dissonanze nella cerchia laurenziana*, Milano, 2002, pp. 53-54 et note 57 p. 54 qui renvoie, pour confirmation, à l'*Argumentum* VII du commentaire de Ficin.

médiation par le mythe et la mythologie, l'usage de l'allégorie, le recours aux textes qui font autorité, les théories musicales issues du pythagorisme, les remarques relevant de l'astrologie, la théorie de la connaissance et l'argumentation rationnelle trouvent dans ce dernier moment un accomplissement proprement ficinien, c'est-à-dire théologique, que les étapes précédentes avaient préparé tout en suivant fidèlement le texte de Platon.

Commentaire circulaire et circulation des notions font du texte de Marsile Ficin un écrit dynamique dans lequel plusieurs niveaux d'explicitation impliquent les figures de la temporalité et l'unicité du monde qui semblent se faire écho et se renvoyer réciproquement. À la définition binaire de la vie contemplative que notre auteur donne au début de l'*Argumentum* I [1] et qui trace une dualité, le commentaire platonicien de la *République* répond en traçant des équivalences et des relations. Si Marsile Ficin affirme d'une part que :

« De même que l'œil est supérieur par rapport aux mains, la tête par rapport aux pieds, la raison par rapport aux sens, l'âme par rapport au corps, la fin par rapport à tout ce qui est dirigé vers une fin, le repos par rapport au mouvement et l'éternité par rapport au temps, de même aussi la vie contemplative semble l'emporter sur la vie active. »

et qu'il n' existe par conséquent aucune mesure entre l'existence terrestre, concrète, pratique, changeante et temporelle, et la vie céleste, intellectuelle, rationnelle, spirituelle, éternelle et permanente, les occurrences de nos notions, dans la suite de l'interprétation, n'auront de cesse de réduire ce hiatus en présupposant une affinité et une similitude qui garantissent la cohésion de l'ensemble de la création. Dans l'*Argumentum* VII [1], Ficin affirme, en effet, que « la machine du monde » est magnifiquement organisée en dépit des vicissitudes auxquelles est soumis le monde et que cela n'est possible qu'en raison de l'existence d'un principe extérieur parfait. La suite de la définition dans l'*Argumentum* I [2]-[3] de la vie contemplative confirme cette dépendance du monde à l'égard d'un principe transcendant mais aussi sa complémentarité :

« La contemplation est donc le commencement et la fin de l'action et elle la conduit et mène à son terme selon son jugement, en

recommandant ainsi de laisser de côté les mouvements inférieures et l'action externe pour qu'on ait finalement une action intrinsèque, stable et plus libre. Et ainsi par la contemplation même de Dieu, les mouvements célestes et naturels et toutes les actions, sont pour ainsi dire conduits et reconduits de leur commencement à leur terme. »

Les occurrences concernant la cosmologie concernent donc autant l'opposition entre le monde terrestre/visible et le monde céleste/invisible, *Argumentum* I [4], V [55], VI [27]-[28] et X [20]-[23] et [38] que la question de la création du monde et de son auteur, *Argumentum* X [34]-[28] et [220] mais aussi le thème de l'ordre cosmologique, de son harmonie et de sa nécessité, *Argumentum* X [173], [201], [208]-[209], [223]-[225] et [250]-[294].

À son tour la notion de temps est envisagée pour une part en elle-même comme finitude en *Argumentum* III [18], VIII [16], X [153], [159], [177] et [253], en opposition avec les choses éternelles en *Argumentum* I [1], VII [33], VIII [8], X [83] et enfin comme cours du temps cosmique que le flux du destin atteste, *Argumentum* X [165], [219], [239]-[250], [257] et [262]-[265].

Ce temps cosmique permet d'envisager, par ailleurs, une éternité du temps puisqu'en l'*Argumentum* X [83], l'expression « temps éternel/universel » est utilisée par opposition à « temps bref » et conforte l'idée d'une éternité qui est à la fois le modèle parfait du temps, *Argumentum* VI [8] et VII [74], ce vers quoi tend le désir de l'âme humaine *Argumentum* X [2] et [79], et ce par quoi est qualifié les peines et les récompenses qui sont réservés aux âmes et la mort, *Argumentum* X [165]-[167] et [318].

L'analyse que développe l'*Argumentum* X à propos de la nécessité de postuler une vie immortelle de l'âme après la mort pour que la justice dépasse ses conditions terrestres relatives et soit crédible, devient alors une démonstration de l'immortalité comme synthèse en l'âme du temps terrestre et de l'éternité, *Argumentum* X [80], [84], [87]-[103]. Notons que la thématique de l'immortalité des âmes n'est traitée qu'en ce dernier *argumentum* et qu'il n'y a pas d'occurrences concernant l'immortalité dans le reste du texte. Finalement l'immortalité de l'âme est assimilée à un temps universel, *Argumentum* X [83], c'est-à-dire un temps dans lequel toutes les

figures de la temporalité se rejoignent en se complétant pour former un monde unique.

1. 2. La valeur paradoxale de la vie terrestre : son insuffisance et sa nécessité

Le terme employé par Marsile Ficin dans le texte des *Argumenta in Rempublicam Platonis* est celui de *tempus* qui suivant l'indication du *Lessico greco-latino. Laur. Ashb.1439*¹ traduit le mot grec ὁ κρόνος. Le terme latin signifie en un premier sens « division de la durée, moment, instant, temps », en un sens général « temps, époque », mais aussi « occasion, temps favorable », enfin « circonstances, conjecture, situation »². Le mot grec ὁ κρόνος³ correspond, de son côté, au dieu du Temps et d'un âge d'or. Il a été confondu avec le dieu Κρόνος⁴ qui au départ était le fils d'Ouranos et l'époux de Rhéa et qui correspond chez les romains à Saturne. Les acceptions du terme latin nous renvoient donc à l'idée d'un temps fini, mesurable dans lequel se développe l'existence en général, et en particulier l'existence humaine, que les vicissitudes de la vie terrestre rendent quelquefois propice, souvent aléatoire et imprévisible, parfois défavorable⁵. Le temps est, par conséquent, le milieu dans lequel les hommes

¹ M. Ficin, *Lessico greco-latino. Laur. Ashb.1439*, XV, 2, a cura di R. Pintaudi, Roma, 1977, p. 36.

² F. Gaffiot, *Dictionnaire Latin-Français*, Paris, 1934, p. 1553.

³ A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, (1894), Paris, 1950, p. 113.

⁴ L. Brisson, « La figure du Kronos orphique chez Proclus. [De l'orphisme au néo-platonisme, sur l'origine de l'être humain] », *Revue de l'histoire des religions*, CCXIX, n°4, 2002, pp. 435-458.

⁵ Cf. A. Heller, *Renaissance Man*, London, Henley and Boston, 1978, pp. 170-196 : A. Heller y traite de la notion de temps et d'espace à la Renaissance et envisage différentes conceptions du temps, comme point, comme *continuum* et comme rythme (Cf. *Argumentum* III [18], la définition du rythme comme « un certain ordre du mouvement et du temps »). Nous pensons que Ficin fait la synthèse de ces trois sens, ce qui lui permet de donner du temps une définition à la fois négative et positive que les catégories aristotéliennes de la puissance et de l'acte réussissent à harmoniser. Si le temps est la modalité d'accomplissement des actions humaines, alors il est insuffisant et incomplet parce qu'inscrit dans le changement ; s'il est une potentialité dans laquelle les hommes peuvent entrevoir l'éternité, alors il est nécessaire à leur réalisation. C'est ce que Ficin explique d'ailleurs à propos des formes des choses corporelles que l'âme possède. Dans le *Commentarium in Philebum*, chapitre XIX, notre auteur précise en effet que ces formes bien qu'intelligibles sont toutefois soumises au changement non spatial mais

sont plongés durant leur existence terrestre et désigne donc, selon les caractéristiques de l'*Argumentum* I [1], ce qui est concret, pratique, sensitif, physique, relevant de l'utilité et en mouvement et qui par son opposition systématique et sa place secondaire dans l'énumération que Ficin en donne, est incomplet, relatif et imparfait au regard de ce qui définit la vie contemplative. Il est intéressant de noter également que *tempus* traduit ὁ κρόνος qui originellement est un dieu que les romains identifient à Saturne et que Ficin considère être en astrologie¹ la planète de ceux qui sont nés, comme lui, sous le signe du Verseau et qui ont des prédispositions intellectuelles les rendant mélancoliques et enclins à la rêverie, à la pensée mais aussi à l'interrogation métaphysique que leur existence insatisfaisante nourrit² :

« Il y a principalement trois sortes de causes qui font que les hommes lettrez soyent mélancoliques. La première est céleste..., par ce que Mercure qui nous convie à rechercher les doctrines, et Saturne qui fait que nous perseverons à la recherche d'icelles, et qu'inventées nous les gardions, sont dits les Astronomes estre en quelque sorte froids et secs, ou si d'aventure Mercure n'est froid, toutefois il devient souvent pour la voisinance du Soleil, tressec, quelle entre les médecins est la nature mélancholique : or Mercure et Saturne départent dès le commencement ceste mesme nature aux studieux des lettres, et leur conservent et accroissent de jour en jour. »³

C'est la conscience partagée entre l'insuffisance de la condition terrestre et la nécessité de cette vie humaine qui, chez les studieux, provoque la mélancolie et la rêverie. À la fois tension vers un monde idéal, parfait et éternel, le tempérament du mélancolique mesure très exactement le caractère paradoxal de l'existence humaine et son incomplétude. Cette caractéristique ambivalente de la vie tient, en général, à sa participation double au spirituel et au corporel et comme l'explique Marsile Ficin dans la *Théologie*

temporel, des intervalles de temps qu'elles traversent, car elles sont des potentialités et non des actes.

¹ M. Ficino, *Scritti sull'astrologia*, a cura di O. Pompeo Faracovi, Milano, 1999.

² M. Ficin, *Les trois livres de la vie*, Paris, Fayard, 2000, pp. 25 sqq. : dans le premier livre Ficin donne des conseils aux studieux pour avoir une vie saine car ils sont, selon le titre du chapitre 3, « sujets à la pituite et à la mélancholie ».

³ *Ibid.*, chapitre 4, p. 29, (trad. de G. Le Fevre de la Borderie, 1582).

platonicienne de l'immortalité des âmes en parlant du temps à un niveau cosmologique, le temps précède l'espace car il y a en lui quelque chose qui relève de l'esprit et non pas seulement du corps. Le temps est la médiation par laquelle il est possible de parcourir les différents degrés de l'être et de descendre de l'unité originare vers la multiplicité¹.

Ficin, dans le chapitre II du livre I de sa *Théologie*, affirme l'existence d'un mouvement des cieux qui, fondé sur la stabilité du divin, exprime la tension des êtres vers le degré le plus haut de perfection. Considérant le mouvement comme ce qui rend possible le temps, Marsile Ficin, à partir de la définition platonicienne du temps comme durée du mouvement, soutient que la condition de possibilité du temporel est l'éternel, c'est-à-dire le repos et donc le divin. Notre auteur s'interroge alors sur la primauté du temps sur l'espace à l'occasion de la thématique du mouvement même du ciel² :

« Mais pourquoi dans cette descente trouve-t-on le temps avant le lieu ? Soit parce que le temps accompagne une action spirituelle et que le lieu est le compagnon du corps, ce qui expliquerait pourquoi le temps s'approche de l'esprit et de l'efficience de plus près que le lieu, soit parce qu'il faut descendre par des degrés de l'unité à la multiplicité. Or chaque fois que l'essence d'un être entre dans la multiplicité locale, chaque fois aussi son opération subit le nombre temporel, ... »³

Selon Ficin, toute chose existe dans le mouvement mais à des degrés différents. Selon le degré d'incomplétude des êtres, le mouvement représente le désir de ces êtres à l'égard de ce qui leur est directement supérieur, à savoir ce qui est mieux qu'eux et au final ce qui est le bien ultime, Dieu. Le temps

¹ Cf. M. Ficin, *Argumentum in Ionem Platonis*, in M. Ficino, *Commentaries on Plato*, volume 1 : *Phaedrus and Ion*, Edited and translated by Michael J. B. Allen, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2008, pp. 196-197 où Ficin explique que l'âme humaine passe de l'éternité à la multiplicité éternelle, de cette dernière au temps, du temps à la matière.

² Cet exposé est une démonstration de la mobilité du ciel en opposition à la conception aristotélicienne d'un monde supralunaire immobile.

³ M. Ficin, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, livre IV, chapitre II, p. 167 : « Sed cur in hoc descensu tempus reperitur prius quam locus ? Tum quia tempus spiritalis actionis alicuius comes est, locus est comes corporis, ideoque tempus ad spiritum efficiamque propius quam locus accedit, tum quia ab unitate in multitudinem gradatim est descendendum. Quotiens uero rei essentia localem multitudinem subit, totiens et operatio eius temporalem patitur numerum, ... ».

occupe, par conséquent ici, une place intermédiaire. Participant à la fois du spirituel et du physique, le temps est le *medium* qui donne à l'ensemble de l'existence sa continuité et sa cohérence. Et effectivement, par l'exemple de l'accomplissement d'une action qui peut se faire soit dans le temps soit en un instant, Marsile Ficin saisit l'occasion de préciser que le temps¹, s'il est mouvement d'après les conceptions platoniciennes, est soit mouvement temporel, soit mouvement éternel.² Or c'est précisément parce qu'il existe, comme le soutient Luana Rizzo³, l'existence d'un rapport dialectique entre temps et éternité au sein même de la question de la temporalité chez Marsile Ficin que le rapport au temps en l'homme est paradoxal. Dans la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, notre auteur affirme, en effet, que :

« Toute intelligence est d'une certaine façon éternelle. Ce qui est éternel, bien qu'indivisible sous le rapport du temps, s'étend néanmoins à travers tout le cours du temps. De même d'autre part, bien qu'indivisible sous le rapport de l'espace, il se répand néanmoins dans tout l'espace. Et ce que le temps est à l'éternité, le temporel l'est à l'éternel. Mais les moments du temps rencontrent toujours le moment de l'éternité. Donc les points du corps temporel rencontrent partout les points de l'esprit éternel. »⁴

Dans ce chapitre qui traite du caractère éternel de l'intelligence, Ficin explicite le rapport que l'espace entretient avec le temps afin de déterminer le lieu qui unit le temps et l'éternité, le corps et l'esprit. En développant une argumentation en faveur du caractère éternelle de l'intelligence, Marsile Ficin a la possibilité de prouver d'abord le caractère premier de l'éternité,

¹ Dans le *De sole*, chapitre III, M. Ficin identifie également temps et mouvement comme dans la définition d'Aristote, *Physique* IV, 10 et prend l'exemple de la course du soleil qui détermine les saisons in M. Ficin, *Métaphysique de la lumière*, traduction de Julie Reynaud et Sébastien Galland, Chambéry, 2008, p. 83.

² *Ibid.*, p. 168.

³ L. Rizzo, *Durata, esistenza, eternità in Marsilio Ficino*, Lecce, 2005, p. 9.

⁴ M. Ficin, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, livre II, chapitre VI, p. 89 : « Mens omnis aliquo modo aeterna est. Quod aeternum est, quamuis induisibile sit secundum tempus, tamen per omnem cursum temporis seipsum porrigit. Sic rursus, quamuis induisibile sit secundum spatium, tamen per omne spatium dilatatur. et sicut se habet tempus ad aeternitatem, ita temporale ad aeternum. At momenta temporis momentum aeternitatis reperiunt semper. Puncta igitur corporis temporalis punctum ubique spiritus aeterni reperiunt. ».

puis la priorité du temps sur l'espace, enfin le caractère continu de l'existence. Ainsi il lui est possible de confirmer que les êtres inférieurs existent réellement car ils sont conçus comme étant rattachés au caractère éternel du monde. Ces êtres sont effectivement moindres mais ils possèdent une substantialité grâce à ce qui est éternel. En somme sont démontrées ici la compatibilité et la complémentarité du temps et de l'éternité ainsi que le moyen de prouver que dans le moindre des êtres réside la possibilité des choses éternelles puisque l'éternité est considérée comme étant une infinité et comme l'expression de l'omniprésence. Le temps est bien évidemment le temps relativement à une chose singulière, cependant il est aussi l'ouverture d'une dimension qui en même temps qu'elle dépasse cette chose, lui donne une réalité substantielle.

C'est dans cette optique qu'il faut donc comprendre que dans les *Argumenta in Rempubicam Platonis*, la dévalorisation de la vie active se fait relativement à la valorisation de la vie contemplative et ne vaut pas en soi. D'une part, la vie active dans laquelle s'inscrit l'existence des hommes est marquée par le changement, la finitude et les vicissitudes et c'est en cela qu'elle est insuffisante à rendre les hommes heureux¹. L'*Argumentum IV* [1]-[6] qui traite des séditions, de la pauvreté, de l'inégalité et des maux dont les hommes souffrent dans la communauté civile et l'analyse de la tyrannie comme démesure et paradigme des passions renvoient à l'idée d'une vie terrestre qui non seulement est marquée par l'incomplétude et l'imperfection mais aussi une vie dans laquelle la félicité est impossible. La thématique de la recherche des biens dans l'*Argumentum II* [1]-[6] réitère cette insuffisance en distinguant les biens qui valent relativement à autre chose et qui sont relatifs et les biens qui valent par eux-mêmes. Cette distinction suppose également une différence ontologique entre différentes sortes de vie dont la première sorte, contenue qu'elle est dans le temps, n'est qu'éphémère et passagère et échoue à rendre les hommes heureux².

¹ Les *Argumenta* VII [33], VIII [16] et X [83], [253] et [257] emploient le mot *tempus* dans ce sens négatif.

² Cf. M. Ficini s'adressant à Laurent de Médicis, « *Tempus parce expendendum* », in *Correspondance, livre I* in *Opera omnia* I, p. 646 : « Solo enim diuino ueritatis pabulo reuera diuinus animus oblectatur, alitur, augetur. Cetera uolantium nugarum deliramenta immortalem non implent mentem, naturali quodam instinctu eterna et immensa poscentem. Obsecro te igitur, charissime mi Parone, per eternum Deum, ut pretiosissimum temporis

Cependant les *Argumenta* I [27]-[48] et IX [9] en reprenant le thème platonicien de l'art politique comme étant un art désintéressé, confié à des hommes honnêtes et volontaires dont l'expérience les engage dans le gouvernement de la cité seulement par nécessité et crainte de l'injustice et de la tyrannie montrent que la vie humaine ne peut se réduire à l'existence temporelle et n'est que le moyen d'atteindre une destination plus haute. En ce sens, la vie contemplative apparaît comme une possibilité et un espoir au sein même de la vie terrestre. Telle est la signification à donner aux interprétations que Marsile Ficin fait de la cité parfaite chez Platon. Cette cité n'est pas seulement un modèle ou un idéal¹ pouvant guider l'action des hommes pour les rendre plus justes au sein de la communauté politique mais elle constitue plutôt une finalité véritable vers laquelle les hommes doivent tendre dans la cité terrestre. L'*Argumentum* I [4], en assimilant la cité idéale de Platon à la Jérusalem céleste, fait de la vie contemplative qu'elle rend possible, une potentialité même de la vie terrestre dans laquelle est conçue un espace pouvant accomplir la vie contemplative. Autrement dit, une fois que les injustices politiques et sociales sont réglées et que la paix règne dans la cité, alors les circonstances politiques sont propices à l'élévation métaphysique des hommes. En déterminant, à travers l'interprétation du dialogue de Platon, les conditions nécessaires à la réalisation de la justice civile, Ficin entend donc montrer comment la sagesse du citoyen poursuivant le bien commun est un moyen de trouver le bien absolu. L'*Argumentum* V [8]-[13] qui donne des exemples historiques de sociétés fondées sur l'idée

huius quam breuissimi nummum parce prudenterque expendas, ne quando frustra te prodigalitatibus irreparabilisque iacture peniteat. » ; « En effet seule la nourriture divine récrée, nourrit et fait croître l'âme divine. Tout le reste, c'est-à-dire les divagations des vaines nuées ne rassasient pas l'intelligence immortelle, qui, par une sorte d'instinct naturel, réclame des choses éternelles et immenses. Aussi je te prie, très cher Patron, par le Dieu éternel, de dépenser la parcelle la plus précieuse de temps, aussi brève soit-elle, avec prudence et parcimonie, de crainte qu'un jour tu ne te repentes en vain de ta prodigalité et de ta perte irréparable. » et les deux lettres sur la félicité dans laquelle Ficin distingue les différents biens et où la connotation stoïcienne de la vie tranquille est présente : « *De felicitatis desiderio* », « *Que sit ad felicitatem uia* » et « *quid est felicitas* », in *Correspondance*, livre I in *Opera omnia* I, p. 608 et p. 662, (Trad. J. Reynaud et S. Galland).

¹ M. Ficin, à l'instar de Platon, reprend l'idée d'une cité idéale comme modèle à suivre dans l'*Argumentum* IX [26] mais il s'agit de la république de Platon et non de la cité de dieu ou de la vie contemplative telle qu'Augustin l'envisage et dont Ficin se fait écho.

d'une mise en commun des biens et d'un partage égalitaire montre comment Marsile Ficin passe du niveau théorique et philosophique de l'exégèse platonicienne à des exemples à la fois concrets et relevant de démarches métaphysiques dans lesquelles la pauvreté et l'abstinence sont synonymes de renoncement à la vie active en vue d'obtenir la vertu. Dans une lettre à Antonio Calderino¹, Marsile Ficin distingue deux sortes de vertus, les vertus spéculatives et les vertus morales, en montrant leur complémentarité et leur coopération dans la recherche de la félicité. Le lien nécessaire entre renoncement moral et disponibilité aux choses divines fait écho à ce que prescrivent par ailleurs les Actes des Apôtres². C'est donc en pratiquant les vertus terrestres dans le cadre de l'existence temporelle que l'homme peut espérer, par degré, atteindre la vie contemplative et posséder les vertus éternelles et qu'il sera récompensé une fois l'âme défaire du corps et soumise au jugement. Si le temps est complété par cette espérance de l'éternité, il n'en demeure pas moins qu'il est nécessaire à l'élévation de l'homme. Comme par un retournement de l'argument platonicien, que le livre X développe dans la *République* selon lequel la justice terrestre ne peut être respectée que si on soutient l'existence d'une vie après la mort dans laquelle les justes sont récompensés et les hommes injustes punis, Ficin justifie, par

¹ Dans une lettre à Antonio Calderino, « Virtutum definitio, officio, finis », in *Opera omnia*, I, *Correspondance* livre I, p. 657 : « In eo genere sunt sapientia, contemplatio diuinorum, scientia, que est cognitio naturalium, prudentia, hoc est notitia rerum priuatim et publice recte administrandarum, ars denique, que est recta efficiendorum operum regula. In alio genere sunt iustitia, que sponte suum unicuique tribuit, fortitudo preterea, que ad opera honesta promptior abicit a nobis timoris impedimentum, temperatia denique, que libidinum mollitiem, quod alterum honestorum impedimentum est, repellit. Liberalitas autem et magnificentia iustitie comites sunt atque virtutes alie similiter aliarum. » ; « Dans le premier genre se rangent la sagesse, la contemplation des réalités divines, la science, qui est connaissance des réalités naturelles, la prudence, c'est-à-dire le savoir de la correcte administration des réalités publiques et privées, l'art enfin qui est la droite règle d'accomplissement des œuvres. Dans le deuxième genre se trouvent la justice qui attribue spontanément à chacun son bien, puis le courage qui, plus prompt aux travaux honnêtes, rejette loin de nous les entraves de la peur, la tempérance enfin qui repousse la mollesse des plaisirs, laquelle est l'autre obstacle aux actions honnêtes. La libéralité et la magnanimité sont les compagnes de la justice, de même que les autres vertus sont les leurs. », (Trad. J. Reynaud et S. Galland).

² Cf. *La Bible de Jérusalem*, Paris, 1956, *Acte des Apôtres*, IV 32 : « Or la multitude de ceux qui avaient cru n'avait qu'un cœur et qu'une âme, et nul ne disait que quelque chose de ses biens lui appartînt en propre, mais toutes choses étaient communes entre eux. ».

le désir d'éternité, la vie terrestre et temporelle comme la seule possibilité donnée aux hommes de se réconcilier avec leur nature divine. Elle est en ce sens une chance qui leur est donnée et ne se réduit pas à une limite ou un défaut. Cette interprétation est évidemment en accord avec la justification chrétienne de la faute originelle. Si Dieu n'a pas empêché Adam et Eve de transgresser l'interdit qu'il leur avait imposé, c'est qu'il a voulu leur donner la possibilité d'atteindre une perfection plus grande et plus méritoire que celle qu'ils possèdent de façon innée. La chute d'Adam et Eve les a plongés dans les conditions terrestre et temporelles, la perte de l'immortalité, pour qu'ils aient désormais la possibilité de se racheter par la rédemption.

1. 3. Le monde hiérarchisé des êtres

Ce rapport moral que la vie terrestre entretient avec la vie céleste sous-tend l'interprétation de Marsile Ficin dans les *Argumenta in Rempublicam Platonis* et invite à penser que la conception de notre auteur à l'égard de l'existence humaine concrète, s'il ne la considère pas comme une fin en soi, n'est ni rejetée, ni dépréciée. L'*Argumentum* I [4]¹ est, sur ce point, très explicite puisqu'il développe l'idée selon laquelle la cité juste de Platon, dans sa constitution politique, est non seulement une préfiguration de la Jérusalem céleste mais possède en elle-même les éléments qui garantissent la paix

¹ M. Ficin, *Argumenta in Rempublicam Platonis*, I [4] : « Quamobrem Plato noster eo saltem ceteris ciuitatum legumque conditoribus est excellentior, quo ceteri quidem uelut humani ad actionem magis ciuitatem instituerunt, ipse uero quasi diuinus actionem ciuitatis omnem tam publicam, quam priuatam potissimum perducit ad contemlandum. Ciuitatemque constituit sui ipsius antequam orbis dominam, neque tam multis timendam quam cunctis gentibus uenerandam, caelestem quasi Hierusalem pro uiribus in terris expressam, in qua sublatis propriae possessionis gratia contentionibus, communia sint pro ipso iure naturae omnibus omnia communis sit copia, firma concordia, cunctorum una uoluntas ideoque ad contemlandum semper expedita tranquillitas. » ; « C'est pourquoi notre Platon dépasse tous les autres fondateurs de cités et de lois, au moins en ceci : les autres en tant qu'hommes ont plutôt institué l'État en vue de l'action, alors que lui, comme s'il était divin, dirige principalement toute action de la cité, tant publique que privée, vers la contemplation. Il établit sa cité comme maîtresse d'elle-même avant d'être maîtresse du monde non pas tant pour qu'elle soit crainte par le grand nombre mais plutôt pour qu'elle soit vénérée par tous les peuples. Cette cité est, pour ainsi dire, dans la mesure de ses forces, la reproduction sur terre de la Jérusalem céleste dans laquelle les rivalités en vue de la propriété privée une fois éliminées, tout pourrait être commun à tous selon le droit même de la nature, l'abondance serait commune, l'entente serait constante, la volonté de tous une et par suite la tranquillité en vue de la contemplation toujours pourvue. ».

civile et donc le bonheur des hommes afin qu'ils puissent s'adonner finalement à l'activité contemplative. Entre la vie active et la vie contemplative, entre l'existence terrestre et temporelle et l'existence céleste et éternelle, Ficin postule en réalité deux principes, celui d'un ordre cosmologique dans lequel les êtres sont placés selon des degrés d'appartenance à l'Un et celui d'une affinité existante entre les êtres et qui provient non seulement de leur nature mais des rapports qu'ils entretiennent à la fois entre eux et avec le principe vers lequel ils sont fondamentalement tournés.

Le premier point correspond à l'idée d'un ordonnancement du monde qui est parfait parce qu'il est l'œuvre de Dieu qui organise de façon harmonieuse les êtres. L'*Argumentum* V [55]-[56]¹ affirme simultanément que la justice est du point de vue cosmologique ce qui distribue de façon équitable les choses qui sont dans le monde et que le juste est l'expression de la volonté de la nature divine². Les *Argumenta* VII [1] et X [34] déclarent d'une part que l'agencement du monde est merveilleux³ et d'autre part,

¹ *Ibid.* [53]-[57] : « Praeterea ubi de ideis agit, ad quas philosophi refertur scientia, more suo inquit bonum, pulchrum, iustum. [...] Primo [...] iustum caelestis anima mundana iuste distribuens. Secundo bonum forma ipsa actusque diuinae naturae : pulchrum eiusdem intelligentia ; iustum uoluntas eiusdem. Tertio bonum inter ideas est exemplar formae, [...] iustum, exemplar ordinis, qui a qualibet forma atque re, refertur ad alias. » ; « En outre quand il traite des idées vers lesquelles la science des philosophes est dirigée, il parle comme à son habitude du bien, du beau et du juste. [...] En un premier temps, [...] le juste est l'âme céleste distribuant équitablement les choses relatives au monde. Deuxièmement, le bien est l'acte et la forme même de la nature divine ; le beau en est son intelligence ; le juste, sa volonté. Troisièmement, parmi les idées, [...] le juste est le modèle de l'ordre qui dirige n'importe quelle forme ou chose vers toutes les autres choses. ».

² M. Ficin, *Métaphysique de la lumière*, Chambéry, 2008, p. 97 où Ficin soutient que l'astrologie est une preuve que le monde n'est pas le fruit du hasard mais atteste d'un ordre supérieur.

³ *Ibid.* VII [1] : « Considerantesque mundi machinam et unam esse et mirabiliter ordinatam, neque tamen ex se ipsa posse consistere, cum ex diuersis componatur atque mutetur, merito cognouerunt ab alio dependere, ab alio, inquam, uno atque sapientissimo, qui et unum conficiat opus ex multis et id unum ubique ordinet sapienter. » ; « Et considérant que la machine du monde est une et merveilleusement agencée et qu'elle ne peut cependant pas demeurer par soi-même, étant composée de choses diverses et changeantes, ils ont su avec raison qu'elle dépendait de quelque chose d'autre. ».

d'après le dialogue du *Timée* de Platon, que Dieu est l'auteur du monde¹. La constance de la thématique de l'accord, de l'harmonie, de la consonnance² que fait régner la justice et qui trouve dans le paradigme musical³ une image, atteste de cette idée d'un ordre cosmologique absolu qui règne dans l'organisation des êtres. Et effectivement, Marsile Ficin développe, dans l'*In Minoem uel de lege Epitome*⁴, l'idée selon laquelle la loi est à définir comme *uera gubernandi ratio* et ne peut se réduire à des règles ou des décrets institués par des gouvernants dans des circonstances particulières et relatives mais doit être l'expression d'une universalité qui, comme le dit Cesare Vasoli⁵, doit correspondre « aux principes fondamentaux et essentiels de l'ordre cosmique ». Dans son résumé du *Minos*, Marsile Ficin affirme qu'au fondement de la loi, il existe des principes éternels propres à la justice, qui par leur caractère universel, garantissent la moralité des comportements et des actions humaines. Il distingue ainsi trois types de loi, divine, céleste et naturelle dont l'unique auteur est Dieu. La lettre à Ottone Niccolini et Benedetto d'Arezzo, « *Lex et iustitia* »⁶ reprend cette distinction en affirmant que la force de la loi est d'être universelle et d'investir toute réalité. L'*Argumentum* IX [3] définit en effet la justice comme une vertu qui est à la fois une composante de la raison humaine et également celle de l'harmonie universelle.

Cette harmonie se caractérise par le fait qu'elle réussit à unir la diversité de la réalité à l'unité d'un principe, ce qui autorise Ficin à comparer la

¹ *Ibid.* X [34] : « ... in qua dixit Timaeus Deum mundi opificem cum creauisset mundum requiescisse, ... » ; « dit-il dans le *Timée*, Dieu, auteur du monde, s'est reposé après avoir créé le monde. ».

² *Ibid.* III [33]-[51] et IV [21]-[51].

³ *Ibid.* III [13]-[32].

⁴ M. Ficin, *Opera omnia*, II, pp. 1134-1135.

⁵ C. Vasoli, « Juste, justice et loi dans les commentaires de Marsile Ficin », in *Le juste et l'injuste à la Renaissance et à l'âge classique*, Saint-Étienne, 1986, pp. 9-22. Actes du colloque international tenu à Saint-Étienne du 21 au 23 avril 1983, *Le juste et l'injuste à la Renaissance et à l'âge classique*.

⁶ M. Ficin, Lettre à Ottone Niccolini et Benedetto d'Arezzo, « *Lex et iustitia* », in *Opera omnia*, I, *Correspondance* livre I, p. 612 : « At hanc legem Deus nos et natura preparant, constitutiones cohortantur. Deus unicus denique format. A diuina enim legem tum lex syderum, tum lex hominum proficiscitur. » ; « À cette loi, Dieu et la nature nous préparent, les institutions nous encouragent, et Dieu seul enfin nous rend conformes. De cette loi divine effectivement dépend tantôt la loi des étoiles, tantôt la loi des hommes. », (Trad. J. Reynaud et S. Galland).

composition de l'univers à celle de l'harmonie musicale examinée dans l'*Argumentum* III [13]-[32]. Dans ce passage, la musique est une espèce du genre « harmonie » et se définit comme une union de la diversité des sons et des rythmes selon les notes et les mouvements qui trouve dans l'idée de proportion une unité. Marsile Ficin insère dans ce long développement sur la musique, une analyse des facultés humaines qu'il examine de façon progressive, continue et similaire à l'analyse des proportions musicales, indiquant ainsi en quoi consistent l'harmonie ou la dissonance de chacune d'entre elles. Cette mise en écho des différents niveaux de réalité, parce qu'ils obéissent tous à une harmonie universelle, est l'expression de la perfection et de l'unicité du monde, composé d'êtres organisés selon une hiérarchie dynamique et agencée selon plusieurs dimensions. Paul Oskar Kristeller¹ a exposé très brillamment la conception ficinienne de l'univers conçu comme une perfection. Cette perfection cosmologique correspond à la perfection même de Dieu, non dans le détail de chaque chose mais comme un attribut qui se rajoute au monde et qui donne à chaque être sa pleine réalisation parce que tout être participe de ce principe premier et parfait qu'est Dieu. Dieu étant l'infinité éternelle, les êtres qu'il a créé dans le temps participent à leur manière à cette éternité. Par conséquent, nous pouvons soutenir que la question de la temporalité est intimement liée à l'unicité du monde puisque la diversité des êtres qui conjuguent toutes les figures de la temporalité trouvent dans l'infinité éternelle une unité que les tensions ontologiques entre les êtres restituent de façon dynamique et plurivoque. Ils forment ainsi un monde au sens strict du terme, à savoir un ensemble ordonné qui resplendit d'une beauté véritable.²

Ainsi en vertu de la conception néoplatonicienne selon laquelle la réalité est une graduation continue dans laquelle les êtres matériels et immatériels entretiennent des relations, qui contrairement à ce que soutient Kristeller ne se réduisent pas à la plus ou moins grande proximité spatiale³ mais plutôt à leur implication métaphysique, Marsile Ficin conçoit l'ensemble de l'existence comme une organisation hiérarchisée qui donne à chaque être une place déterminée et dont les échelons sont autant de degrés différents d'un

¹ P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, 1953, pp. 21-sqq.

² A. De Pace, « Galileo, Ficino e la cosmologia. Ordine, moti ed elementi in due diverse interpretazioni platoniche », *Rivista di storia della filosofia*, 3, 2006, pp. 469-507.

³ *Ibid.* pp. 69-71.

seul attribut ou les genres d'une seule et même espèce. Cette ontologie hiérarchisée n'est cependant pas infinie car tous les êtres convergent vers la même perfection en vertu d'une certaine continuité et affinité qui jouent le rôle du principe de causalité entre les êtres et assurent à l'ensemble du monde sa plénitude. La conception cosmologique de Ficin obéit, par conséquent, à une règle générale de la continuité des êtres qui exclut tout vide et de l'affinité fondée sur la ressemblance qualitative entre les choses. Dans cette représentation du monde, Ficin élabore sa doctrine des cinq degrés qui est proprement le résultat de sa réflexion sur les relations que les êtres entretiennent à l'égard de leur créateur et entend par cette doctrine déplacer l'ontologie néoplatonicienne vers une interprétation plus métaphysique voire théologique. Ce déplacement se fait, pensons-nous, sur la base de la conception que notre auteur a de la temporalité et des rapports que les choses temporelles entretiennent avec l'éternité et à cet égard la place que l'âme occupe dans la hiérarchie des êtres est significative par rapport à cette volonté d'introduire la métaphysique en lieu et place de l'ontologie et de la physique. Et en effet, la totalité des choses existantes étant inscrite dans une hiérarchie, l'âme y occupe un degré spécifique dans la série des cinq substances fondamentales que sont Dieu, l'ange, l'âme, l'esprit et le corps. Cette place de troisième essence attribuée à l'âme en fait un centre qui participe tout à la fois aux degrés inférieurs et aux degrés supérieurs de la réalité. L'âme participe donc aux intelligibles et se trouve également dans un rapport de ressemblance avec le monde matériel. Elle est la synthèse de l'intelligible et du sensible tout en étant inscrite dans une échelle ontologique dont les niveaux supérieurs ont plus de réalité que les niveaux inférieurs. Ficin écrit dans son *Commentaire au Banquet de Platon*, les lignes suivantes :

« Donc, pour que ce qui est plus parfait précède ce qui est imparfait, il faut placer au-dessus de l'intelligence de l'âme qui est mobile, partielle, intermittente, incertaine, l'intelligence de l'Ange, stable, entière, continuelle, certaine, afin que, comme devant le corps, mû par un autre, il y a l'âme, qui se meut elle-même, de même devant l'âme, qui se meut elle-même, il y ait l'Intelligence qui par elle-même est stable. »¹

¹ M. Ficin, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, VI, 15 : « Ut ergo quod perfectius est illud quod est imperfectius antecedit, super mentem anime que mobilis est, que pars,

Le chiffre cinq, permettant à l'âme de se situer à égale distance des deux mondes, lui donne la possibilité de remplir une fonction médiatrice. L'âme est en somme un milieu dans lequel s'élabore une relation essentielle, celle du tout avec lui-même. Si l'esprit est l'élément qui permet à l'âme de former un tout avec le corps, Marsile Ficin précise cependant qu'il existe une autre faculté qui permet à l'âme de s'approcher de Dieu et qui redouble la fonction médiatrice de la puissance psychique. L'intelligence rend effective la proximité de l'âme avec le divin. Cette intelligence se réalise dans l'ange qui a accès à une intuition claire et précise du divin en vertu d'une connaissance originelle. La hiérarchie des êtres manifeste donc une unité et une certaine continuité dans les degrés de la création. Une telle gradation s'explique dans la métaphore de l'architecture que Ficin développe par ailleurs :

« Que si l'on se demande comment il se peut que la forme d'un corps ressemble à la forme et à la raison de l'âme et de l'intelligence, considérons, je vous prie, l'ouvrage d'un architecte. Tout d'abord l'architecte conçoit en esprit la raison et l'idée pour ainsi dire de son édifice. Puis comme il l'a imaginé, il le réalise dans la mesure de ses moyens. Qui niera que la maison soit un corps et qu'en même temps elle soit semblable à l'idée incorporelle de l'architecte, à la ressemblance de laquelle elle a été réalisée ? Je dirai plus : selon un ordre incorporel et non selon la matière, on doit la juger semblable à l'architecte lui-même. Enlève donc, si tu le peux, la matière..., et garde l'ordre : il ne te restera rien du corps ni de la matière. »¹

En distinguant l'âme du corps sans les séparer définitivement, Marsile Ficin est donc en mesure de rapprocher l'âme du monde des intelligibles et de lui assurer une place dans la création qui puisse prouver son immortalité,

que intermissa, que dubia, ponenda est angeli mens, stabilis, tota, continua atque certissima, ut quemadmodum corpori ab alio agitato anima per se mota precedit, ita anime per se agitate mens stabilis per precedat. ».

¹ M. Ficin, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, V, 15 : « Quod si quis quesiverit quo nam pacto corporis forma animi mentisque forme et rationi similis esse queat is oro consideret edificium architecti. Principio architectus edificii rationem et quasi ideam animo concipit. Deinde qualem excogitavit domum, talem pro viribus fabricat. Quis neget domum corpus existere eamque idee artificis incorporee, ad cuius similitudinem effecta est, esse persimilem ? Porro propter incorporalem ordinem quemdam potius quam propter materiam est architecto similis iudicanda. Age igitur materiam subtrahe si potes..., ordinem vero relinque. Nihil tibi restabit corporis, nihil materie. ».

c'est-à-dire sa double appartenance temporelle, finie et infinie. Le vocabulaire ficinien est riche de qualificatifs exprimant cette caractéristique. L'âme est à la fois milieu, *medium*, centre, *centrum*, connexion, *connexio*, ou trait d'union, *copula*. Cette fonction médiatrice de l'âme est déjà présente dans la pensée platonicienne puisque Platon, dans le *Timée*, définit l'âme comme une réalité intermédiaire.

« Or, parce que l'âme est de la nature du Même, de l'Autre et de l'essence intermédiaire, qu'elle est un mélange de ces trois principes, qu'elle a été divisée et unifiée en due proportion, qu'en outre elle tourne sur elle-même, toutes les fois qu'elle entre en contact avec un objet qui a une substance divisible ou avec un objet dont la substance est indivisible, elle déclare par le mouvement de tout son être à quoi cet objet est identique et de quoi il diffère, et par rapport à quoi précisément, dans quel sens, comment et quand il arrive aux choses qui deviennent d'être et de pâtir par rapport à chacune, et par rapport aux choses qui sont toujours immuables. »¹

Platon caractérise l'âme à travers trois fonctions que Ficin reprend à son compte. La psyché est en premier lieu dans la dimension cosmologique une réalité médiatrice qui assume la fonction de relier par la vie et par le mouvement les corps à leurs modèles. Intermédiaire, l'âme l'est également dans sa fonction cognitive, dianoétique et dialectique lorsqu'elle met en relation les sensibles et les intelligibles, l'opinion et l'intellection. Enfin elle assure sur le plan ontologique la connexion du Même et de l'Autre, de l'Un et du Multiple. L'âme est donc une tierce essence. Cette caractérisation est en somme la plus générale que l'on puisse donner de l'âme et en constitue la définition préalable à toute analyse et détermination. Celle-ci est la copule du monde par rapport à la vie de l'univers. Elle est également le milieu dans lequel la réalité ontologique se structure et devient métaphysique. Si pour Ficin l'âme est en premier lieu corrélative du déploiement processif du monde c'est qu'elle-même tient une place significative dans l'ordre continu des êtres. Elle exprime et accomplit cet ordre tout en s'y réalisant. Mais cette liaison des réalités ne signifie pas pour autant qu'il y ait engendrement des

¹ Platon, *Timée*, 37 b.

unes à partir des autres. L'âme comme tout être est création directe de Dieu et c'est seulement pour cette raison qu'elle reçoit de Dieu l'existence.

« De la même façon Dieu crée l'âme et lui donne l'intelligence, qui est faculté de comprendre : celle-ci serait vide et obscure si elle ne portait en elle la lumière divine, dans laquelle elle contemple les raisons de toutes choses. »¹

On comprend dès lors pour quelle raison l'intelligence angélique correspond non pas à une médiation ontologique mais constitue uniquement un degré de la connaissance. La seule médiation que Ficin accepte donc d'établir est celle de l'essence psychique en vertu de son lien avec le divin. L'âme est le milieu privilégié dans lequel Dieu opère via la création. Ainsi la *psyché* est une forme simple et libre qui ne dépend pas de réalités antérieures. Elle n'existe qu'en vertu de Dieu et son origine est en ce sens absolue. L'âme entretient ainsi un rapport direct avec Dieu et réciproquement s'unit à son principe créateur dans une relation sans médiation. La fonction de connexion que remplit l'âme devient explicite à condition qu'elle ne soit dépendante d'aucun intermédiaire. L'âme est par conséquent une substance effectivement autonome dans la mesure même où elle est créée et dépend d'une cause dont la supériorité et la perfection lui permettent de subsister en soi. Finalement elle n'est copule que parce qu'elle remplit cette fonction en elle-même et par rapport à elle afin de trouver en elle une unité originelle et éternelle. Ainsi la réalité psychique est à la fois fonction et substance ou mieux encore elle est substance parce que précisément elle remplit une fonction synthétique dans l'ordre du réel. Cette fonction de synthèse est directement liée à la question de la temporalité puisqu'elle met en évidence que la continuité des êtres et leur affinité procède d'une tension vers une perfection qu'est l'éternité. Les êtres selon leur place dans la hiérarchie existent selon une modalité temporelle qui participe plus ou moins à l'éternité et qui donne au monde son unité.

¹ M. Ficin, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, VI, 13 : « Eodem pacto deus animam prodreat eique mentem, vim ad intelligendum largitur, que vacua esset atque obscura, nisi dei sibi lumem adesset, in quo rerum omnium inspiciat rationes. ».

2. La vie contemplative comme modèle ultime de la temporalité humaine

2. 1. L'immortalité comme modalité temporelle propre aux âmes

Nous avons montré jusqu'ici de quelle manière le commentaire du dialogue de la *République* de Platon de Marsile Ficin avait pour finalité d'affirmer le caractère indispensable de la vie contemplative en tant que vie la plus digne pour l'homme. Du point de vue de Ficin, la contemplation est, en effet, l'unique façon pour l'homme, une fois mises entre parenthèses les contraintes liées à la vie terrestre, d'accéder à un bonheur réel, c'est-à-dire de connaître le véritable bien et de sentir en lui la tendance naturelle envers ce bien. Cet *appetitus naturalis* est ce qui nourrit l'activité contemplative mais aussi ce qui lui fait saisir, en vertu de son affinité, son appartenance à ce bien absolu qu'est Dieu. Paul Oskar Kristeller a développé le détail de la théorie de l'*appetitus naturalis* dans son ouvrage sur la pensée philosophique de Ficin¹. Nous voudrions, ici, en restituer les éléments principaux qui nous semblent servir notre commentaire des *Argumenta in Rempublicam Platonis* que nous avons choisi d'envisager sous l'angle de la temporalité et de la cosmologie. Il existe, selon la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*², une tendance dans les êtres qui est à la fois naturelle, première et fondamentale en ce qu'elle a la capacité de tendre immédiatement vers son objet et de se déterminer sur la nature et la qualité propres de celui-ci. Cette tendance qui dépasse toutes les autres tendances accidentelles que peut ressentir un être a le pouvoir de le mettre en mouvement et de le faire tendre vers un objectif déterminé et indépendant. Or toute fin vers laquelle un être tend, doit, pour être efficace, posséder une réalité en soi et par conséquent constituer un authentique bien puisque cette fin est l'objet même de cette tendance. C'est pour cette raison que l'appétit naturel qui se trouve dans tout être s'oriente constamment vers un bien et, en vertu du principe selon lequel il existe toujours un *primum in aliquo genere*, les biens particuliers proviennent d'un bien premier, à savoir Dieu. Cet appétit commun de tous les êtres constitue en réalité l'ordre selon lequel est organisé le monde et

¹ P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, 1953, pp. 181 sqq.

² M. Ficin, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, livre XIV, Paris, 1958.

contre la conception averroïste qui entend séparer qualitativement les êtres en affirmant que Dieu n'a pas la connaissance des êtres les plus bas, Ficin écrit les lignes suivantes :

« Si donc Dieu connaît un être différent de lui et ayant une certaine noblesse, ce que tu ne nies pas, il connaîtra à plus forte raison, l'ordre de l'univers. Or il est impossible de connaître cet ordre autrement qu'en distinguant les uns des autres les êtres les plus nobles et les plus vils, dont les distances et les rapports constituent l'ordre universel. Mais souviens-toi que ces êtres que le vulgaire désigne comme les plus vils ont été construits chacun avec un art minutieux tout comme ceux que l'on tient pour les plus nobles. »¹

Cet appétit naturel est ce qui détermine de fait la nature et l'essence d'un être et, dans le cas de l'homme, son essence résidant dans l'âme, la vie contemplative lui permet de suivre cette tendance et d'accomplir sa part divine. Dans la mesure où, comme nous l'avons exposé précédemment, l'âme occupe une place décisive dans la hiérarchie des êtres qui lui permet d'être la synthèse des réalités inférieures et temporelles d'une part et d'autre part supérieures et éternelles, elle se caractérise par une aptitude particulière et privilégiée à tendre vers le divin. C'est la nature immortelle de l'âme qui est donc le plus à même de satisfaire cet *appetitus naturalis* parce que dans cette figure de la temporalité qu'est l'immortalité, l'éternité rencontre la finitude du temps. Marsile Ficin dans la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes* trouve dans cet effort que l'âme fait pour actualiser son affinité avec Dieu, une preuve de l'immortalité de l'âme. Il écrit à cet égard :

« Or un mouvement naturel qui est dirigé vers une fin, n'est déterminé vers telle fin plutôt que vers telle autre qu'en raison d'une sorte de tendance naturelle, qui fait que telle fin lui convient mieux que telle autre [...]. Par conséquent, l'effort humain tendant vers Dieu peut un

¹ *Ibid.* Livre II, chapitre IX : « Si igitur Deus aliam ullam cognoscit rem nobilem, quod tu non negas, maxime ordinem uniuersi cognoscet. Ordo huiusmodi non aliter intellegi potest quam si pretiosiora quaelibet et uiliora inter se discernantur, in quorum interuallis proportionibusque totius ordo consistit. Memento autem haec ipsa quae uulgo uilissima nuncupantur singula exactissima quadam arte constructa fuisse, quemadmodum et illa quae habentur pretiosissima. ».

jour être satisfait. Car qui l'a implanté dans nos âmes, sinon le même Dieu que nous cherchons, lui qui, étant le seul auteur des espèces, implante en elles un appétit qui leur est propre ? »¹

Et plus loin, il précise la nature du rapport temporel qui correspond à l'immortalité de l'âme par rapport à Dieu :

« Par conséquent, l'âme délivrée des chaînes de ce corps et s'en allant pure, devient Dieu dans une certaine mesure. Or Dieu et l'éternité de Dieu c'est tout un. Elle devient donc, d'une manière semblable, l'éternité et, à plus forte raison, éternelle. »²

Par conséquent, la thématique de l'immortalité de l'âme est le point focal effectif où la synthèse des figures de la temporalité s'accomplit mais aussi où l'unité et la singularité du monde s'expriment précisément parce qu'elle est la finalité et la condition de possibilité de la vie contemplative. Cette thématique conjointe de l'immortalité de l'âme et de la contemplation est développée principalement dans l'*Argumentum X* du commentaire de la *République* et constitue une démonstration de plus de l'âme immortelle que la philosophie de Platon permet de fonder avec la plus grande certitude. Dans la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*³, Ficin a, en effet, développé un ensemble d'arguments en faveur de l'immortalité de l'âme qui consiste à établir d'une part la nature immatérielle de l'âme et d'autre part, en vertu de cette immatérialité, l'absurdité des thèses défendues par Averroès⁴ dans son commentaire du *De anima* d'Aristote. Contre Averroès, Ficin⁵ défend l'idée selon laquelle l'âme naturellement tend vers la vérité et le bien premier jusqu'à s'identifier à eux et désirant toutes les puissances

¹ *Ibid.* Livre XIV, chapitre I, p. 247 : « Naturalis autem motus ad finem aliquem directus non aliam ob causam ad hunc finem potius quam ad alium determinatur, nisi propter quamdam naturae sua affectionem, per quam cum tali fine congruit potius quam cum tali [...]. Potest igitur quandoque nixus humanus in Deum intentus expleri. Nam quis hunc inseruit animis nostris, nisi idem ipse Deus, quem petimus, qui cum solius sit auctor specierum, proprium speciebus inserit appetitum ? ».

² *Ibid.* Livre XIV, chapitre I, p. 249 : « Igitur anima ab huius corporis uinculis exempta puraque decedens, certa quadam ratione fit deus. Deus autem ac Dei aeternitas idem. Igitur ratione simili fit aeternitas multoque magis fit aeterna. ».

³ *Ibid.* Livre V sqq.

⁴ *Ibid.* Livre III, chapitre I et XIV.

⁵ *Ibid.* Livre III, chapitre XIV.

divines, cherche à devenir Dieu lui-même. L'affinité de l'homme avec Dieu tient de la parenté qui existe entre eux et que la vie contemplative a pour vocation d'accomplir. Cette opposition de Marsile Ficin à Averroès, outre l'enjeu de la piété que l'interprétation averroïste ruine, trouve un écho dans le traitement interprétatif qu'Averroès donne du dialogue platonicien de la *République*. Rémi Brague dans son article intitulé « Averroès et la *République* »¹ a montré que l'interprétation averroïste de la *République* privilégie l'analyse politique du gouvernement de la cité plutôt qu'une véritable interprétation de la pensée platonicienne. Il est intéressant de souligner que ce déplacement exégétique qu'Averroès opère au profit d'une utilisation politique du texte platonicien, qui en réalité sert à conforter les conceptions politiques d'Aristote, se fait au détriment de la dialectique platonicienne², c'est-à-dire ce qui du point de vue de Marsile Ficin constitue la démarche théologique dont se nourrit la vie contemplative. Ainsi dans la contre argumentation de Ficin à l'égard des thèses averroïstes, nous pouvons encore mieux saisir comment sont étroitement liées la figure temporelle et la place centrale de l'âme à la valorisation de la vie contemplative. Averroès en ignorant l'importance de la démarche dialectique, passe sous silence la vie contemplative et l'accès à l'éternité, au profit d'un intérêt focalisé sur la vie terrestre et civile et donc temporelle.

Au contraire, l'*Argumentum X* des *Argumenta in Rempublicam Platonis* consacre la plus grande partie de son analyse à la thématique de l'immortalité des âmes en commençant par montrer de [19] à [73] comment la nature de la dialectique ascendante³, identifiée à la théologie, permet à l'âme de se purifier des entraves terrestres pour saisir ce qui, en son fond, l'anime, à savoir la possession du bien absolu, Dieu. La fin de l'*Argumentum X* [74]-

¹ R. Brague, « Averroès et la *République* », in *Images de Platon et lectures de ses œuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, Louvain-la-Neuve, Louvain-Paris, 1997, pp. 99-114.

² *Ibid.*, p. 102.

³ M. Ficin, *Correspondance*, livre I, « *Amicitia illa stabilis que a Deo conflatur* », in *Opera omnia* I, p. 633 : « Res autem diuinas idem in libris De republica non aliter menti nostre innotescere posse quam Deos nos illustrante demonstrat, quemadmodum et corporum formas oculis non aliter quam Sole oculos illuminante uideri. » ; « Or dans les livres de la *République*, il démontre que les réalités divines ne peuvent se faire connaître à notre intelligence que sous la forme d'une illumination divine, de même que les formes des corps ne sont visibles à l'œil que si le soleil l'éclaire » », (Trad. J. Reynaud et S. Galland).

[331] en reprenant l'argument selon lequel seul le postulat d'une immortalité des âmes peut garantir l'idée d'une justice universelle, constitue pour Ficin une occasion de montrer, en X [83], la parenté qu'il y a entre immortalité et éternité en opposant la première, l'immortalité, au « temps bref » c'est-à-dire fini, comme il le fait par ailleurs pour la seconde, l'éternité. Tout en étant conscient des difficultés, en X [87]-[88], que la démonstration platonicienne de l'immortalité des âmes que le *Phédon* et le *Phèdre* développe, Marsile Ficin poursuit son interprétation argumentative en élargissant la notion d'âme et en incluant les âmes des sphères, l'âme du monde et les âmes célestes à l'analyse de l'âme humaine¹. Ce regroupement des âmes permet de détacher une nature commune qui correspond à une certaine dimension de la temporalité et qui participe principalement de l'éternité. Ce qui sert, en retour, à caractériser spécifiquement l'âme humaine², c'est-à-dire l'âme rationnelle. Or le premier élément concernant la nature de l'âme a trait à la spécificité de son rapport au corps. La relation que l'âme entretient avec la substance corporelle est caractérisée par Ficin comme une relation fortuite et inessentielle. L'utilisation répétée d'expressions telles que *ipsa se sustinet* ou *si per se est*³ pour qualifier l'âme permet à Ficin d'argumenter en faveur d'une existence psychique absolument indépendante.⁴

¹ M. Ficin, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, livre IV, chapitre I, Paris, 1958.

² M. Ficin, *Correspondance*, livre I, « *Anime natura et officium. Laus historie* », in *Opera omnia* I, p. 657 : « Anima rationalis, quemadmodum omnes ibi conuenimus, in orizonte, id est confinio, eternitatis et temporis posita est, quoniam inter eterna et temporalia naturam mediam possidet et tanquam media rationales uires actionesque habet ad eterna surgentes... » ; « D'une certaine manière, nous concevons tous ici que l'âme rationnelle a sa place à l'horizon, c'est-à-dire à la limite entre l'éternité et le temps, puisqu'elle possède une nature médiane entre les réalités éternelles et les réalités temporelles. », (Trad. J. Reynaud et S. Galland).

³ Cf. par exemple M. Ficin, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, IV, 3.

⁴ L'argument selon lequel l'âme existe de façon indépendante se trouve déjà dans la doctrine augustinienne de l'immortalité de l'âme. Augustin montre comment le corps, créé et dépendant, est sans commune mesure avec la nature de l'âme. Et en effet l'excellence de l'âme provient de sa capacité à être *par soi*. Cette excellence qui fait d'elle un être unifié est une preuve de plus de son immortalité : « Et s'il est possible qu'elle [l'âme] existe par elle-même, on peut établir immédiatement son immortalité, car tout ce qui existe par soi est nécessairement incorruptible, et par conséquent exempt de la mort, attendu que rien ne se délaisse soi-même. » Augustin, *De l'immortalité de l'âme*, chapitre VIII, 15 in *Œuvres complètes*, tome III.

« Donc si l'âme fait une action par elle-même, assurément elle existe et vit par elle-même ; et elle vit sans corps, puisqu'elle opère sans corps ; si elle existe par elle-même, il convient de lui accorder quelque chose de propre, qui ne lui soit pas commun avec le corps. »¹

L'âme est donc ce qui opère au sein de cette réalité matérielle mais pour qu'elle remplisse cette fonction il faut à la fois admettre son immatérialité et son autonomie afin de la déterminer comme substance spirituelle. Bien que l'âme soit en collaboration étroite avec le corps, elle conserve à la fois sa spécificité et sa fonction de principe. Et en effet une part de son activité, telle que la perception sensible, illustre parfaitement cette coopération nécessaire de l'âme avec le corps. Dans le commentaire du *Banquet* de Platon, Ficin montre, par exemple, comment la perception de la beauté physique prouve à quel point l'âme est nécessaire pour que la sensation touche la substance corporelle et se révèle en elle. Dans l'*Argumentum X* [60]-[62], les sens sont source d'erreur et c'est la raison qui est la faculté des formes permettant de corriger l'incertitude des sens. Anna de Pace dans *La scepsi, il sapere e l'anima. Dissonanze nella cerchia laurenziana*², rappelle que Ficin reprend les arguments sceptiques de Carnéade et d'Arcésilas que Ficin connaissait et qu'Augustin dans le *Contra Academicos*³, connu également de Ficin, emploie pour douter de la valeur de la connaissance sensible. Seule la raison est capable de mettre en évidence ce qui est vrai et ce qui est faux dans les perceptions sensibles car elle est la faculté qui reconnaît dans la matière ce qui est en accord avec les formes intellectuelles. C'est parce que l'âme est tournée vers la compréhension et qu'elle est ainsi dotée de la vertu d'intelligence, qu'elle éclaire en quelque sorte ce qui affecte le corps. Sans elle, l'homme ne pourrait ni dépasser le niveau de la beauté matérielle et ni désirer une beauté supérieure.

¹ M. Ficin, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, IV, 3 : « Itaque si animus per se agit quicquam, per se certe est et vivit ; vivit autem sine corpore, quod sine corpore operatur. Si per se est, esse sibi quiddam proprium convenit corpori non commune. ».

² A. De Pace, *La scepsi, il sapere e l'anima. Dissonanze nella cerchia laurenziana*, Milano, 2002, pp. 39 sqq.

³ Augustin dans le *Contra Academicos*, II, 5, 11, s'oppose à la définition du vrai par Zénon selon laquelle est vrai ce qui est donné dans les représentations que nous avons d'une chose, à savoir ce que nous en percevons.

« Le fait est qu'il y a en nous trois parties : l'âme, l'esprit et le corps. L'âme et le corps, très différents l'un de l'autre par nature, sont unis par le truchement de l'esprit, qui est une vapeur extrêmement subtile et transparente engendrée par la chaleur du cœur à partir de la partie la plus fine du sang. Répandu de là dans tous les membres, il reçoit les puissances de l'âme et les transmet au corps. Il reçoit également par les organes des sens les images des corps extérieurs qui ne peuvent impressionner l'âme parce que la substance incorporelle, plus excellente que les corps, ne peut recevoir d'eux sa forme grâce à la réception des images. En revanche l'âme, partout présente à l'esprit, voit aisément les images des corps reflétés en lui comme en un miroir, et par elles elle juge des corps. C'est cette connaissance que les Platoniciens appellent sensation. »¹

Ainsi l'esprit est considéré comme un souffle permettant à l'âme et au corps de former une totalité en dépit de leur différence². Si l'objectif poursuivi est de donner aux hommes une dimension spirituelle dans laquelle ils puissent se révéler à eux-mêmes, on comprend qu'il soit tout à fait important pour Ficin de conserver la spécificité des deux substances matérielle et immatérielle, dont les caractéristiques s'opposent absolument. En effet, le corps composé de matière et de quantité est passif et divisible ; il est donc corruptible. L'âme immatérielle de son côté informe le corps de

¹ M. Ficin, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, VI, 6 : « Tria profecto in nobis esse videntur, anima, spiritus atque corpus. Anima et corpus natura longe inter se diversa spiritu medio copulantur, qui vapor quidam est tenuissimus et perlucidus per cordis calorem ex subtilissima parte sanguinis genitus. Inde per omnia membra diffusus anime vires accipit, et transfundit in corpus. Accipit item per organa sensuum corporum externorum imagines, que in anima propterea figi non possunt, quia incorporea substantia, que corporibus prestantior est, formari ab illis per imaginum susceptionem non potest. Sed anima ubique spiritui presens imagines corporum in eo tamquam in speculo relucentes facile inspicit perque illas corpora iudicat. Atque hec cognitio sensus a Platonice dicitur. ».

² S. Fellina, *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del'400 : le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino*, Firenze, 2014, pp. 9-26 : s'y trouve une explication du rapport que l'âme entretient avec le corps *via* l'esprit. L'article de R. Klein, « L'imagination comme vêtement de l'âme chez Marsile Ficin et Giordano Bruno », *Revue de métaphysique et de morale*, 1, 1956, pp. 19-39, spécifie ce rapport en en précisant tous les degrés que sont les sens, l'imagination/le sens commun, la phantaisie et la mémoire et dont Ficin reprend d'Albert le Grand le modèle. L'imagination dans cette liste est l'intermédiaire entre le monde sensible et le monde intelligible.

ses qualités ; elle est principe d'action et en vertu de sa simplicité elle est impérissable. Mais la nature humaine ne peut se passer d'une certaine unité. Le corps entretient un véritable rapport avec l'âme. Le thème de l'esprit remplit donc cet objectif. Il est le trait d'union des deux réalités et fonde métaphysiquement leur rapport. Mais il reste à préciser la nature de cette union. La relation de l'âme avec le corps est à entendre d'abord comme dépendance du corps vis-à-vis de l'âme. En somme le corps humain en tant que tel ne possède rien de distinguant par rapport aux autres corps vivants. Il acquiert seulement une spécificité au contact de l'âme humaine. Mais cette union préserve par ailleurs la réalité psychique de toute imprégnation matérielle et lui garantit une existence en elle-même. L'âme n'est point un corps ni une réalité soumise aux affects du corps parce qu'elle demeure une substance spirituelle. Elle doit être en effet totalement indépendante et son incarnation dans le corps relève uniquement de l'accident. Ainsi la chute de l'âme dans le corps est la preuve qu'elle possède une vie antérieure au corps que l'*Argumentum X* [100]-[109] développe à travers le commentaire du mythe d'Er qui semble être une préfiguration de la résurrection du Christ et qui atteste de la supériorité du spirituel sur les choses terrestres. Le rapport de l'âme au corps consiste par conséquent en un rapport de subordination du matériel à l'immatériel et décrit une chute de l'âme. Cependant malgré cette déchéance, le lien qu'établit le concept d'esprit rend possible l'affirmation selon laquelle la réalité psychique est supérieure. En ce sens il alimente l'espoir que les hommes peuvent se réconcilier avec eux-mêmes et retrouver leur nature première. Cette idée est développée dans l'*Argumentum X* [80]-[331] à propos de la question de la liberté humaine et des choix de vie que l'âme fait durant son existence terrestre et celle du temps de purification des âmes quand le corps est mort. C'est précisément en vertu de cette prédominance de l'âme sur le corps que Ficin peut affirmer que l'essence de l'homme se trouve toute entière dans son âme. Si l'idée d'une âme dont l'existence se suffit à elle-même est d'une importance capitale pour le développement de la métaphysique de Ficin, c'est parce que, de cette façon, tous les actes de la conscience peuvent être envisagés sous l'angle unique de rationalité de l'âme. L'existence en soi de la réalité psychique conduit à une substantialisation et une objectivation des processus de la conscience. Le dépassement du monde corporel dans l'ascension intérieure de l'âme explique et rend donc certaines sa perfection et son immatérialité. La voie

qui mène à la connaissance des choses incorporelles est en ce sens unique. Elle s'élabore dans l'expérience intérieure que la nature spirituelle de l'âme rend autonome. L'existence immatérielle et immortelle de l'âme est en conséquence dérivée de la certitude que l'âme est une substance centrale et synthétique dans laquelle le temps fini retrouve son modèle éternel.

2. 2. L'unicité du monde entre création éternelle, fatalité et liberté

Il semble donc que l'importance accordée à l'immortalité de l'âme dans la pensée de Ficin nous conduise à affirmer que sa réflexion sur la temporalité a pour point de départ l'expérience humaine en laquelle se joignent temps fini et éternité. La temporalité humaine marque d'une part une insuffisance et une impuissance et d'autre part une aspiration et une invitation au divin. L'homme, tel que la Renaissance en a dessiné les contours, est un monde qui reflète la complexité du monde cosmologique. La réflexion ficinienne est, en ce sens, également construite autour de l'idée que le rapport que les différentes figures de la temporalité entretiennent avec le monde garantit l'unicité de ce monde qu'il s'agisse de l'homme ou de l'univers.

C'est probablement à travers deux problématiques principales que cette singularité de la création s'exprime de la manière la plus évidente chez Ficin. D'une part, la conciliation entre la nécessité cosmologique et la liberté du vouloir humain qui tient, comme l'affirme Fosca Mariani Zini, à la façon que Ficin a de « concevoir un ordre du temps, calqué sur l'ordre cosmologique qui n'exclut pas la responsabilité morale »¹ et d'autre part, la question de l'articulation de l'éternité du monde et de la création *ex nihilo* qui, traitée par Marsile Ficin, donne lieu à une conception de l'univers qui exclut toute pluralité des mondes et propose une conciliation cosmologique.

Les *Argumenta in Rempublicam Platonis* développent dans le commentaire du livre X de la *République* de Platon, de [74]-[331] les deux thématiques qui, par le biais du texte platonicien, se trouvent liées entre elles. Platon avait terminé son dialogue en montrant la nécessité de postuler l'immortalité de l'âme pour que la justice civile ait une valeur universelle et

¹ F. Mariani Zini, *La pensée de Ficin. Itinéraires néoplatoniciens*, Paris, 2014, p. 209.

absolue. Ficin voit, au contraire, dans la démarche platonicienne une autre vérité qui consiste à faire de la justice ce qui permet aux âmes de choisir une vie conforme à leur nature immortelle et d'accomplir cette vie, ou bien d'errer dans une vie indigne et incomplète, que le cycle cosmologique des peines et des châtiments décrit en [219]-[251] permet de purifier selon une logique d'un temp infini et parfait dont les Moires représentent tout à la fois une temporalité fatale et l'harmonie d'un ordre totalement déterminé du monde.

C'est plus précisément dans le passage de l'*Argumentum* X [199]-[331] que notre auteur aborde la question de la nécessité cosmologique, celle de la Providence divine et de la liberté humaine dont la responsabilité est maintenue malgré l'insertion des âmes dans un ordre dont l'harmonie ne souffre aucune part de hasard et d'aléatoire parce que Ficin a pris la précaution précédemment, en [74]-[91], d'aborder la question du rapport de l'âme humaine avec la justice terrestre et celle de la rétribution proportionnelle de l'âme une fois détachée du corps. En opposant ce qui dans la réalité est éphémère à ce qui est constant, Ficin détermine la justice comme une vertu « immuable, éternelle et véritable »¹ de laquelle les âmes peuvent espérer obtenir un bien absolu. En d'autres termes, quand les hommes désirent durant leur existence terrestre les choses éternelles, c'est-à-dire divines, alors ils se détournent des choses terrestres vaines et passagères et dépassent les limites d'une justice civile qui parce qu'elle est relative, se contredit quelquefois. Le sage injustement condamné sait qu'il existe une justice plus parfaite qui le récompensera de l'iniquité des hommes. Inversement l'homme injuste² qui n'est pas condamné, le sera quand son âme sera libérée de son corps et qu'il devra rendre des comptes. Comme l'a montré Andrea Rabassini, Marsile Ficin prend de la distance sur l'identification plotinienne du mal avec la matière en utilisant la IV^e dissertation du *Commentaire de la République* de Proclus qui refuse de donner au mal une autonomie et qui lui attribue une existence secondaire qui fait que le mal s'insère dans la matière de façon accidentelle. Ficin considère donc que la finitude temporelle qui caractérise la matière n'est pas l'origine

¹ M. Ficin, *Argumenta in Rempublicam Platonis*, X [76].

² A. Rabassini, « Appunti di lettura su Jacopo Mazzoni e il problema del male », *Accademia* II, 2000, pp. 33-37.

du mal mais tient au choix de vie que les âmes font et justifie donc que les âmes doivent être immortelles pour qu'elles puissent être jugées absolument.

Dans l'*Argumentum* X [92]-[198], Ficin traite de la destinée des âmes de façon allégorique comme c'est le cas dans le livre XVII et XVIII de la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*. Ficin utilise le mythe pour illustrer le destin des âmes. Robert Klein¹ précise que chez notre auteur il s'agit de fonder une justice immanente dans l'ordre même du monde mais qu'il n'y a pas à strictement parler de jugement des âmes car elles possèdent plutôt en elles un penchant qui les portent naturellement vers le châtement ou la récompense de la même façon qu'elles ont un penchant qui les porte au mal ou au bien. C'est en ce sens qu'il faut comprendre le passage dans lequel les âmes choisissent leur démon et que Ficin développe en [291]-[331] pour montrer qu'il y a dans la qualité des vies humaines quelque chose qui relève d'elle-même de façon autonome et non relativement à un ordre extérieur préétabli. Il existe en chaque âme un « démon inspirateur » qui équivaut, chez Ficin, au *spiritus phantasticus* et qui marque un *habitus* vers la vie contemplative qui garantit la béatitude ou au contraire un éloignement de la contemplation qui nécessite un temps de purification² pour déshabituer l'âme.

Ficin choisit de préciser qu'il s'agit d'une allégorie parce qu'il conçoit les peines seulement comme imaginaires³. De la même façon que la souffrance du mélancolique est fictive, l'âme qui s'est éloignée de Dieu souffre non d'un châtement mais de cette privation même de Dieu. Le péché est donc conçu par Ficin comme ce qui porte en lui-même sa propre peine comme une conséquence naturelle, ce qui lui permet de relativiser l'explication platonicienne du jugement des âmes. Ainsi le sort de l'âme dépend de sa capacité à s'éveiller pendant qu'elle est unie au corps et par

¹ R. Klein, « L'Enfer de Ficin », in Enrico Castelli (a cura di), *Umanesimo e esoterismo*, Atti del V convegno internazionale di studi umanistici, Oberhofen, 16-17 Settembre 1960, Padova, Cedam, Casa editrice dott. Antonio Milani, 1960, pp. 47-84.

² Cf. M. Ficin, *Argumenta in Rempublicam Platonis*, X [165] : au sujet du temps universel de la Grande année chez Platon.

³ En ce qui concerne les peines imaginaires, voir R. Klein, « L'imagination comme vêtement de l'âme chez Marsile Ficin et Giordano Bruno », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, 1956, pp. 19-39.

conséquent le désir d'éternité et de saisie du bien en soi n'est pas contradictoire avec son insertion dans un temps fini, limité et matériel.

Inversement le rapprochement conceptuel d'un monde conçu comme éternel avec l'idée d'une création divine dont Dieu est l'unique auteur¹ ne contredit pas l'effort que Marsile Ficin produit pour harmoniser sa doctrine cosmologique et attribuer au monde une unicité. Si l'éternité est l'expression de la perfection divine et que cette perfection correspond à un ordre harmonieux alors le monde est à la fois éternel et créé à un moment donné. Nous avons déjà montré au sujet de la conception thomiste du temps qu'il est possible de penser ensemble le commencement du monde et l'éternité si on se représente ce temps parfait selon une dimension métaphysique et non physique.

Marsile Ficin relit donc, à propos du monde, la leçon du *Timée*² de Platon à la lumière de l'interprétation de Thomas d'Aquin qui semblent toutes deux tournées vers une explication métaphysique du monde et de la temporalité³. Le temps est, dans le *Timée* de Platon, ce qui accompagne la création du monde et qui lui donne un commencement mais il est aussi une image mobile de l'éternité⁴ c'est-à-dire qu'il est la copie d'un modèle parfait duquel le démiurge⁵ s'inspire pour donner naissance au monde. Le monde est, en ce sens, unique. S'il ne l'était pas il y aurait alors plusieurs modèles et ces modèles n'auraient, en vertu de leur multiplicité, aucune perfection puisque la perfection doit être une. De plus ce monde est conçu comme un être vivant⁶ doté d'une âme⁷, dont l'âme humaine participe et qui, comme cette dernière, est composée de temps et d'éternité, c'est-à-dire qu'elle est immortelle. Ficin trouve donc dans la solution platonicienne du *Timée* qu'une longue tradition

¹ Cf. M. Ficin, *Argumenta in Rempublicam Platonis*, X [220] dans lequel Ficin se réfère à Proclus qui désigne Jupiter comme l'artisan unique et universel du monde.

² *Ibid.* X [264]-[265] : Ficin parle de l'âme du monde comme dans le *Timée* de Platon et en [293]-[294] il traite aussi des sphères célestes.

³ Cf. A. Étienne, *Visages d'un interprète. Marsile Ficin et le Timée ; De la découverte à la réception de la « physique » platonicienne*, Lausanne, 1998.

⁴ Platon, *Timée* 37 c sqq.

⁵ *Ibid.* 28 a sqq.

⁶ *Ibid.* 30 c.

⁷ *Ibid.* 34 b.

herméneutique¹ a enrichi, une façon de concilier le dogme de la création *ex nihilo* qui préserve la toute puissance de Dieu et le caractère parfait et unique du monde dans le postulat de l'éternité cosmologique.

Nous avons, à cet égard, la conviction que la pensée de Philon d'Alexandrie que Ficin cite par ailleurs dans les *Argumenta in Rempublicam Platonis*, a influencé de façon décisive la pensée de notre auteur puisque Philon dans le *De opificio mundi*, affirme en même temps que le monde a été créé par Dieu² et n'est pas inengendré et que par ailleurs cette création est considérée comme intemporelle puisque Dieu produit toute chose dans la simultanéité³. En conséquence, Philon propose d'envisager une conception de l'éternité comme instantanéité qui selon l'explication platonicienne permet à Dieu de créer le monde intelligible dont le monde sensible est la copie. Ce monde sensible et temporel conserve une certaine permanence du fait de l'action constante de dieu dans le monde. Dans la métaphysique de Marsile Ficin, l'écart apparent entre l'éternité et le temps, entre l'intelligible et le sensible, entre Dieu et les hommes est en réalité comblé par l'idée que l'amour divin⁴ maintient et anime un monde singulier qui devient de fait un tout dynamique dans lequel circulent les différentes figures de la temporalité comme autant de tonalités d'une harmonie unique et que seule une vie contemplative peut saisir.

¹ Nous ne pouvons ici que renvoyer *a minima* aux traités de Philon d'Alexandrie, *De aeternitate mundi* et à Jean Philopon, *De aeternitate mundi contra Aristotelem* pour les arguments religieux hébraïques et chrétiens en faveur de l'éternité du monde et qu'il faudrait développer, dans un travail futur, pour montrer l'influence qu'ils ont pu exercer sur la pensée de Marsile Ficin.

² Philon d'Alexandrie, *De opificio mundi*, §7-9.

³ *Ibid.* §13.

⁴ Nous reprenons cette idée dans notre conclusion générale car la théorie de l'amour divin constitue l'horizon de la philosophie de Ficin tant du point de vue de la temporalité, que de la cosmologie et de l'immortalité de l'âme. Nous renvoyons pour le moment au *Commentaire sur le Banquet de Platon* de notre auteur et à P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, 1953, pp. 274 sqq.

CHAPITRE VI

L'EXPÉRIENCE DE LA TEMPORALITÉ DANS LES BIOGRAPHIES DE MARSILE FICIN

Nous voudrions à présent proposer une étude des biographies de Marsile Ficin qui nous semble être paradigmatique de cette nouvelle figure de l'homme que la Renaissance fait émerger. Outre l'avantage de fournir des précisions plus grandes sur la vie de notre auteur que celles que nous avons pu donner dans notre introduction, cette étude est l'occasion pour nous de montrer comment se traduit la conviction que l'homme, en vertu de son immortalité, est un être unique, une créature centrale parmi les autres créatures et une figure démiurgique comparable à celle de Dieu et qui fait de l'homme un monde.

À travers les biographies de Marsile Ficin nous voyons, en effet, se croiser les éléments de détails de son existence, ce qu'ils expriment aussi de la conviction platonicienne de Ficin lui-même et le traitement historique que ses biographes lui ont réservé pour en faire un exemple attestant de la cohérence de sa pensée. Notre intention est donc ici d'offrir un panorama biographique qui complète les indications biographiques schématiques que nous avons données dans notre introduction mais également de saisir une occasion de mise en pratique de ce que la pensée ficinienne a de dynamique et d'efficace.

Introduction : le récit biographique, une esthétisation du temps vécu

Pour saisir la nature de l'entreprise biographique, son intention et sa fonction par rapport à l'œuvre de Ficin, il n'est pas inutile de rappeler ici le sens et la place que ce dernier donne à la mémoire. Dans une lettre adressée

à un certain « arithméticien » nommé Banco, Marsile Ficin écrit, en 1458, les lignes suivantes :

« Si tu souhaites que le souvenir des choses bonnes ait de la valeur, accorde que le travail de la réminiscence est d'oublier les choses mauvaises et que son œuvre la plus pressante est de plonger dans le fleuve Léthé ce qui est sans valeur afin que tu ne retiennes que ce qui est précieux »¹

Le texte de cette lettre donne une véritable définition de la mémoire qu'un autre passage complète :

« Aristote et Simonide pensent qu'il est utile d'observer un certain ordre dans la mémorisation. Et, en effet, un ordre implique la proportion, l'harmonie et la connexion. Et si les sujets sont répartis par séries et que tu penses à l'une d'entre elles, les autres la suivent, comme par une nécessité naturelle. »²

Pour Ficin, qui reprend ici la conception classique d'un art de la mémoire propre à la scolastique à travers la référence à Aristote³ mais en l'articulant à la philosophie platonicienne, la mémoire est une faculté humaine sélective qui permet de se souvenir ou d'oublier selon les critères du bon ou du mauvais. Elle est cette capacité que l'homme possède et qui introduit dans la série désordonnée des souvenirs un certain agencement que commandent les principes platoniciens de la proportion, de l'harmonie et de la connexion que Ficin réinvestit dans ses commentaires des dialogues de Platon⁴ et qui sont sa propre initiative dans la conception renaissante de la mémoire. La mémoire prend alors une dimension ésotérique dans laquelle tout fait signe

¹ M. Ficin, *Epistolae Marsilii Ficini Florentini*, Liber I, p. XXVII, Venise, 1495 : « Si reminiscentia ualere cupis bonorum, da operam ut obliuiscare malorum, operae precium est in Letheum fluuium demergere uilia, ut preciosa retineas. ».

² *Ibid.*, « Adde his quod observandum omnino Aristoteles et Simonides arbitrantur, ut certus quidam in ediscendis ordo uel insit uel saltem excogitetur ; ordo in proportione quadam et connexionione consistit. ».

³ F. A. Yates, *L'art de la mémoire*, traduit en français par D. Arasse, Paris, 1975, pp. 143 et pp. 175-176.

⁴ Cf. le texte des *Argumenta in Rempublicam Platonis*, *Argumentum* III, [13]-[54] et IV [21]-[37] dans lequel Ficin fait de l'harmonie, le paradigme de la justice et l'écho d'une harmonie divine en l'homme.

et tout est sujet à interprétation¹. La mémoire est le lieu du souvenir que seul un art réglé et pensé en termes métaphysiques peut remémorer. Articulée donc à la conception platonicienne de la réminiscence que la tradition hermétique a systématisée et rendue ésotérique et à une conception de l'immortalité de l'âme que Ficin défend², la mémoire possède une dimension pratique et efficace du point de vue moral et spirituel. Au lieu de réduire comme certains « pédants » en ont eu la prétention, la maîtrise de la mémoire à l'utilisation d'un simple moyen d'enregistrement, la faculté de remémoration est pour Ficin le signe de notre appartenance à un ordre de réalité transcendant. Elle constitue le lien le plus intime unissant les hommes à leur condition propre, la temporalité. En s'inscrivant dans la plus ancienne tradition d'un art mnémotechnique dans lequel fait signe un au-delà métaphysique que l'hermétisme a développé et dont les philosophies néoplatoniciennes se sont nourries, Marsile Ficin nous offre, par la caractérisation même de la mémoire, une occasion de comprendre comment la vie des hommes s'inscrit dans un flux temporel. La temporalité étant la marque irrémédiable de l'existence humaine, la mémoire constitue alors un véritable ancrage dans lequel les hommes trouvent une permanence et une continuité au sein même de ce qui est le plus passager, l'existence terrestre. Ils y puisent ainsi les ressources nécessaires à la réalisation de leur destinée. Selon Ficin, l'homme est le trait d'union entre le ciel et la terre et son esprit est un véhicule par lequel l'âme du monde entre en contact avec la matière. En ce sens la faculté de mémoire est le lieu privilégié dans lequel se font écho la dimension terrestre et la dimension céleste. Elle est non seulement le réceptacle des souvenirs mais elle est aussi celui de l'appartenance des hommes au divin et elle indique par conséquent leur participation à l'éternité³. Les techniques et les artifices d'un art de la mémoire ne valent alors que s'ils s'intègrent dans une conception plus large de l'homme. C'est parce que la réminiscence reproduit, dans le véhicule de l'âme, l'harmonie

¹ M. Ficin, *Les trois livres de la vie*, « *De vita coelitus comparanda* » : Ficin y montre l'importance des images en l'esprit et le pouvoir qu'elles ont de nous faire accéder à des réalités divines et métaphysiques que seule une herméneutique astrologique et théurgique peut expliciter.

² M. Ficin, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, Paris, 1958

³ Ficin s'inspire sans doute de la conception cosmologique et ontologique de Jamblique dans laquelle la hiérarchie des réalités est continue en vertu du double principe modèle/copie, participé/participant. Cf. D. P. Taormina, *Jamblique critique de Plotin et de Porphyre, quatre études*, Paris, 1999.

et la proportion de l'univers dont elle en est l'image que le rapport au temps correspond à ce qu'il y a de plus fondamental et de plus métaphysique en l'homme. Par la mémoire, les hommes occupent une place centrale dans la hiérarchie de la création et le lien avec le divin se trouve ainsi maintenu. C'est précisément en ce sens que la réminiscence s'affirme en tant que capacité spirituelle, active et sélective. On comprend dès lors pour quelle raison le souvenir est toujours le résultat d'une entreprise partagée entre remémoration et oubli. Le rapport au passé ne vaut que s'il résulte d'une éducation de la réminiscence et suppose toujours un usage volontaire et conscient de l'oubli. Ficin s'inspire ici de la tradition hermétique véhiculée par Jamblique mais également de la conception platonicienne selon laquelle la mémoire est dépositaire d'une connaissance métaphysique, idéale et éternelle. Cette filiation lui permet de reprendre à son compte et sous un angle nouveau la question d'un art de la mémoire que l'aristotélisme scolastique avait placé sous le signe de la logique. En y ajoutant les notions d'ordre, de proportion et d'harmonie, Ficin peut y voir la possibilité de joindre à l'art logique un art métaphysique dans lequel est mise à jour la correspondance entre le rythme de la pensée et celui du réel.

On comprend dès lors pour quelle raison, dans la lettre citée plus haut, Marsile Ficin invite son correspondant à intégrer dans la réminiscence le travail sélectif de l'oubli puisque l'âme constitue une médiation active entre une éternité absolue et une temporalité fluctuante et il s'agit alors de privilégier l'accès à ce qu'il y a de meilleur en l'homme en dépit de l'imperfection de sa condition. Ou pour le dire autrement, l'oubli du pire est la condition *sine qua non* de l'émergence du meilleur et c'est en ce sens que l'art de la mémoire est anamnèse c'est-à-dire la technique qui permet à travers un récit de rappeler le passé. La mémoire est donc évocation volontaire du passé et capacité à discriminer au sein du passager ce qui constitue une permanence fondamentale. Elle consiste finalement en une faculté opératoire dont toute l'efficace se fonde sur l'idée d'une correspondance essentielle entre des images mentales et la perfection harmonieuse du cosmos. Par conséquent l'art discriminant auquel la réminiscence se consacre est un art opérationnel dans lequel les hommes trouvent un moyen de mettre à jour une vérité métaphysique à travers les nombreux signes que constituent les actes particuliers de l'existence terrestre.

Cette exigence de ne rappeler à la mémoire des hommes que ce qu'il y a de plus « précieux », nous la retrouvons précisément dans l'intention biographique en général et en particulier dans les nombreuses occurrences autobiographiques qui jalonnent l'œuvre et la *Correspondance* de Ficin. Toutes les indications que notre auteur donne des grands événements qui ont marqué sa vie manifestent en effet un souci constant d'intégrer à la démarche philosophique la dimension vécue de la temporalité humaine. C'est parce que le récit biographique contribue à doubler d'un éclairage moral l'exposé métaphysique des vérités abstraites que la biographie reprend finalement à son propre compte l'obligation caractéristique du « travail de la réminiscence ». L'entreprise biographique est donc en son fond une entreprise d'évocation volontaire du passé qui intègre le cours d'une vie dans une dimension de permanence et d'universalité tout en opérant un travail de discrimination. Le récit biographique et autobiographique trouve donc une unité dans cette injonction de sélection et de choix dans laquelle est engagée la responsabilité philosophique et morale de son auteur. Ainsi la condition nécessaire et suffisante pour saisir à la fois l'originalité fondamentale d'un auteur et la nouveauté d'une doctrine réside dans la capacité que toute biographie porte en elle de dépasser le niveau anecdotique de la vie d'un auteur et de relater, comme le rappelle Jean Guitton¹, l'histoire d'une mentalité. En mettant en évidence le génie d'un penseur, le biographe est à même d'étendre la compréhension philosophique et de réduire l'écart qui sépare la pensée d'un auteur de celle de son époque. Le récit biographique et *a fortiori* autobiographique réconcilie donc la trajectoire individuelle et particulière d'une vie et la valeur universelle et intemporelle d'une œuvre. Entre les deux, s'instaure un jeu de correspondances et de parallèles à travers lequel le récit élabore un espace doctrinal dans lequel les principes théoriques trouvent dans l'exemplarité du vécu une application. La biographie manifeste la vérité profonde d'une existence et la force de conviction des idées.

Du point de vue de Marsile Ficin, toute existence porte en son fond une universalité et le récit de la vie d'un grand auteur montre plus que tout autre comment des événements en apparence disparates dépassent le flux de la

¹ Jean Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Introduction, Paris, 1971.

simple temporalité. Or c'est précisément ces événements-là qui doivent être transmis à la mémoire des hommes pour leur rappeler leur appartenance à une certaine éternité et perfection. La démarche biographique se nourrit ainsi d'une réelle volonté d'élaborer un modèle de vie humaine. On comprend alors pourquoi l'entreprise biographique s'organise autour d'une dynamique sélective. Elle se propose, en tant qu'œuvre de mémoire, de conserver ce qu'il y a de plus précieux et d'écarter ce qui est indifférent ou indigne. Les biographes de Marsile Ficin ainsi que les indications autobiographiques partagent cette volonté commune de hisser l'existence de notre auteur au niveau d'un modèle éthique capable d'inspirer l'action des hommes et d'éclairer, tout en lui donnant caution, une doctrine nouvelle. Si la fonction du récit consiste en une capacité narrative capable de mettre en scène une histoire, ici le récit biographique dépasse cette capacité même. Narrer la vie de Marsile Ficin, c'est la rendre universelle et archétypale. En ce sens, le récit biographique possède une vertu, celle d'instaurer une dimension temporelle au sein de laquelle la permanence et l'appartenance à une même humanité sont affirmées. La temporalité biographique consiste donc à établir par-delà l'évanescence de l'existence une temporalité qui perdure en ce qu'elle est porteuse d'une essence et d'une spiritualité.

Or c'est précisément en ce sens que l'intention biographique doit être interrogée. En effet cette prétention à instituer de la permanence au sein même de ce qui est le plus évanescent et le plus éphémère doit être examinée. Nous sommes donc en droit de nous demander si les partis pris que les différents biographes adoptent sont justifiés ou s'ils expriment une partialité inhérente à la démarche biographique ? Finalement la question revient à se demander quelle valeur peut avoir, par-delà la relativité historique, un récit dont le principe ne réside pas dans la plus haute exactitude mais dans une fidélité orientée et adaptée à une doctrine philosophique ? En d'autres termes, quand les premiers biographes de Ficin représentent notre auteur comme un nouveau Platon et qu'ils y voient une figuration du Christ, doit-on les condamner ou doit-on considérer leur démarche comme faisant partie intégrante du récit biographique ? Si l'enjeu de la biographie réside dans la compréhension et l'institution d'une doctrine, on peut alors se demander pour quelle raison l'étude indépendante des œuvres demeure insuffisante et nécessite une mise en perspective biographique. Pourquoi ne pas envisager l'explicitation d'une œuvre sans l'assortir d'un exposé de la vie de son

auteur ? En réalité toutes ces interrogations nourrissent et accompagnent autant la démarche biographique ancienne que les principes historiographiques que se proposent de suivre les biographies modernes. En effet si la science historique impose à la modernité le critère de l'exactitude et de l'objectivité, elle ne renonce pas pour autant à cet objectif et reconnaît volontiers l'importance de rappeler aux lecteurs de Ficin le statut de son œuvre au XV^e siècle à Florence. Elle montre en effet comment et pourquoi Ficin y occupe une place centrale et stratégique. Les biographes modernes s'accordent tous pour rappeler que Marsile Ficin est une figure incontournable de la Renaissance et de l'humanisme italien parce qu'il est le traducteur d'un nombre considérable de textes grecs, platoniciens et néoplatoniciens qui ont circulé dans toute l'Europe et qui ont été mis à la disposition de nombreux savants et philosophes. En ce sens l'historiographie se donne comme but de restituer l'histoire des textes et de mettre à jour les preuves de leur authenticité en assortissant sa démarche de nombreux travaux philologiques. Or c'est précisément en replaçant le travail de traduction, d'interprétation et de commentaire dans le parcours précis de sa vie que les biographes modernes ont su mettre en évidence le souci philosophique constant de Ficin de concilier la foi et la spéculation philosophique et de donner des fondements nouveaux, religieux et métaphysiques, à la culture chrétienne. Les biographies modernes ont par conséquent contribué à faire de la pensée de Ficin une véritable philosophie, cohérente et originale en assortissant le *corpus* des textes d'un arsenal d'arguments et de démonstrations scientifiques établissant avec certitude les différentes étapes de sa vie.

Les écrits sur la vie de Marsile Ficin qu'ils soient anciens et littéraires ou modernes et scientifiques, renouvellent donc chacun à leur manière l'interrogation sur la nature même de l'entreprise biographique. De notre point de vue, il semble que la question de la biographie est ici pleinement une question philosophique. En ce sens la problématique méthodologique concernant la légitimité, la valeur et la fonction biographiques croisent l'interrogation spéculative. En effet, si les biographies de Ficin sont nombreuses, elles semblent toutes traversées par une intention sinon unique du moins commune. Elles s'organisent toutes autour d'une ligne interprétative qui leur est propre mais à partir de laquelle, elles instituent le récit comme moyen privilégié de représenter la temporalité humaine. Le récit

biographique est re-présentation d'une existence vécue en laquelle le temporel trouve une permanence éthique ou philosophique. Pour reprendre une des analyses de Paul Ricœur¹ sur laquelle nous reviendrons au cours de notre développement, nous pouvons finalement nous représenter la démarche biographique comme parcours narratif, circulant entre deux pôles : l'émergence d'un modèle à imiter et la constitution d'un mythe à partir duquel l'œuvre se trouve transcendée.

C'est dans cette perspective précise que nous voudrions, comme le fait par ailleurs Paul Ricœur, réutiliser les notions aristotéliennes de μίμησις et de μῦθος et montrer comment la vie de Marsile Ficin devient à la fois un exemple moral et acquiert une valeur d'éternité quel que soit l'orientation idéologique de la biographie. Qu'il soit fiction historique ou histoire racontée, le récit biographique possède en tant que ποιήσις, une vertu, celle d'intégrer dans la temporalité une certaine éternité. Nous souhaitons mettre en évidence cette dimension spirituelle de la biographie dans la mesure précise où nous cherchons à démontrer que la spiritualité constitue l'essence du temps et que cette conception spirituelle de la temporalité définit d'autre part le centre dynamique autour duquel la pensée de Ficin s'organise et se renouvelle. Enfin notre objectif est de montrer comment biographie et philosophie sont interdépendantes chez Marsile Ficin. Elles puisent l'une dans l'autre les ressources nécessaires à leur constitution et de cette réciprocity émerge une réconciliation possible de l'homme avec lui-même, avec le temps et finalement avec son adhésion au divin. Toute biographie se tient donc dans un espace conceptuel à partir duquel elle engendre les concepts nécessaires à la compréhension non pas seulement d'une œuvre mais de la mentalité que cette œuvre produit. C'est en ce sens que nous nous proposons dans l'examen qui suit de mettre en évidence le principe selon lequel toute biographie *a priori* est en son fond philosophique. Les biographies de Ficin le sont *a fortiori*, dans le sens où elles contribuent toutes à la compréhension de l'élaboration conceptuelle du temps chez notre auteur.

¹ Paul Ricœur, *Temps et Récit, I. L'intrigue et le récit historique*, Paris, 1983, p. 68.

1. La fiction biographique comme lieu d'exemplarité et composition du mythe

Introduction

Nous faisons ici le choix de partir de la distinction, devenue classique depuis Arnaldo Della Torre qu'il a initié dans la préface de son importante étude sur l'Académie platonicienne de Florence¹. Arnaldo Della Torre distingue en effet deux types de récits qui chacun à leur manière représentent deux intentions différentes voire opposées : les écrits littéraires d'une part qui ont pour vocation de vulgariser les connaissances et les écrits scientifiques d'autre part qui s'adressent aux spécialistes. Arnaldo Della Torre justifie cette distinction dans ces lignes extraites de son introduction :

« ...s'il est vrai que l'histoire littéraire est devenue désormais une science, il n'en est pas moins vrai, pour autant qu'il nous a semblé que tous ne l'avaient pas compris, que dans cette histoire on doit distinguer deux catégories d'écrits et de traités, ceux qui s'adressent aux érudits, traitant certaines questions scientifiquement et ceux qui s'adressent à un large public, divulguant les résultats scientifiques dans une forme simple et plaisante. »²

Cette opposition repose en fait sur une exigence d'exactitude et vise principalement la plus grande véracité possible. La démarche de l'historiographie se fonde en effet sur un critère de vérité qui se prétend scientifique et objectif. La rigueur historiographique s'inspire à proprement parler du modèle qu'offrent les sciences exactes et requiert tout un arsenal de preuves et de démonstrations. En ce sens l'histoire littéraire, si elle se justifie par le plaisir que procure sa lecture et par sa capacité à vulgariser l'histoire, échoue cependant et de façon évidente dans la recherche et l'établissement du vrai. Il est aisé dès lors de comprendre pour quelle raison Arnaldo Della Torre considère les récits littéraires comme des récits

¹ Arnaldo Della Torre, *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*, Florence, 1902, Préface, p. IX.

² *Ibid.* «...se è vero che la Storia Letteraria sia oramai diventata una scienza, non è men vero, per quanto ci sembri che non tutti l'abbiano capita che in essa storia si debbono distinguire due categorie di scritture e trattazioni, quelle che si dirigono ai dotti, tratando qualche questione scientificamente, e quelle che si dirigono al gran pubblico, divulgando in forma piana e dilettevole quei risultati scientifici. ».

inférieurs et insuffisants. L'histoire littéraire se trouve en réalité dans l'incapacité de répondre à l'exigence scientifique qui anime l'historiographie dans la mesure où elle consiste à faire un roman de l'histoire et à suivre comme unique principe une esthétisation de la narration. Les choses étant bien tranchées, ici tout se passe comme si finalement, l'intention littéraire était peu soucieuse de l'authenticité des faits et comme si d'autre part l'historiographie dans sa prétention scientifique ignorait toute dimension esthétique. Cette distinction que nous reprenons à notre compte nous semble pourtant largement insuffisante et partielle et pour tout dire caricaturale. Or c'est précisément parce qu'elle est telle qu'elle constitue pour nous l'angle sous lequel nous choisissons d'en montrer les véritables limites. Car enfin comment peut-on envisager un récit quel qu'il soit et à plus forte raison le récit biographique comme un récit privé de la dimension spécifique à l'art du discours ? Raconter en ce sens, et quel que soit l'angle sous lequel on se place, demeure une entreprise de persuasion et de séduction. Énoncer et détailler des preuves ne valent que si ces dernières trouvent dans le raisonnement une organisation cohérente et continue qui provoque chez le lecteur le plaisir de la compréhension. Or c'est précisément parce qu'il en est ainsi que tout récit constitue un véritable théâtre dans lequel se joue et se rejoue la mise en scène du vrai. La biographie n'échappe pas en ce sens à cette théâtralisation. Le récit biographique construit un monde dans lequel il donne à voir la vérité d'une vie et dévoile une destinée sous l'apparence narrative.

L'enjeu du vrai trouve en outre une véritable pierre d'achoppement dans la discussion qu'Arnaldo Della Torre développe au sujet de l'authenticité de la correspondance de Ficin. Ce thème systématiquement abordé par tous les biographes de Marsile Ficin, anciens et modernes, se propose d'examiner les différents arguments en faveur de la thèse selon laquelle les lettres de Ficin seraient apocryphes et d'en montrer l'ineptie¹. Certains biographes en effet doutent du caractère véridique des lettres de Ficin. Cette suspicion prend alors deux directions. Celle que l'on trouve dans la position de Giovanni Corsi et selon Arnaldo Della Torre et Paul Oskar Kristeller, celui-ci considère la correspondance comme l'œuvre d'un faussaire. Cette

¹ A. Della Torre soutient en effet que la *Correspondance* de Ficin est authentique et s'appuie sur la biographie de Piero Caponsacchi, biographie qu'il considère comme plus fiable que celle de Giovanni Corsi.

interprétation reprise par Francesco Puccinotti¹ a permis à ce dernier de soutenir que l'académie platonicienne de Florence n'avait jamais vraiment existé ou du moins pas dans la proportion qu'on lui a attribuée. Il nie donc l'authenticité de la *Correspondance* de Ficin dans la mesure même où les preuves de l'existence de cette académie y résident. Certains biographes au contraire considèrent la *Correspondance* de Ficin comme authentique mais rappellent qu'elle fut écrite en vue d'être publiée et que par conséquent, elle est le résultat d'une élaboration théorique et d'une théâtralisation des événements qui ne permettent pas d'accéder à une réalité objective. La *Correspondance* de Ficin ne serait donc pas l'expression véridique de sa vie mais aboutirait à la composition d'un texte dont la finalité bien maîtrisée révèle, dans une forme déterminée, une intention moralisatrice que l'insertion d'une leçon exprimée sous forme d'une maxime dans chaque lettre, atteste². Enfin d'autres biographes tels que Raymond Marcel³ acceptent le caractère authentique de cette *Correspondance*. Marcel prend en effet le parti de défendre la valeur de ce texte et ceci aux deux niveaux de la critique. Pour lui, l'élaboration autobiographique participe d'une double sincérité, celle qui concerne la vie d'un homme et celle que son intention pédagogique exprime. Ainsi le biographe doit construire son récit en assumant l'écart qui sépare la réalité de ce que l'on peut dire de cette même réalité. On comprend dès lors l'alternative à partir de laquelle s'élabore l'entreprise biographique : partagé entre authenticité et fidélité, le récit doit-il s'épurer pour ne restituer que l'objectivité des faits ou doit-il prendre en compte la dimension qualitative de l'existence ?

Pour mieux saisir cet enjeu nous nous proposons de commencer notre analyse par l'examen des biographies dites littéraires. Nous voudrions dégager non seulement leur dimension esthétique mais également montrer comment cette esthétisation du discours devient élaboration d'une temporalité spécifiquement humaine. En dépit de leur caractère romancé ces

¹ F. Puccinotti, *Storia della medicina*, Livorno, 1859.

² Cf. parmi tant d'autres exemples, la lettre à Antonio Serafico in *Opera omnia*, I, p. 619, intitulée *De l'homme sage et heureux* : « Imitare igitur, ut cepisti, Pythagoram, et Socratem, et Platonem, qui non minus agendo quam disputando inuita etiam fortuna philosophabantur. » ; « Imite donc, comme tu as commencé de le faire, Pythagore, Socrate et Platon qui philosophaient par l'action non moins que par la discussion, même lorsque la fortune leur était contraire ».

³ R. Marcel, *Marcel Ficin (1433-1499)*, Paris, 1958.

biographies délivrent toutes une vérité qui transcende la simple vérification des documents et témoignages. Dans cette catégorie, nous plaçons les biographies de Marsile Ficin écrites entre le XVI^e et le XVII^e siècles ainsi que quelques écrits biographiques du XIX^e siècle. Leurs caractéristiques principales résident dans le fait qu'elles prennent le parti de mettre en évidence certains événements et d'en passer d'autres sous silence, en donnant au travail de la mémoire un tonalité littéraire et romancé. Ainsi en peignant un portrait avantageux de Marsile Ficin, elles se proposent d'en faire un modèle et contribuent de façon consciente et volontaire à la construction d'un mythe qui alimente les représentations qu'un large public peut se faire de l'humaniste italien. Parmi ces biographies, les récits de Giovanni Corsi et de Piero Caponsacchi nous semblent être incontournables¹. Nous prenons le parti de les examiner en détail en en donnant des éléments philologiques et historiques qui font de ces textes des œuvres à part entière.

1. 1. Giovanni Corsi, *La vita Marsilii Ficini*

La vita Marsilii Ficini de Corsi est un texte écrit en 1506, c'est-à-dire sept ans après la mort de Ficin et bénéficie en ce sens d'une certaine proximité temporelle. Cette biographie est en effet rédigée à une époque où les idées de Ficin se répandent et semblent constituer une véritable confirmation de l'humanisme renaissant. Elle circule par ailleurs dans le groupe des amis et disciples de Ficin qui voient dans cette biographie un écrit fidèle de ce que Marsile Ficin a été de son vivant et un héritage de ses valeurs. La première édition cependant se fait tardivement. Le texte de Corsi est en effet édité par A. M. Bandini en 1771 à Pise. Cette édition est accompagnée d'une introduction et de notes explicatives, sous le titre de *Commentarius de Platonicae philosophiae post renatas litteras apud Italos instauratione*. Cette version est rééditée en 1772 à Lucques dans *Miscellanei di varia*

¹ Il existe d'autres tentatives biographiques appartenant à cette catégorie, telle que celle d'Albert Castelnau que nous choisissons de ne pas examiner dans la mesure où elle s'appuie largement sur les biographies de Corsi et Caponsacchi. Cf. Albert Castelnau, *Les Médicis*, Paris, 1879, volume I, p. 248. Arnaldo Della Torre considère en outre cet ouvrage comme une reconstruction poétique et artistique de l'origine de l'Académie florentine, dont les informations doivent être considérées avec la plus grande prudence. Arnaldo Della Torre, *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*, Florence, 1902, introduction, p. 2.

letteratura, tome VIII, pp. 245 sqq. Une seconde édition du texte, intitulée *Liber de ciuitatis florentiae famosis ciuibus*, est publiée à l'identique par Ph. Villani en 1847 à Florence, édition G. C. Galetti. En 1934, H. J. Hak en donne une nouvelle version dans sa thèse¹. Enfin, Raymond Marcel² dans sa biographie de Marsile Ficin, en reproduit à nouveau le texte. La version originale est rééditée par Paul Oskar Kristeller. Dans son ouvrage *Studies in Renaissance Thoughts and Letters*³, Kristeller nous donne toutes les précisions nécessaires concernant cette découverte. Après avoir trouvé un premier manuscrit datant du début du XVI^e siècle dans la bibliothèque de Modène⁴, Kristeller établit que ce texte archétype n'a pas été écrit de la main de Corsi. En effet ce manuscrit comporte de nombreuses variantes ainsi qu'une préface qui diffère de celle que l'on trouve dans l'édition de Bandini. Les substitutions de mots, de synonymes et les rajouts divers attestent non pas des erreurs éventuelles qu'aurait pu faire un copiste mais prouvent que cette version est caractéristique d'un texte élaboré et corrigé par son auteur. Ainsi le *codex* de la bibliothèque de Modène semble être un manuscrit rédigé postérieurement à l'édition de Bandini. Kristeller découvre alors d'autres textes à Florence : le manuscrit *Marucelliano* A 228 qui comporte deux livrets différents, le fascicule 226 et le fascicule 227. Il est alors établi que le second fascicule (f. 14-52) a vraisemblablement été écrit de la main même de Bandini alors que le premier fascicule (f. 1-13) semble avoir servi de modèle au second. Finalement un dernier *codex* est découvert, le manuscrit *Magliabechiano* IX 123 f. 45-58, qui apparaît être l'archétype du premier fascicule du *codex Marucelliano*.

À partir de ces indications philologiques, nous pouvons faire certaines remarques. Si le texte originel de Corsi a été mis à jour récemment et que Kristeller a édité ses conclusions en 1984 c'est-à-dire postérieurement à celles d'Arnaldo Della Torre dont l'ouvrage date de 1902 alors le débat engagé dans la *Storia dell'Accademia platonica di Firenze* à propos de la fiabilité des renseignements donnés par Corsi lui-même dans sa biographie

¹ H. J. Hak, *Marsilio Ficino*, Amsterdam, 1934, pp. 178 sqq.

² R. Marcel, *Marcel Ficin (1433-199)*, Paris, 1958, pp. 680 sqq.

³ P. O. Kristeller, « Per la biografia di Marsilio Ficino, Appendice, I manoscritti della Vita Marsilii Ficini di Giovanni Corsi », in *Studies in Renaissance Thoughts and Letters*, II, Rome, 1984, pp. 205 sqq.

⁴ Fonds Campori ; Appendice 310 de la Bibliothèque Estense de Modène, γ T VI 16.

et à propos de la délicate question de l'authenticité de la *Correspondance* de Ficin doit être remis en perspective. À partir de quel texte, en effet, Arnaldo Della Torre juge-t-il de l'insuffisance de la biographie de Corsi ? N'ayant pas eu accès au texte original de la biographie mais seulement à des copies, il est probable qu'il ait considéré les nombreuses corrections et variantes du texte comme l'expression authentique du travail de Corsi et tiré à partir d'elles un certain nombre de conclusions. Mais plus précisément Arnaldo Della Torre dans un souci d'exactitude scientifique ne remet pas vraiment le texte de Corsi dans son contexte, ce que les découvertes philologiques récentes permettent de faire. En effet, est passé sous silence le fait que cette biographie est en réalité un résumé des récits rapportés par les deux élèves et amis de Ficin, Bindacio Ricasolani et Bernardo Rucellai et qu'elle se base sur ces témoignages. Dès lors les erreurs que l'on peut imputer au biographe tiennent peut-être tout simplement aux récits à partir desquels il a écrit *La vita Marsilii Ficini*. En ce sens, on ne peut douter de la sincérité et du sérieux de l'entreprise de Corsi. Tout bien pesé il semble finalement difficile d'affirmer que Corsi ait été convaincu du caractère fallacieux de la *Correspondance* parce qu'il savait lui-même que ces lettres avaient été éditées du vivant de Ficin, c'est-à-dire en 1495 à Venise. En y regardant de plus près, il apparaît que la critique de Corsi porte sur l'exactitude des titres et sur les dédicaces des différentes lettres. Le paragraphe XIII de *La vita* confirme cette hypothèse et montre que les erreurs de Corsi reposent sur une équivoque dans la compréhension de son texte.

« Il y a aussi en circulation douze Livres de lettres dédiées faussement à bon nombre d'amis de Marsile avec des titres qui ne sont pas de lui ; à part quelques-unes dispersées çà et là, qui traitent de la philosophie spéculative et qui ont pour titre : *Les cinq clés de la théologie de Platon* avec un résumé de celle-ci, *Du ravissement de Paul au troisième ciel*, *De la lumière*, *De l'étoile des Mages* et quelques autres du même genre, tout le reste doit être attribué au neveu de Ficin, fils de son frère. »¹

¹ G. Corsi, *La vita Marsilii Ficini*, XIII : « Circumferuntur preterea XII Epistolarum uolumina adulterinis Marsili titulis ad amicos quamplures falso inscripta, quae praeter admodum pauca, pluribus sparsa locis, ad speculatricem Philosophiam pertinentia, uidelicet de Quinque clauibus in platoniam theologiam et in eandem compendium, de Raptu Pauli ad tertium caelum, de Lumine, de Stella Magorum atque alia hujusmodi

On voit à travers ces lignes toute la complexité de la question. Si Corsi connaît l'existence de ces lettres et de la date de leur édition, il ne peut raisonnablement douter de leur authenticité. En revanche, il semblerait, à y regarder de plus près, que la critique concerne plutôt le travail d'édition, à savoir l'établissement, la présentation et l'organisation des nombreuses lettres écrites par Ficin -et on peut imaginer dans cette perspective que les titres ont été donnés par l'éditeur lui-même. En outre on peut imaginer aussi que cette critique s'appuie sur une confusion faite entre le nom de Ficin et celui de son neveu. Ce dernier, ayant été très proche de son oncle et étant le destinataire testamentaire des œuvres de Marsile, aurait pu s'occuper activement de l'édition des lettres. On comprendrait alors pourquoi son nom apparaît dans la *Correspondance*.

Ainsi les discussions autour des lettres de Ficin et de la position des biographes à son égard montrent comment la recherche philologique occupe à la fois une place prépondérante dans l'établissement des textes mais court toujours le risque d'être une entreprise sans fin car s'exposant à des découvertes nouvelles qui sont autant de remises en question. Si l'exigence d'objectivité de l'historiographie repose sur une rectification toujours possible des résultats établis, alors la méthodologie de l'établissement critique des textes rentre en conflit avec la recherche de certitude car elle prive l'historiographie d'un ancrage solide. Que valent en effet des affirmations prétendant se fonder sur une démarche scientifique et sur des résultats objectifs si ces mêmes résultats se révèlent incomplets et insuffisants et toujours susceptibles d'être rectifiés ? Il convient alors de proposer au vu de cette insuffisance de déplacer notre *criterium* sur un principe moins objectif certes mais plus solide. Il s'agit alors, sans occulter la place réservée aux recherches philologiques, de relier notre critère à une universalité plus profonde, celle de la fidélité à ce que sont les hommes d'un point de vue moral. Cette universalité est précisément celle qui rend possible la communauté des hommes par-delà les temps et les lieux. Elle est le sol sur lequel s'appuie la transmission des témoignages et des expériences humaines à partir d'une compréhension commune. Elle rend possible le dialogue entre œuvre, auteur et lecteurs et constitue ce que Paul Ricœur nomme « le monde

nonnulla, summa doctrina et artificio conscripta. Reliqua omnia Ficino ex fratre nepoti adscribenda sunt. ».

du texte ». En somme cette universalité de compréhension trouve son expression la plus juste dans une subjectivité qui se revendique comme telle et qui sait se distinguer de la partialité. Une subjectivité donc qui, au lieu de se perdre dans la relativité des points de vue, s'accomplit véritablement quand la rencontre entre le texte, l'intention que le texte porte et l'accueil de cette intention par le lecteur trouvent un achèvement dans une même appartenance. En partant du principe selon lequel notre humanité réside dans ce fond commun de la subjectivité humaine, les informations dont nous disposons concernant les biographes eux-mêmes semblent incontournables pour mieux saisir la conception de l'entreprise biographique. La biographie se double donc toujours d'un second niveau biographique dans lequel nous rencontrons le biographe lui-même. Pour mettre en évidence cela, nous suivons les indications précieuses sur la vie de Giovanni Corsi que Paul Oskar Kristeller nous donne dans l'ouvrage cité précédemment¹.

Corsi est né en 1472, d'une famille de citoyens florentins appartenant à la noblesse. Nous ne possédons en réalité qu'un petit nombre de données sur le détail de sa vie personnelle, la critique littéraire et historique ne lui ayant pas suffisamment consacré d'études². En dépit du peu d'informations que nous avons, nous pouvons affirmer cependant que Giovanni Corsi appartenait à ces érudits de l'école de Florence, école platonicienne de Marsile Ficin, qui au XV^e siècle ont su conjuguer l'activité politique avec l'étude du grec et du latin. Corsi est avant tout un homme de lettres raffiné qui, comme d'autres nobles³, rencontre un certain succès dans le monde littéraire et érudit. Par ailleurs son rang social le destine à occuper les fonctions les plus prestigieuses de la République quoiqu'une santé insuffisante ne lui permit pas de remplir ces charges. Selon Kristeller cependant, la véritable raison de la tiédeur de l'engagement politique de Corsi réside principalement dans la défiance qu'il ressent à l'égard du Gonfalonier Soderini, successeur de Pierre de Médicis. En 1506, il se réfugie en France et y écrit *La Vita Marsilii Ficini*. La déception et le découragement poussent alors Corsi à écrire la biographie de Ficin afin d'exalter la mémoire

¹ P. O. Kristeller, « Un uomo di stato e umanista fiorentino Giovanni Corsi », in *Studies in Renaissance Thoughts and Letters*, II, Rome, 1984, pp. 175-190.

² Kristeller indique deux sources principales : Jacopo Gaddi, *Elogi Storici*, Firenze, 1639, p. 66 et Giulio Negri, *Istoria degli Scrittori Fiorentini*, Ferrara, 1722, p. 279.

³ Tels que Bernardo Rucellai, Alamanno Rinuccini ou Donato Acciaiuoli.

des Médicis. Il n'est que de lire un passage du paragraphe IX de *La Vita* pour saisir l'intensité de l'amertume et du regret de Corsi à l'égard de la décadence intellectuelle, artistique et morale de la Florence de Soderini :

« C'est pourquoi le malheur de notre époque exige une très grande pitié étant donné que dans notre cité dominant plutôt l'ignorance et la bêtise que les sciences et les arts, l'avarice plutôt que la libéralité, l'ambition et le luxe plutôt que la modestie et la tempérance. Ainsi rien n'est fait avec la République, rien avec les lois mais tout dépend des plaisirs excessifs, si bien que les meilleurs hommes sont accusés et tournés en dérision par le peuple. »¹

Ce désarroi traverse la biographie de Marsile Ficin et trouve d'autres échos. Il constitue une constante dans les écrits de Corsi et ce jusqu'au retour des Médicis au pouvoir. En 1508, Giovanni Corsi publie en effet un ouvrage de Pontano, intitulé *De prudentia* pour lequel il rédige une préface. Le texte est précédé d'une lettre-dédicace adressée à Cosimo Pazzi pour le féliciter de sa récente nomination en tant qu'Archevêque de Florence. Corsi saisit l'occasion de rappeler le comportement et les actions vertueuses de Laurent de Médicis pour lesquels Pazzi semble, d'après lui, être le reflet. Corsi dédicace par ailleurs, en 1511, la première des quatre traductions d'un livre de Plutarque, *Quomodo quis iuuari ab inimicis possit*, à Palla Rucellai qui s'est fait beaucoup d'ennemis en raison de son intégrité et de sa fidélité à l'égard de ses amis partisans des Médicis. C'est seulement en 1512 que Corsi revient à la vie politique au moment précis où Soderini est chassé et où les Médicis reviennent au gouvernement de la République de Florence. De 1512 à 1534, il occupe alors les plus hautes charges de l'État. Il est tour à tour Ambassadeur en Espagne, Capitaine, Gonfalonier de la justice, membre du Sénat. Sous le gouvernement du Duc Cosme Ier, il prend sa retraite et s'installe à la campagne où il meurt le 14 juillet 1547.

Comme on l'aura compris, la rédaction de la biographie de Ficin s'est faite durant les années d'exil en France. Parmi les écrits de Corsi, elle occupe

¹ G. Corsi, *Vita Marsilii Ficini*, IX : « Quocirca nostrorum temporum calamitas maxime miseranda ; quandoquidem in nostra Civitate pro disciplinis ac bonis artibus inscitia et ignorantia, pro liberalitate auaritia, pro modestia et continentia ambitio et luxuria dominantur ; atque adeo ut nihil omnino cum Republica, nihil cum legibus agatur ; sed pro libidine cuncta, ita ut optimus quisque a plebe per ludibrium oppugnetur. ».

une place importante, si ce n'est décisive car elle est représentative de l'état d'esprit et des sentiments de son auteur. L'ouvrage de Corsi participe d'une intention précise, celle de glorifier l'une des figures intellectuelles les plus importantes que la dynastie des Médicis a contribué à produire. En ce sens la dédicace du 18 avril 1506 adressée à Bindaccio Ricasoli dont Corsi fut l'élève, est un témoignage de gratitude et de reconnaissance à l'un des plus proches amis de Ficin. En outre, cette dédicace est l'occasion pour Corsi de rappeler les infortunes politiques de Ricasoli, sa déception et sa tristesse à l'égard de Bernardo Rucellai contraint de s'exiler en France pour des raisons politiques semblables aux siennes.

« Je me rends compte, ô Bindaccio, que toi qui normalement supporte bien des choses, a essayé en vain de modérer la peine dont tu as récemment souffert en raison du départ de notre Bernard Rucellai. C'est dans ta nature d'être profondément ému par la perte de la plus délicieuse compagnie d'un tel homme, que son départ récent pour la France a causée. »¹

La biographie de Ficin devient alors le lieu privilégié où s'exprime le mieux la nostalgie de l'essor intellectuel passé, les infortunes présentes et l'espoir de retrouver une stabilité politique et morale. En ce sens l'entreprise biographique assume une double fonction, morale et politique, ou mieux encore, elle constitue un véritable plaidoyer en faveur d'un pouvoir politique dont l'efficace doit s'accompagner nécessairement de valeurs éthiques. En somme *La Vita Marsilii Ficini* remplit un rôle propagandiste à l'égard de la maison des Médicis et de ses partisans mais elle ne réussit à le faire qu'en revendiquant au sein du politique une plus grande intégrité morale. Cette assimilation du niveau éthique avec le niveau politique doit, pour qu'elle soit efficace, passer par la construction d'un modèle, celui qu'offre la vie même de Marsile Ficin.

« Car quand j'eus décidé de faire la description méthodique de tout ce qui est le meilleur et le plus mémorable dans sa vie et ses actions, tu me

¹ G. Corsi, *Vita Marsilii Ficini, Dédicace* : « Cum animaduertissem, bindaci, te ut par erat dolorem quem nuper acceperis ex Bernardi Oricellarii nostri digressu moderate quidem ut ceterea soles ferre, sed nec potuisse, nec id fuisse humanitatis tuae non grauer commoueri quod tanti uiri, qui nuper in Galliam profectus est, consuetudine iucundissima orbatus sis. ».

semblas surtout digne de ce présent, toi qui seras capable non seulement de chasser de ton esprit ton chagrin et ton amertume mais aussi de rendre douce et plaisante ta solitude par la mémoire de ce grand homme. »¹

En favorisant ce qu'il y a de meilleur dans la vie de Marsile Ficin et en en faisant un véritable mythe, la biographie de Corsi peint le portrait d'un homme aimé et exemplaire dont il faut suivre le modèle. Ficin est présenté en effet comme un homme illustre dont les nobles citoyens doivent s'inspirer. Corsi n'hésite pas à comparer les vertus de Marsile aux conduites héroïques de Quintus Fabius et Publius Scipio durant la guerre contre Carthage que Salluste relate dans *La guerre de Jugurtha*².

« Il arrive en effet très fréquemment que des natures nobles soient simplement portées à la gloire et à la vertu par l'exemple d'hommes illustres, ce que les anciens avaient remarqué à propos de Quintus Maximus et Publius Scipio, ... »³

¹ *Ibid.* « Nam cum stauissem de uita deque moribus eius optima quaeque et memoratu dignissima carptim describere, tu mihi visus es in primis hoc munere dignus, qui recordatione illius uiri posses hanc animi molestiam et acerbitem non solum abstergere, sed mollem etiam et iucundam solitudinem tuam efficere. ».

² Corsi reprend un thème classique dans lequel les temps modernes sont dépréciés à la lumière des anciens. On trouve dans le passage de Salluste la même amertume que celle qui anime l'intention biographique de Corsi : « J'ai souvent entendu dire de Quintus Maximus, de Publius Scipion et d'autres grands citoyens romains que, en regardant les images de leurs ancêtres, ils se sentaient pris d'un ardent amour pour la vertu. À coup sûr, ce n'était pas de la cire ou un portrait qui avait sur eux un tel pouvoir ; mais le souvenir de glorieuses actions entretenait la flamme dans le cœur de ces grands hommes et ne lui permettait pas de s'affaiblir, tant que, par leur vertu, ils n'avaient pas égalé la réputation et la gloire de leurs pères. Avec nos mœurs actuelles, c'est de richesse et de somptuosité, non de probité et d'activité, que nous luttons avec nos ancêtres. Même des hommes nouveaux, qui jadis avaient l'habitude de surpasser la noblesse en vertu, recourent au vol et au brigandage plutôt qu'aux pratiques honnêtes, pour s'élever aux commandements et aux honneurs : comme si la préture, le consulat et les autres dignités avaient un éclat et une grandeur propres, et ne tiraient pas le cas qu'on en fait de la vertu de leurs titulaires. Mais je me laisse aller à des propos trop libres et trop vifs, par l'ennui et le dégoût que me causent les mœurs publiques ; je reviens à mon sujet ». Salluste, *La guerre de Jugurtha*, IV, 5-6, Paris, 2012.

³ G. Corsi, *Vita Marsilii Ficini*, Dédicace : « Fit enim quam saepissime ut quemadmodum praeclara ingenia illustrium uirorum simulacris ad gloriam et uirutem

Le texte de Giovanni Corsi est donc constamment partagé entre deux tendances, la nostalgie et l'admiration pour cet homme illustre qu'est Ficin et c'est à partir de ce double penchant que s'élabore l'exemplarité. La douceur de caractère, la description physique, les vertus platoniciennes que Ficin a su s'approprier ainsi que son génie philosophique sont mis en évidence par Corsi en les entremêlant constamment comme si la vie et l'œuvre de Ficin se confondaient. Tout se passe comme si l'existence concrète de Marsile Ficin portait en germe la doctrine et comme si l'œuvre ne faisait que conceptualiser une réalité morale et pratique. La biographie s'organise alors selon un rythme ternaire dans lequel se renvoient dialectiquement les niveaux conceptuel et historique. Le texte qui comporte une partie centrale, qui s'étend du chapitre VI au chapitre XIV, consiste alors en un long développement consacré à l'œuvre proprement dite et aux différents ouvrages de Ficin. Cette partie est encadrée par deux développements qui inaugurent la biographie, du chapitre I au chapitre V et la terminent du chapitre XV au chapitre XXI. Ces développements portent essentiellement sur l'aspect physique, les dispositions morales et intellectuelles ainsi que sur les événements majeurs de la vie de Ficin. Corsi nous apprend, sur la base de témoignages rapportés par des amis de Marsile Ficin, qu'il fut un homme tempérant et modeste qui ne s'est jamais intéressé aux plaisirs et aux biens matériels malgré sa proximité avec les princes et la noblesse florentine. Ficin est peint comme un homme petit, svelte et voûté. Il est bègue et a un défaut de prononciation. Cependant il est gracieux et plaisant. Ses cheveux blond vénitien tombent en boucles sur son front. D'un tempérament solitaire et mélancolique, il est plutôt d'un naturel amical et jovial lorsqu'il est en société. Les mœurs de Ficin sont douces et la sobriété inspire ses actions. Sa santé est plutôt mauvaise car il souffre de maux d'estomac. Cependant sa force morale lui permet de supporter la douleur avec constance. Toutes ses dispositions et vertus ont contribué d'après Corsi à encourager la protection des Médicis à l'égard de Ficin car Ficin a su créer un lien étroit entre sagesse et politique par l'exemplarité même de sa vie.

« Quand j'ai pensé écrire la vie et les mœurs de Marsile Ficin, qui est comme le guide qui a pénétré dans le sanctuaire intime du divin Platon,

inflammantur, quod de Q. Maximo et P. Scipione a ueteribus memoriae proditum est, ... ».

fermé depuis tant de siècles, et qui a pourtant exploré toute l'Académie, la première chose qui s'est offerte à mon esprit et m'a encouragée à écrire sur cet homme, est que non seulement, il fut lui-même investi de ces préceptes mais aussi il les montra, les étendit et les exposa aux autres hommes. »¹

On comprend donc la motivation de Cosme de Médicis et la raison pour laquelle il reconnaît en Marsile la personne adéquate pour réaliser le projet de faire renaître la philosophie de Platon à Florence. Dès lors, la vie de Ficin en vertu de ses dispositions devient l'accomplissement de cette volonté et Corsi n'hésite pas à y voir la réalisation d'un destin divin. En effet, la rencontre de Marsile avec Cosme constitue au-delà de l'exactitude des faits² réels un moment quasi mythique qui contribue à l'élaboration de la légende. Corsi relate que, après avoir quitté Bologne où il suivait des études de médecine pour laquelle sa famille l'avait destiné, Ficin, de retour à Florence, accompagna son père, médecin officiel de Cosme, lors d'une visite chez les Médicis. Cosme aurait eu instantanément l'intuition que le jeune Ficin possédait les prédispositions nécessaires pour comprendre la philosophie de Platon. Il aurait vu en lui avec une évidence claire la personne la plus indiquée pour faire revivre Platon dans la cité florentine et devenir le chef de l'Académie platonicienne.

« Un jour que Marsile, par une faveur divine évidente, s'était rendu à Florence, son père l'emmena en visite chez Cosme, et l'on rapporte que Cosme voyant les dispositions du jeune homme et celui-ci lui ayant fait part du grand désir d'apprendre qui l'enflammait, il en fut étonnamment heureux, comme s'il avait pleinement compris que ce jeune homme

¹ G. Corsi, *Vita Marsilii Ficini*, I: « Marsilii Ficini uitam et mores describere cogitandi, illud in primis sese offert memoratu dignum, me facturum me uerba de eo uiro, qui clausa multis jam saeculis diini Platonis adyta, se duce, penetrauerit, et omnem penitus Academiam perscrutatus, ejus placita ac mysteria omnia non solum ipse inspexerit, sed ceteris quoque monstauerit aperueritque et exposuerit. ».

² Une discussion est en effet engagée pour savoir si cette rencontre a eu véritablement lieu et si tel est le cas à quelle époque de la vie de Ficin. Cette rencontre est-elle comme le prétend Ficin lui-même la première ou a-t-elle été précédée par de nombreuses autres rencontres ? Voir la discussion menée sur les premières rencontres de Ficin avec les Médicis, par Arnaldo Della Torre in *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*, Florence, 1902, p. 527 sqq.

serait sans aucun doute celui qu'il avait destiné depuis longtemps à mettre en lumière la philosophie de Platon. »¹

Le récit de cet épisode nous permet de voir comment la logique biographique se substitue à la logique des faits en vue d'asseoir plus solidement la réputation et l'autorité de Ficin. Elle s'appuie sur la dimension sacrée d'une rencontre qui, parce qu'elle est telle, a le pouvoir de transcender l'expérience courante. Au lieu d'en faire un récit hors du temps, la biographie réussit au contraire à l'y inscrire en attribuant à cet épisode une valeur d'éternité qui dépasse l'instant évanescent. La vérité de cet événement réside ainsi non dans l'exactitude des données originelles mais dans la signification vraie et l'intention propre du biographe. La justesse et la sincérité animent non seulement le biographe dans sa démarche mais éclairent également la compréhension des lecteurs et destinataires de la biographie. Enfin si la rencontre entre Cosme et Ficin ainsi que la révélation d'un destin important ici, il s'agit surtout pour Corsi de restituer la dimension infinie de cet événement. Or c'est en ce sens précis que la mise en scène du récit évite de faire de cet épisode incontournable, une simple fiction au service de la glorification des Médicis. Au contraire elle s'inscrit fidèlement dans une certaine lecture de la vie de Ficin, lecture qui fait écho aux paroles de Marsile lui-même. Il n'est qu'à lire la *Lettre-dédicace* que Ficin adresse à Laurent de Médicis dans son *Commentaire des Ennéades de Plotin*² ou bien dans la préface du *De Triplici Vita* pour retrouver la dimension providentielle de cette rencontre et saisir les conséquences qu'elle eut dans la vie et l'œuvre de Ficin.

« ...j'ai eu deux pères : Ficin le médecin et Cosme de Médicis. De l'un, je suis né, de l'autre, je suis rené. Le premier me confia à Galien, médecin et platonicien, le second me consacra au divin Platon, mais en

¹ G. Corsi, *Vita Marsilii Ficini*, V : « Verum diuino, ut patet, beneficio quum Florentiam aliquando diuertisset atque at patre ad Cosmum salutandum duceretur, ferunt Cosmum, uisa juuenis indole cognitaque per eum ingenti studiorum, quibus flagrabat, cupiditate, mirifice laetatum, quasi jam penitus amico concepisset hunc dubio procul futurum, quem pro illustranda Platonis philosophia jam pridem destinauerat. ».

² M. Ficin, *Opera omnia*, II, *In plotini Epitomae, seu Argumenta, Commentaria et Annotationes, ad magnanimum Laurentium Medicem, Patriae seruatorem, Prooemium*, p. 1537.

fait tous les deux me destinèrent à la médecine, car si Galien est le médecin des corps, Platon est celui des âmes. »¹

La fonction de la biographie réside alors dans son aptitude à réassumer non seulement l'histoire des faits mais aussi, ce que Paul Ricœur² nomme « l'histoire de la lecture ». Dans le cas qui nous occupe ici, nous pourrions dire qu'il s'agit plus précisément de l'histoire des faits et des textes comme synthèse interprétative de la mentalité d'une époque et de sa capacité à recevoir le génie d'une œuvre. Le message interprétatif est ainsi clairement exprimé : la vie de Ficin est un modèle à suivre et doit inspirer les actions les plus vertueuses des hommes car elle participe du divin et transcende la particularité des faits concrets. En ce sens écrire la biographie de Ficin, c'est être en mesure de restituer et représenter ce qui en son fond nourrit l'œuvre de notre auteur. C'est en raison de sa capacité d'initier, sans rupture aucune, une ère nouvelle dans laquelle le passé est réinvesti que la vie de Ficin prend son sens et sa valeur en inaugurant une conception nouvelle de l'humanité. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'inscription de son œuvre dans la marche de la Révélation qui s'est accomplie des premiers théologiens tels que Zoroastre et Hermès Trismégiste à Ficin lui-même. Les nombreuses références aux ouvrages et traductions de Marsile qui constituent le centre de la biographie manifestent ce souci de rattacher l'œuvre à la tradition. Ainsi Giovanni Corsi affirme le caractère incontournable des écrits de Ficin parce qu'ils appartiennent à une pensée dont l'origine remonte à des temps immémoriaux.

Finalement la valeur d'exemplarité que la biographie de Corsi met en évidence, constitue la colonne vertébrale de son ouvrage. En demeurant fidèle aux valeurs des plus proches amis et disciples de Ficin, elle justifie la réputation de ce dernier en montrant comment l'existence concrète d'un

¹ M. Ficin, *Opera omnia*, I, *In librum de Vita, ad magnanimum Laurentium Medicem, Patriae seruatorem, Epistola dedicatoria*, p. 493 « ...patres habui duos : Ficinum Medicum, Cosmum Medicem. Ex illo natus sum, ex eo renatus. Ille quidem me Galeno, tum Medico, tum Platonico commendavit, hic autem diuino consecravit me Platoni. Et hic similiter atque ille Marsilium Medico destinavit. Galenus quidem corporum, Plato uero Medicus animorum. ».

² Paul Ricœur, *Penser la Bible*, Paris, 1998, pp. 428-429.

auteur doit être en adéquation avec son œuvre. C'est dans cette mesure précise qu'elle constitue véritablement une consolation.

« ... je pensais que je pouvais soustraire ton chagrin en rappelant ton esprit de sa nostalgie pour le plus aimé des hommes, en le guidant pour le fixer une fois de plus sur le souvenir de notre Marsile Ficin, puisqu'en lui tu as souvent été heureux de trouver quelque repos. »¹

Le récit biographique calme donc l'amertume des regrets et apaise la solitude de l'exil. En ce sens la biographie comme composition d'un modèle déborde la simple élaboration de l'exemple. Ou mieux encore, l'exemplarité possède une efficacité qui lui est propre. Elle se nourrit de ce qui caractérise l'élaboration mythique proprement dite et en ce sens elle constitue véritablement une médication. La biographie en élaborant une figure mythique rend possible une situation dans laquelle le lecteur dialogue avec un auteur qui au demeurant est absent. Elle résout ainsi l'écart entre le modèle idéal et l'exigence morale et pratique en transcendant la simple explication des faits par la possibilité d'instaurer une compréhension. Ici le biographe en élaborant son récit, compose un mythe au sens aristotélicien du terme, à savoir une *mimesis* dans laquelle l'action des hommes puise des ressources. Il offre donc une lecture privilégiée de l'action particulière d'un homme capable de guider les actions des autres hommes. Toute la vertu biographique tient par conséquent dans cette aptitude à reprendre, dans une sorte de dynamique curative, l'injonction ficinienne de soigner les âmes plutôt que les corps et réussit en ce sens à donner toute l'envergure de la vie de Ficin.

1. 2. Piero Caponsacchi, *Sommario della vita di Marsilio Ficino et La vita secunda*

De Piero Caponsacchi, le second biographe de Ficin, nous savons qu'il est né au début du XVI^e siècle. Il appartient à une famille illustre et rentre très tôt dans l'ordre franciscain. Il y poursuit des études de philosophie et de théologie. De 1560 à 1575, il enseigne la logique à l'Université de Pise. Il

¹ G. Corsi, *Vita Marsilii Ficini*, Dédicace : « ...putavi eam tibi curam non nihil posse leuari si animum tuum ab hominis amantissimi desiderio reuocatum ad Marsilii Ficini tui memoriam in quam libenter soles acquiescere recolendam traducerem. »

rédige un ouvrage didactique¹ inspiré des normes scolastiques et destiné aux étudiants en philosophie, il constitue un exposé des différentes catégories de syllogisme. Cependant si l'enseignement occupe une place importante, Caponsacchi s'intéresse surtout à l'exégèse biblique et à l'interprétation du *Nouveau Testament* pour lesquelles il consacre la plus grande part de ses études. Caponsacchi publie à Florence en 1571, les *Observationes in Cantica Cantorum* qu'il réédite en 1586 accompagnées d'un texte intitulé *In Iohannis Apostoli Apocalypsim observatio ad Solymum II Turcarum imperatorem*. Son œuvre d'interprétation des textes sacrés se poursuit jusqu'en 1590, date à laquelle il rédige une interprétation de l'Évangile de Saint Jean² qui suit le modèle aristotélicien et qui se propose d'analyser les mots susceptibles d'être interprétés d'un point de vue philosophique. Enfin il dédicace au Grand-Duc Ferdinand de Médicis, un commentaire de la chanson de Pétrarque dans un texte intitulé *Discorso intorno alla canzone del Petrarca, Vergine Bella* dont la teneur rhétorique s'appuie sur la conception théologique et morale du *Paradis* de Dante³. Enfin Caponsacchi meurt en 1591⁴ à Florence.

L'œuvre la plus célèbre que Caponsacchi ait rédigée est la biographie de Ficin. Elle est intimement liée à son activité philosophique et traduit son intérêt pour la spéculation. En tant que philosophe, théologien et exégète, Caponsacchi met en effet l'accent sur les œuvres de Ficin et sur sa doctrine. Il insiste sur le fait que Marsile Ficin fut un grand savant ayant contribué à faire connaître la philosophie platonicienne. Cette reconnaissance s'accompagne d'une fascination et d'une admiration comparables à celles que nous trouvons dans le récit de Giovanni Corsi. La biographie de Marsile Ficin est cependant publiée à titre posthume à Florence en 1604 par Filippo Villani, dans un ouvrage intitulé *Termini di mezzo rilievo e d'intera dottrina tra gl'archi di casa Valori in Firenze*⁵. Ce premier texte est attribué avec

¹ P. Caponsacchi, *Regulae syllogismorum*. Le manuscrit de cet ouvrage se trouve à la Bibliothèque nationale de Florence (Cl. V, n. 6, ff. 19-331).

² P. Caponsacchi, *Enarratio philosophica in verba Evangelii divi Iohannis*, dont la rédaction manuscrite se trouve dans un manuscrit de la Bibliothèque Oliveriana, n. 1269.

³ Dante, *Paradiso*, XXXIII, v.1 sqq.

⁴ On trouve également comme date de décès 1605 mais cette date semble être fautive et avoir été influencée par la publication posthume du *Sommario*.

⁵ F. Valori, *Termini di mezzo rilievo e d'intera dottrina tra gl'archi di casa Valori*, Firenze, 1604, pp. 28-32.

certitude à Piero Caponsacchi. Il s'agit du *Sommario della vita di Marsilio Ficino raccolta da Messer Piero Caponsacchi philosopho aretino* qui fut également reproduit dans le *Liber de ciuitatis Florentiae famosis ciuibus*¹ de Filippo Villani en 1847. C'est un texte court résumant les principales étapes de la vie de Ficin et dont la finalité est de mettre en évidence le caractère « exceptionnel et admirable » d'une œuvre dont la cohérence fait écho à la modestie philosophique et à l'humilité chrétienne de son auteur. Cependant un texte anonyme, intitulé *La vita secunda*, est également attribué à Caponsacchi. Il texte est considéré comme la véritable biographie de Ficin. Ce texte fut découvert par Eugenio Garin en 1951 à la Bibliothèque Nationale de Florence. Le manuscrit correspond au *codex Palatinus* 488. Garin expose dans un article de la revue *Rinascimento II*² les raisons qui l'on amenées à identifier le texte. Déjà signalé par Ferdinand Leopoldo del Migliore, il fut longtemps recherché par plusieurs biographes et particulièrement par Arnaldo Della Torre. S'appuyant sur les indications fournies par P. O. Kristeller dans *Supplementum Ficinianum*³, Garin établit alors que le *codex* de la bibliothèque de Florence présente un certain nombre de similitudes et de ressemblances avec le *Sommario*⁴, ce qui laisse à penser que les deux textes ont été écrits par le même auteur.

La biographie que Caponsacchi rédige consiste en un texte qui a été longtemps oublié et ignoré. Cependant il fut, comme nous l'avons vu, réactualisé sous l'impulsion des découvertes philologiques du XX^e siècle. Le texte de Caponsacchi est considéré désormais comme un document fiable, relatant les principaux éléments de la vie de Ficin. En effet se basant principalement sur la *Correspondance* de Marsile et sur des témoignages

¹ F. Villani, *Liber de ciuitatis Florentiae famosis ciuibus*, Firenze, 1847, pp. 264-266.

² E. Garin, *Note e Notizie, la vita di Marsilio Ficino* in *Rinascimento II*, Firenze, 1951, pp. 95-96.

³ P. O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum*, I, Firenze 1937, pp. CLXII sqq.

⁴ Cette identification du texte anonyme de *La vita secunda* semble être en effet vraisemblable. Cependant Raymond Marcel dans sa biographie de Ficin discute cette attribution en rappelant que ce n'est qu'une hypothèse possible que l'on doit assortir de certaines réserves concernant la datation du texte. En effet Fabroni indique dans *Historia accademica Pisana*, Pise, 1792, II, p. 345, que Caponsacchi étant mort en 1591, les allusions faites par l'auteur de *La vita secunda*, concernant certains personnages laissent présumer que la rédaction du texte fut postérieure à 1591. Cf. R. Marcel, *Marsile Ficin*, Paris, 1958, pp. 690-692.

orax encore vivants à l'époque de Caponsacchi, le *Sommario* et *La vita secunda* sont considérés comme de véritables documents dont l'exactitude et la justesse dépassent la biographie plus ancienne et plus libre de Giovanni Corsi. L'intérêt du texte de Caponsacchi réside en effet en ce qu'il confirme l'authenticité des lettres de Ficin et rétablit à partir d'elles la chronologie de ses œuvres. Pourtant le répertoire des ouvrages de Ficin ne se réduit pas à un simple inventaire et s'accompagne du thème déjà investi par Giovanni Corsi, de l'exemplarité. L'enthousiasme de Caponsacchi à l'égard de Marsile constitue en réalité une véritable justification de l'entreprise biographique. Ainsi au début de *La vita secunda* est développé un prologue dans lequel sont énoncées les différentes raisons expliquant la démarche suivie par le biographe.

« Maintenant parce qu'il n'a pas été, jusqu'à aujourd'hui, rassemblé la vie de M. Marsile Ficin, homme non seulement d'une rare bonté mais également merveilleux et singulier dans chaque sorte de doctrine et puisque loin d'en faire moi-même profession, je me suis mis à entreprendre ceci et c'est pourquoi il me sied d'en raconter premièrement et brièvement les raisons. »¹

Piero Caponsacchi explique donc que les hommes ont besoin de retrouver dans la vie des grands savants des exemples de vertu pouvant inspirer leur existence propre. Ces modèles sont d'autant plus nécessaires que le contexte politique italien rend difficile l'exercice des vertus et le respect des valeurs morales. Le souvenir de ce qu'a pu être la vie de Ficin rappelle que des hommes méritants ont existé dont la doctrine constitue un guide de l'action politique. En ce sens nous dit Piero Caponsacchi, le récit biographique reste cohérent avec les valeurs et le caractère du philosophe. Ficin est un homme qui a su mettre en œuvre la vertu de modestie. Notre biographe rappelle à cet égard qu'aucune biographie n'a été écrite de son vivant malgré sa célébrité et cela n'a rien d'étonnant quand on sait que Ficin mit en pratique le précepte de Platon dans les *lois*, IV, 716 c, à savoir que la

¹ P. Caponsacchi, *La vita secunda*, § 1 : « Hora perche non sia fino a hoggi stata messa insieme la vita di M. Marsilio Ficino, huomo non solo raro in bontà, ma in ogni sorte di dottrina mirabile et singolare. E perché io lontano da così fatta professione mi sia hora messo a far' questo, mi piace primitivamente e brevemente di raccontarne le cagioni, ... ».

modestie est aimée des dieux. La simplicité de Marsile Ficin est une nouvelle fois évoquée en rappelant qu'il n'a jamais exigé d'être enterré avec pompe et a recommandé à ses amis de prier plutôt pour son âme que de célébrer sa mémoire publiquement.

La biographie de Caponsacchi ne participe donc pas d'une entreprise de glorification. Elle ne se veut pas motivée par l'orgueil mais devient un moyen privilégié pour prolonger la mémoire de certains hommes et lutter contre l'oubli. En ce sens, il existe un devoir de mémoire pour lequel la biographie constitue un moyen privilégié. Conserver le souvenir de Ficin est d'autant plus important que son œuvre constitue un véritable bénéfice pour l'humanité. La compréhension de sa doctrine doit servir les générations futures et par conséquent doit s'assortir d'un exposé de la vie concrète de son auteur. Ainsi le récit biographique possède une véritable vertu. Il ne se réduit pas à la simple lecture d'une histoire plaisante mais constitue en lui-même une véritable expérience de l'humain. Ou pour mieux dire, lire la biographie de Ficin consiste à accomplir le texte biographique en en faisant le lieu d'une rationalisation du réel selon les principes mêmes de Ficin, ordre, harmonie et connexion. Le récit biographique est donc le lieu d'une compréhension concrète de l'œuvre. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la dernière raison que Piero Caponsacchi présente pour justifier l'entreprise biographique. L'intérêt pour la doctrine de Ficin se double d'un intérêt pour la philosophie de Platon dans la mesure précise où Ficin, traducteur et commentateur des textes platoniciens, en est le passeur privilégié.

On comprend dès lors la teneur du prologue de *La vita secunda* qui trouve un écho dans le début du *Sommario*. Caponsacchi consacre en effet le début de son texte à élaborer une sorte de préambule dans lequel il insiste sur le caractère exceptionnel et admirable de la vie de Marsile. Ficin y est dépeint à nouveau comme un homme sage et un grand savant. Sa bonté, sa modestie et son humilité sont en accord avec sa doctrine et constituent un véritable bénéfice pour le lecteur.

« Il semble que cela ne soit pas extraordinaire que la vie de Marsile Ficin n'ait pas été divulguée avant et après sa mort, aussi méritant fut-il par ses connaissances et par le grand nombre de ses doctrines. La raison de ceci pourrait résider peut-être en ce que lui-même prohibait

cela comme une chose qui répugne à la modestie philosophique et à l'humilité chrétienne ou bien parce que l'on voit l'avancée très bénéfique et progressive de celle-là à partir de ses propres livres et de ses *Letteres*. »¹

Une fois cet éloge terminé, Caponsacchi prend le parti de construire sa biographie autour du thème de l'œuvre elle-même. Il insiste sur la formation intellectuelle de notre auteur et sur la chronologie de ses ouvrages². Les anecdotes ne valent ici que si elles permettent de repérer dans le temps les différentes étapes de la pensée philosophique de Ficin. Elles sont autant de jalons qui donnent à l'élaboration philosophique un rythme dans lequel apparaît son génie. C'est précisément dans cette intention que Caponsacchi prend la précaution de noter la difficulté qu'il y a à résumer la pensée de notre philosophe, sans la dénaturer et sans la simplifier. En d'autres termes cette réticence est motivée par la prudence et le souci de l'exactitude et elle constitue un aveu déguisé mais efficace de la grandeur et de l'importance de l'œuvre de Ficin. En ce sens toutes les réserves que Caponsacchi formule, participent de cette double intention : la volonté d'élaborer, de la façon la plus fiable possible, l'authenticité des faits biographiques tout en montrant la supériorité et le caractère exceptionnel du contenu de ce récit. Tout se passe comme si le biographe se trouvait devant une tâche incommensurable, tâche devant laquelle finalement l'humilité de Caponsacchi constitue un véritable avantage. Elle est en somme le meilleur moyen de donner au lecteur toute la dimension de l'œuvre de Ficin. Ainsi elle offre véritablement une occasion à Caponsacchi de faire de la narration une expérience empirique. Mais mieux encore cette expérience voit son efficacité redoublée et se trouve réinvestie dans un exposé à tonalité astrologique et magique c'est-à-dire un exposé réinvesti par les conceptions ficiniennes elles-mêmes. La référence à Zoroastre au § 7 de *La vita secunda*, le récit des présages, des signes et des songes prémonitoires de Mona Alessandra, la mère de Ficin, durant sa grossesse, mis en parallèle avec le songe du cygne annonçant la venue de

¹ P. Caponsacchi, *Sommario della vita di Marsilio Ficino raccolta da Messer Piero Caponsacchi philosopho aretino* : « Non par che manchi di meraviglia che la vita di Marsilio Ficino così benemerito delle scienze, e di gran numero di dottrinati da lui, non fusse distesa prima, o doppo sua morte. La causa puo forse essere, che egli lo proibisse vivamente come cosa repugnante alla modestia filosofica, e umiltà christiana, o perche da suoi libri, e massimo dalle *Pistole* si veda l'ingresso benissimo e progresso d'essa. »

² P. Caponsacchi, *La vita secunda*, § 6.

Platon à Socrate, participe de cette intention de faire de la vie de Marsile Ficin, l'expression d'un destin dans lequel se réalise la volonté divine. Ainsi la formation pédagogique, l'apprentissage des langues anciennes, la prédisposition platonicienne de Ficin ne sont finalement pas le fruit du hasard mais sont autant d'éléments nécessaires à la réalisation d'un grand dessein.

Caponsacchi peut désormais rappeler les raisons pour lesquelles l'étude des langues anciennes a occupé une place décisive dans la formation de Ficin. Élève doué et volontaire, il s'adonna à la connaissance avec plaisir. Ficin fut d'abord un excellent latiniste et se consacra ensuite sous l'injonction de Cosme de Médicis et de Cristoforo Landino à l'étude de la langue grecque.¹ En effet, pour apporter les preuves de son engagement à l'égard de la doctrine platonicienne, Ficin se décida à rédiger un ensemble de textes plus ou moins commentés afin de les publier. En 1455, il composa donc un essai sous le titre des *Institutiones platonicae*. Il s'agissait alors de montrer que son platonisme s'appuyait sur une doctrine clairement définie et nettement exposée. Si le titre de cet ouvrage l'apparentait directement aux *Institutions divines* de Lactance, ce rapprochement permit à Ficin d'inscrire cet essai dans la continuité des platoniciens chrétiens. Effectivement Lactance voulait démontrer et défendre le dogme de la Providence divine et était considéré comme un « Cicéron chrétien ». Finalement, Ficin en suivant son modèle, traita de cette question en la rattachant à celle de l'immortalité de l'âme. Il procéda donc à un commentaire de citations empruntées à Cicéron, Macrobe, Apulée et Boèce. Son introduction inspirée des lectures d'Augustin atteste de cette influence. En composant cet écrit, Ficin procéda à un regroupement des témoignages de différents auteurs latins sur un thème défini et il les relia entre eux pour élaborer une synthèse de la pensée de Platon. Mais bien que cet essai consacre Ficin « prince des platoniciens », il fut insuffisant. Dans une lettre du 24 novembre 1491, Ficin en fait d'ailleurs l'aveu :

« L'an de notre salut 1456...alors que j'avais vingt-trois ans, les prémices de mes études furent quatre livres d'Institutions sur la doctrine

¹ A. Della Torre consacre une longue analyse au sujet des différents maîtres de Ficin, Platina ou/et Argyropoulos, susceptibles de lui enseigner le grec dans *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*, Florence, 1902, p. 533 sqq.

de Platon. C'est Cristoforo Landino, un de mes meilleurs amis et en même temps un savant qui m'avait engagé à les composer. Il les lut et les fit lire à Cosme de Médicis, après quoi, tout en les approuvant, l'un et l'autre me conseillèrent de ne point les divulguer avant de m'être perfectionné dans les lettres grecques et de pouvoir enfin puiser aux sources de la doctrine platonicienne. J'avais effectivement composé cet ouvrage suivant pour une part mon inspiration et en faisant appel par ailleurs aux platoniciens latins. »¹

En réalité Cosme se souvenant des leçons de Gémiste Pléthon² qui parlait de Platon directement, comprit que la méthode de Marsile ne réussirait pas à rendre la parole au philosophe grec. Les textes utilisés dans les *Institutiones platonicae* étaient ceux qui avaient déjà été exploités au Moyen Âge et ils ne convaincraient personne. Il était donc nécessaire de revenir aux textes premiers pour prétendre restituer fidèlement la pensée de Platon. Ainsi il fallait désormais s'appuyer sur les textes-source. Dans sa biographie, Caponsacchi prend alors appui sur ce rappel historique afin de prolonger théoriquement la narration biographique. Le paragraphe 15 constitue alors une véritable parenthèse dans la suite biographique car il est l'occasion d'un développement sur l'importance de la connaissance des langues en général. Caponsacchi y affirme que l'étude des langues antiques conditionne véritablement les traductions des textes desquelles dépend le progrès scientifique et philosophique. Le cas des penseurs et exégèses arabes montre l'importance de la traduction puisque ces derniers en ayant compris tout l'intérêt pour la compréhension des textes et pour le développement culturel de leur civilisation, ont procédé à de nombreuses traductions des textes anciens. Cette volonté de traduire commence d'ailleurs timidement à s'affirmer à Florence et Caponsacchi cite à cet égard la traduction des œuvres d'Aristote et celle des dialogues de Platon par un certain Averardo da Filacaia en langue vulgaire. Cette démarche a été en réalité initiée par Ficini lui-même

¹ M. Ficini, *Opera omnia*, I, *Epistolarum*, liber XI p. 929 : « Anno salutis humanae MCCCCLVI, quo ego quidem aetatis agebam tres atque viginti, tu vero natus es, primitias studiorum meorum auspicatus sum a libris quatuor Institutionum ad Platoniam disciplinam. Ad quas quidem componendas adhortatus est Christophorus Landinus, amicissimus mihi, vir doctus, probaverunt quidem : sed ut penes me servarem consuluerunt, quoad, Graecis literis reudirer, Platonicae tandem ex suis fontibus haurirem. ».

² B. Tambrun, *Pléthon-Le retour de Platon*, Paris, 2006.

puisqu'il a traduit et commenté en langue latine les textes des *corpus* platonicien et néoplatonicien. L'initiative de Marsile, motivée et encouragée par la demande de Cosme de traduire dix dialogues de Platon, joua un rôle décisif dans la connaissance de la philosophie grecque et consacra ainsi les prédispositions platoniciennes de Ficin.

Caponsacchi donne alors des précisions sur la formation intellectuelle de Marsile. Si ce dernier a été formé à l'école d'Aristote, sous l'égide de son maître Niccolo Tignosi, s'il n'a jamais vraiment contesté la philosophie aristotélicienne, son goût s'est toujours porté spontanément vers les platoniciens. Caponsacchi explicite ainsi la nature des liens qui unissaient Marsile Ficin à Tignosi et nous donne une idée des goûts et de l'orientation de sa pensée :

« Marsile était alors lié d'une grande amitié avec Maître Niccolo Tignosi, qui lisait la philosophie d'Aristote à Pise. On a de lui, imprimés, des Commentaires sur les trois livres *De l'Âme* ; il y en a d'autres sur l'*Ethique* Or bien qu'il ait souhaité voir son élève se consacrer à la philosophie d'Aristote, il ne put le convaincre de quitter l'Académie pour le Lycée, car Marsile, qui pourtant avait jadis sérieusement étudié Aristote et la médecine pour faire plaisir à son père, était porté par tempérament du Lycée vers l'Académie. »¹

Cependant précise son biographe, Ficin avait une connaissance de la doctrine platonicienne encore fragmentaire et imprécise. À cette époque, il n'en était qu'aux rudiments de l'étude de la langue grecque et les traductions des textes platoniciens dont il disposait étaient insuffisantes. Au Moyen Âge, les dialogues de Platon avaient été peu traduits. Le *Timée* et le *Parménide* étaient connus à travers les commentaires de Calcidius du IV^e siècle et de Guillaume de Moerbeke du XIII^e siècle. Quant au *Ménon* et au *Phédon*, les

¹ P. Caponsacchi, *Vita secunda* § 22: « E avenga che egli havesse amicitia grande con M. Niccolo Tignosi che leggeva in Pisa la philosophia d'Aristotele del quale habbiamo stampati i Commenti sopra i tre libri dell'anima e vi son'ancora quelli sopra l'Etica....e benche questi desiderasse che Marsilio si impiegasse nella dottrina d'Aristotele, tutta volta perche il suo genio lo spingeva dall' Liceo all'Academia, benche per contentare gia il padre havessi atteso non poco alla dottrina d'Aristotele e alla medicina non potesse farsi tanto che egli cambiasse l'Academia per il Liceo. ».

textes avaient été traduits en latin par Henri Aristippe au XII^e siècle.¹ Marsile Ficin, alors impressionné par les éloges de Cicéron à l'égard de Platon dans les *Tusculanes*, avait pris le parti de vérifier par la lecture des autres auteurs le bien-fondé de cette admiration. Ainsi, comme de nombreux humanistes et encouragé par la résurgence du platonisme, il se passionna pour Platon à travers Cicéron, Macrobe, Apulée, Boèce, Augustin. Cet enthousiasme fut d'ailleurs alimenté par les nombreuses discussions qu'il eut avec Cosme dès son plus jeune âge. Or si son intérêt pour Platon se fortifia, il n'en demeure pas moins qu'il eut une bonne connaissance d'Aristote. Les leçons de Tignosi qui était un aristotélicien ne firent que compléter ce savoir. Ficin rédigea un essai qui prit la forme de la lettre du 13 septembre 1454 adressée à un de ses condisciples, Antonio Serafico, « *Sur la vision et les rayons du soleil* ». Dans cet ouvrage, Ficin pose et traite le problème optique suivant les données d'Aristote auquel il fait référence de nombreuses fois. Il cite entre autres Avicenne, Averroès et Albert le Grand. Piero Caponsacchi nous éclaire alors sur la nature de cette lettre et sur l'éducation aristotélicienne de Ficin :

« Il étudia également la perspective et j'ai vu en manuscrits quelques-unes des considérations sur la vision avec quelques autres sur les miroirs plans et sur les miroirs concaves. »²

Si l'influence d'Aristote est incontestable, on trouve cependant dans l'essai de Ficin de nombreuses références au *Timée* et au *Phèdre* de Platon. L'intérêt de notre auteur pour la philosophie aristotélicienne est donc à nuancer et il faut reconnaître avec Piero Caponsacchi que le platonisme occupait déjà dans sa formation intellectuelle une place prépondérante. Ficin en vertu de ses goûts et prédispositions a donc contribué au progrès de la

¹ Ces traductions sont accessibles grâce à l'édition du *Corpus Platonicum Medii Aevi*, sous la direction de W. David Ross, 1938. Ce corpus est divisé en deux sections, l'une étant consacrée aux traductions latines, l'autre aux traductions en langue arabe. Le *Plato latinus* qui est édité par R. Klibanski dès 1950 en 3 volumes, regroupe le *Timée*, le *Ménon*, le *Phédon* et le *Parménide*. Le *Plato Arabus* quant à lui comprend une Synopsis du *Timaëus* attribuée à Galien, le *De Platonis Philosophia* d'Al-Farabi, le traité d'Al-Farabi sur *Les Lois* de Platon. Il apparaît donc que les traductions faites au Moyen Âge étaient peu nombreuses et chargées des interprétations des commentateurs.

² P. Caponsacchi, *Vita secunda* § 23 : « Diede opera ancora alla Prospettiva, di che io ho veduto in penna alcune sue considerationi della visione con alcune altre delle specchi cosi piani, come concavi. ».

connaissance. En cela tient le second mérite de Ficin. Son génie et son ardeur à l'étude ont permis d'asseoir la réputation de Florence comme centre intellectuel, artistique et scientifique en portant « la secte platonicienne » à son sommet.

Caponsacchi procède ensuite au catalogue des œuvres de Ficin. Il précise et insiste toutefois sur le fait que la traduction des dialogues de Platon a été précédée de *La théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*. Si Ficin est platonicien, Caponsacchi rappelle avec force que ce platonisme n'a de sens que s'il s'inscrit dans une compréhension chrétienne de la doctrine. Ainsi la contribution la plus remarquable de Marsile Ficin tient à cette volonté d'accorder et d'harmoniser la philosophie platonicienne avec la conception chrétienne de l'homme. Mieux encore, remarque Caponsacchi, Ficin a su redonner à la chrétienté une dimension conceptuelle que l'aristotélisme scolastique, ne réussissait plus à fournir. Il n'est donc pas étonnant que le centre de la pensée de Ficin repose sur la question de l'immortalité de l'âme puisque l'interprétation du *De anima* par Averroès conduisait à une impasse théologique.

« Mais pour le dire franchement, Ficin n'est pas moins platonicien que chrétien, bien qu'il ait traduit et confirmé quelques dialogues de Platon et autres platoniciens, il composa les dix-huit livres de la *Théologie platonicienne* et ceux-ci avant les dialogues de *Carnéade*, du *Cratyle*, du *Phédon* et les *Lois*, renouvelant à cette époque l'œuvre d'Alexandre à propos de l'âme, ... »¹

Cette thématique, si elle constitue l'enjeu principal de l'œuvre de Ficin, engage en réalité une nouvelle façon de concevoir l'humanité. Il s'agit pour Marsile de définir l'âme² comme étant une réalité spirituelle individuelle et immortelle qui caractérise en propre l'homme. Or c'est à cette condition

¹ *Ibid.* § 26 : « Ma per dichiararsi il Ficino no men' Platonico che Christiano, mentre che egli andava traducendo e dichiarando alcuni dialoghi di Platone e altri Platonici, rinnovellata in quei tempi l'opere d'Alexandro intorno all'anima, compose 18 libri della *Theologia Platonica* e questi avanti al *Carneade*, al *Cratilo*, al *Fedro*, alle *Leggi*,..... ».

² M. Ficin, *Commentaire sur le Banquet de Platon, De l'amour, Commentarium in Convivium Platonis, De amore*, IV, chap. 3, p. 68 sqq, Paris, 2002 dans lequel Ficin commente le mythe d'Aristophane en identifiant l'homme à son âme qui est conçue comme immortelle.

seulement qu'il peut prétendre établir un fondement métaphysique capable de constituer une nouvelle figure de l'homme et donner au christianisme une assise philosophique. En outre l'âme constitue le lien fondamental qui unit non seulement l'homme à Dieu mais qui rend également possible l'appréhension ainsi que la compréhension de la réalité comme création divine. L'âme ressemble à un miroir dans lequel se focalise la vérité divine et c'est cette attirance vers le divin qui permet à l'âme d'apercevoir, à la condition de dépasser la réalité matérielle et corporelle, le principe de tout être. Or cette intuition fondamentale n'est envisageable qu'à la condition qu'elle soit autre chose que de la matière périssable, en d'autres termes qu'elle soit immortelle. Penser l'âme revient donc à penser l'ensemble de la création. La réalité psychique est en quelque sorte l'intériorité de l'univers sans que l'âme dans ce rapport aussi étroit avec la réalité soit dépendante des déterminations physiques. L'âme en vertu de sa dimension spirituelle et de son aptitude à la contemplation, conserve donc son indépendance. Cette fonction centrale attribuée à la réalité psychique permet ainsi et dans une certaine mesure la justification de l'immortalité de l'âme par sa proximité et sa ressemblance avec le divin. Raymond Marcel rappelle en ce sens que :

« Toute la pensée de Ficin oscille entre deux pôles : Dieu et l'âme et quiconque aborde son œuvre ne doit jamais oublier que, son unique souci fut de chercher et de prouver que le monde et la vie n'ont de sens que dans la mesure où l'âme reste unie à Dieu, son principe et sa fin. »¹

On comprend dès lors le souci constant qui anime la démarche intellectuelle de Ficin. Le postulat d'une réalité psychique immortelle est toujours présumé dans les traductions et commentaires du *corpus* platonicien et on ne saurait envisager une véritable lecture des dialogues sans prendre en considération l'élaboration de ce principe.

La biographie se termine alors sur un rappel des différentes qualités de Ficin. Le biographe souligne la célébrité de ses œuvres. Au § 40 de la *Vita secunda*, Caponsacchi indique que les livres de Marsile ont circulé dans toute l'Europe et ont été utilisés pour enseigner la doctrine platonicienne. Le roi Matthias de Hongrie lui-même aurait affirmé que Marsile Ficin avait ressuscité la pensée de Platon. Par conséquent la démarche de Caponsacchi

¹ M. Ficin, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, Paris, 1958, p. 9.

s'inspirant de la réputation et des ouvrages de notre auteur, se trouve légitimée. Elle constitue un témoignage de l'admiration profonde portée à Ficin et au large *corpus* de ses œuvres et de leur succès.

Conclusion du § 1

En reprenant les thèmes de l'exemplarité morale et de la figure mythique du philosophe que Giovanni Corsi développe dans son propre récit, le témoignage de Caponsacchi met en lumière la fonction essentielle de la biographie dite littéraire. Elle se présente comme le lieu d'accomplissement d'un jeu dialectique dans lequel explicitation et compréhension se distinguent et se confondent tour à tour. En organisant son récit en trois étapes, Caponsacchi élabore une dynamique biographique dans laquelle le niveau anecdotique, en s'opposant strictement à l'analyse sérieuse des œuvres, met en relief le sens philosophique de la pensée de Ficin que le rappel de sa notoriété fonde sur une autorité reconnue et assumée. Si expliquer une œuvre a partie liée à la démarche savante en ce qu'elle s'assortit d'une recherche d'objectivité et de neutralité, la biographie de Caponsacchi réconcilie cette démarche avec le travail de compréhension qu'exige la narration des faits humains. L'entreprise biographique porte donc en elle cette double intention sans pour autant la rendre univoque. Elle réussit à instaurer une modalité du discours dans laquelle objectivité et subjectivité œuvrent pour une même cause : réduire le hiatus irréductible entre la disposition psychologique du biographe, l'écriture objectivante du texte biographique et la lecture du texte par des destinataires extérieurs qui à nouveau réintroduisent de la subjectivité dans le récit. Or cette synthèse qu'accomplit le travail biographique, n'est en réalité possible que si la biographie parvient à édifier une dimension temporelle au sein de laquelle la mémoire devient un instrument discriminant des actions humaines. Le biographe use donc volontairement de la remémoration pour retracer le parcours d'une vie mais il construit à partir d'elle une temporalité du texte et dote la biographie d'une vertu atemporelle dans laquelle tout lecteur est capable de se reconnaître et d'y placer sa propre compréhension. Si nous devons retenir une leçon de cette analyse, elle tiendrait par conséquent dans la reconnaissance d'une certaine capacité caractéristique des textes biographiques. Toutes les biographies littéraires élaborent, en effet, une permanence au sein même du temps et constituent à partir de l'expérience

humaine qu'elles rapportent, un monde propre dans lequel les hommes y puisent une direction de vie.

2. La temporalité construite de l'historiographie et la mise à distance du temps biographique

Introduction

Nous voudrions, à présent, mettre en regard de cette analyse, les initiatives plus récentes que sont les biographies modernes et ainsi examiner les principes et critères de scientificité auxquelles elles se rattachent. Pour ce faire, l'étude d'un certain nombre de travaux permettra de mettre en évidence des épisodes importants de la vie de Ficin. Cet examen portera principalement sur les écrits historiographiques d'Arnaldo Della Torre, *Storia dell'Accademia platonica di Firenze* de 1902 et de Paul Oskar Kristeller, « *Per la biografia di Marsilio Ficino* » in *Studies in Renaissance Thought and Letters* de 1984. L'approche historiographique permettra d'aborder la polémique concernant les maîtres de Ficin dans son apprentissage de la langue grecque. Conjointement à ce point la question d'un séjour à Bologne que Marsile Ficin aurait passé pour suivre des études de médecine sera développée. Ces deux problématiques, importantes du point de vue de l'élaboration biographique, le sont également par rapport à la question philosophique du platonisme de Ficin qui, s'il s'oppose souvent à l'aristotélisme, prend souvent une tonalité scolastique. Cette étude s'accompagnera des travaux que la recherche philologique a engagés. Étant déjà présents dans les recherches élaborées par Kristeller, les apports de la philologie manifestent en effet clairement la prétention scientifique des historiens de la pensée au sein même de leur démarche biographique. En ce sens un texte paradigmatique de cet effort, retiendra plus particulièrement notre attention : l'article de Sebastiano Gentile, « *Note sui manoscritti greci di Platone utilizzati da Marsilio Ficino* »¹. Ce texte nous donnera l'occasion de compléter la thématique du platonisme ficinien en retraçant les sources et les textes grecs sur lesquels Ficin a élaboré ses commentaires platoniciens. Enfin l'article de Paolo Viti, *Documenti ignoti per la biografia di Marsilio*

¹ S. Gentile, « Scritti in onore di Eugenio Garin, Note sui manoscritti greci di Platone utilizzati da Marsilio Ficino », in *Scritti in onore di Eugenio Garin*, Pisa, 1987, pp. 51-84.

Ficino in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone, studi e documenti*¹ de 1984 sera l'occasion de revenir à des considérations plus prosaïques concernant les relations familiales et les biens matériels et immobiliers possédés par Ficino ainsi que la question de son engagement religieux. Si ces considérations semblent éloignées des préoccupations proprement philosophiques, elles permettent cependant de saisir la place et la valeur des documents dans l'étude historiographique et de comprendre comment Marsile Ficino a su accorder modestie platonicienne et mécénat. De même l'article de Cesare Vasoli présentant notre auteur dans le 47^e volume du *Dizionario Biografico degli Italiani*² de 1997, atteste du double souci d'enregistrer les étapes déterminantes de la vie de Ficino et de passer en revue les différentes œuvres en les mettant toujours en perspective et en insistant sur le contexte idéologique dans lequel la pensée de Marsile se développe. Une fois de plus les documents sur lesquels s'appuie Cesare Vasoli mettront en évidence la complexité d'un platonisme qui tente de s'affirmer en s'accordant avec la doctrine chrétienne et qui prend l'aristotélisme comme voie privilégiée pour y arriver.

Ces biographies nous intéressent particulièrement ici c'est parce qu'elles se réfèrent toutes à la notion d'exactitude et se fondent toutes sur un critère de vérité. Elles prétendent ainsi établir avec la plus grande authenticité les faits qui jalonnent la vie de Ficino en partant du principe que les circonstances, les événements, les écrits et productions intellectuelles constituent au même titre des documents qu'il est opportun d'étudier de la façon la plus objective et la plus neutre possible. En ce sens nous pouvons dire dès à présent que l'élaboration du texte biographique se confond avec la recherche du vrai et que finalement l'entreprise du biographe est une catégorie de l'entreprise plus large de l'historien. Nous voudrions ainsi interroger cette assimilation/réduction- de la biographie à l'histoire et finalement de l'histoire aux sciences exactes. Ici en effet, comme en histoire, le biographe semble assujettir ses recherches au modèle scientifique en privilégiant des sources documentaires neutres, telles que les manuscrits, les registres administratifs ou les témoignages convergents. Pour ce faire deux niveaux

¹ P. Viti, *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone, mostra di manoscritti, stampe, documenti, Documenti ignoti per la biografia di Marsilio Ficino*. Firenze, 1984.

² Cf. C. Vasoli, « Ficino, Marsilio (*Marsilius Ferghinensis*) », *Dizionario biografico degli italiani*, 47, Roma, Treccani, 1997.

de temporalité sont confondus : une temporalité biographique qui s'intéresse aux événements singuliers d'une vie et une temporalité mathématique qui quantifie, date et assigne des repères géographiques à la plupart des faits. Les biographies scientifiques se caractérisent également par leur volonté d'explicitier voire d'expliquer les événements en les intégrant dans une perspective critique et objective. Pour cela elle multiplie les points de vue et les perspectives. De cet effort il s'ensuit que toute démarche historiographique introduit une distinction au sein même de la biographie. Ici le biographe ne recherche plus à produire une communauté de compréhension entre la vie, l'œuvre d'un auteur et la réception de sa pensée mais vise à établir des explications c'est-à-dire être en mesure de manifester les preuves, les raisons et les causes des faits. La biographie apparaît alors comme le lieu de l'analyse et de l'examen. Elle n'est plus le lieu du témoignage et de l'élaboration du modèle éthique.

En raison de ces critères et de ces principes, les biographies modernes s'opposent franchement aux biographies littéraires. Elles revendiquent cette différence en affirmant que la scientificité en matière de biographie est un bénéfice et constitue un véritable progrès pour la recherche philosophique. Or c'est précisément cette opposition que nous voudrions interroger car à travers cette interrogation, nous voyons se dessiner une des caractéristiques du texte biographique moderne et un nouveau rapport au temps. Finalement le véritable enjeu consistera à se demander si cette incompatibilité entre biographies littéraires et biographies scientifiques est aussi évidente et univoque que le laisse entendre l'historiographie ? Comment en effet, envisager de narrer une existence en la plaçant systématiquement dans une altérité qui sous couvert d'objectivité, l'isole et la dénature ? Cette mise à distance est-elle vraiment ce qu'elle prétend être ou constitue-t-elle finalement qu'une illusion d'optique car enfin l'altérité ne peut jamais être saisie en dehors des catégories intellectuelles, morales et cognitives communes aux hommes ? En définitive on peut se demander si les biographies récentes de Marsile Ficin, au lieu de s'opposer aux biographies littéraires n'en sont pas plutôt le réinvestissement. Si en effet, les sources principales de l'historiographie résident essentiellement dans les biographies de Giovanni Corsi et de Piero Caponsacchi, c'est-à-dire des textes à teneur littéraire, on peut alors s'autoriser à penser qu'entre biographie littéraire et biographie scientifique se joue un jeu de correspondances dans lequel la

biographie littéraire puise à son tour un certain nombre de ressources. La connaissance que nous avons des biographies anciennes, résulte en réalité de l'élaboration scientifique de ces textes mêmes. En d'autres termes les biographies littéraires n'existent qu'à travers l'élaboration scientifique qui à son tour joue le rôle d'interprétation et de commentaire. Ici tout se passe comme si l'historiographie était une sorte d'herméneutique du texte littéraire et la biographie littéraire le texte dans lequel s'élaborent le sens et l'intention. Ainsi l'hypothèse selon laquelle littérature et science en matière de biographie en général et plus particulièrement dans le cas de Ficin avancent d'un même pas nous semble plausible. La démarche biographique qu'elle soit littéraire ou scientifique possède une vertu commune ; elle est toujours et surtout ποιησις. Le texte biographique est production, accomplissement et effectuation d'une vérité concrète : en produisant du sens, les biographies de Ficin sont à même de faire du temps l'unité de l'existence et de garantir un *continuum* temporel par le biais de l'esthétisation narrative.

2. 1. L'opposition de la littérature et de la science dans les biographies d'Arnaldo Della Torre et de Paul Oskar Kristeller

La Storia dell'Accademia platonica di Firenze, écrite par Arnaldo Della Torre en 1902 est un texte considérable composé de 886 pages et qui nécessita six années pour être rédigé et publié sous sa forme définitive. Della Torre y étudie l'académie platonicienne de Florence, de ses origines à sa disparition en mettant au centre de cette histoire la vie de Marsile Ficin. En tant qu'acteur et promoteur essentiel de cette académie, Ficin est présenté comme le principal humaniste ayant rendu possible la résurgence du platonisme à Florence. Lui sont donc consacrés de longs développements concernant autant les événements de sa vie personnelle que sa formation, sa vocation ou ses œuvres. Ce long texte, entremêlant les considérations historiques et les données biographiques, fait passer le récit du statut de biographie à celui d'histoire par le moyen de comparaisons et de vastes examens de textes relatifs aux différents épisodes de la vie de Ficin. Dans la préface de la *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*, Arnaldo Della Torre met en garde le lecteur contre le découragement qu'un texte aussi long et aussi aride pourrait provoquer. Bien conscient de devoir sacrifier l'aspect plaisant du récit au profit de la vérité, l'auteur justifie la prolixité de ses analyses en affirmant que l'historien se doit de respecter l'exactitude et la

précision des faits et ainsi collecter le plus grand nombre d'informations. Il doit donc selon la méthode critique elle-même, faire l'inventaire des faits, des opinions et des thèses qui s'y rapportent. En effet la longueur des développements, nous dit Arnaldo Della Torre, résulte d'une exigence de complétude qui doit être la plus grande possible. En outre, Della Torre précise que la collection des informations ne vaut pas pour elle-même mais n'a d'intérêt que si l'historien réussit à organiser l'ensemble de ces matériaux en un tout cohérent et harmonieux. Cette exigence est précisément ce qui permet à l'auteur de la *Storia dell'Accademia platonica di Firenze* d'inscrire son travail dans une démarche rigoureuse et conforme à la méthodologie scientifique. Cette méthode qu'Arnaldo Della Torre revendique et hérite de son professeur Pio Raja constitue une règle stricte qui assure à l'histoire une véritable objectivité et l'établissement de résultats certains. En somme l'avantage principal de cette méthodologie tient à ce qu'elle permet d'élaborer un appareil critique permettant de passer en revue tous les aspects possibles d'une question¹.

En récoltant et en analysant tous les aspects possibles d'un sujet, la démarche critique de l'historiographie s'efforce d'examiner l'ensemble des points de vue à la lumière de critères rationnels. Le biographe est donc en mesure d'étudier toutes les opinions se rapportant aux faits envisagés, toutes les circonstances qui les accompagnent ainsi que toutes les causes qui conduisent à telle ou telle affirmation. Procédant systématiquement selon le critère de la cohérence, l'historiographie écarte toutes les données illogiques et contradictoires. Elle met ainsi à l'épreuve toutes les opinions contraires en les intégrant dans une démarche critique qui met méthodiquement à jour les raisons d'être de ces opinions. La biographie se construit alors selon une

¹ « ... ; il corso di metodologia critica tenuto durante gli anni del nostro discepolato da un non meno illustre maestro, il prof. Pio Raja, il quale lo accompagnò allora di quelle lezioni sulla questione dell'autenticità del *De Vulgari Eloquentia*, che per noi, suoi scolari, costituiranno sempre il modello ideale delle trattazioni del genere, ci hanno persuaso che studio veramente completo non è se non quello, il quale d'un fenomeno storico considera, ed examina tutti indistintamente gli aspetti possibili. Il che è quanto dire che, ove manchi il dato di fatto, una verità può dirsi dimostrata solamente, quando siano state scartate tutte le opinioni possibili in contrario ; mentre d'altro lato un errore può ritenersi per tale soltanto, quando allo studio della sua natura intrinseca e delle circostanze concomitanti si accompagni quello del modo e delle cause, che gli hanno dato origine e sviluppo. » A. Della Torre, *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*, Florence, 1902, Préface, p. VIII.

exigence de rationalité et peut enfin prétendre au statut scientifique. Ici l'intention du biographe n'est plus de témoigner de l'exemplarité d'un homme illustre mais d'asseoir la réputation de cet homme sur des preuves attestant de l'authenticité de cette réputation. La recherche de scientificité dans l'élaboration du texte biographique apparaît dès lors orientée vers une seule finalité, celle qui réside dans la mise à jour d'une vérité objective et parce qu'objective, atemporelle.

Un exemple d'une telle analyse critique nous est donné par Arnaldo Della Torre, à l'occasion de la discussion sur la formation de Marsile Ficin et plus précisément sur son apprentissage du grec et les conditions mêmes de cet apprentissage. S'appuyant sur le témoignage de Giovanni Corsi, Arnaldo Della Torre développe une démonstration permettant d'affirmer que Ficin apprit le grec auprès d'un dénommé Platina, présent à Florence de 1457 à 1462. Le texte du chapitre VI de *La vita Marsilii Ficini* de Corsi confirme cette information en attestant en effet que Marsile eut comme précepteur de grec Platina et Corsi de rajouter à cette indication : « comme je l'ai entendu dire »¹. Or c'est précisément sur la base de cette réserve, qui chez Corsi pourrait tout aussi bien être un argument d'autorité, qu'Arnaldo Della Torre construit son argumentation et peut mettre en œuvre la méthodologie critique en substituant à l'ouï-dire, une démonstration confirmant l'authenticité de l'information. On voit alors comment l'historiographe passe du niveau anecdotique au niveau scientifique par l'examen des points de vue contraires. Face à ce témoignage en effet, de nombreuses conjectures ont été développées parmi lesquelles la remise en question pure et simple de l'enseignement du grec par Platina.

« Mais, comme nous l'avons également montré, se donner à Platon voulait dire pour le moment s'appliquer à l'étude du grec et Corsi nous fait savoir comment en peu de temps Marsile s'exerça à cette langue, « Platina, ut accepi, praeceptore ». Pourtant Tiraboschi² observe à propos de cet enseignement de Platina : « Le silence de Ficin, qui n'a

¹ G. Corsi, *La Vita Marsili Ficini*, § VI : « Breui igitur Graecas litteras edoctus, Platina ut accepi, praeceptore, Orphei hymnos exposuit, ... » ; « En peu de temps donc étant devenu savant dans les Lettres grecques, ayant comme précepteur Platina, comme je l'ai entendu dire, il publia les *Hymnes* d'Orphée. ».

² G. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, tomo VI, parte I, Milano, 1824, p. 547.

jamais mentionné celui-ci dans ses œuvres et la suite de la vie de Platina déjà exposée précédemment, me fait douter que Corsi soit bien informé de ceci. » et Galeotti¹, approuvant Tiraboschi, ajoute : « et en effet, il n'était pas besoin à cette époque de Platina pour apprendre la langue grecque à Florence. »²

L'hypothèse du préceptorat de Platina semble donc être ici remise en question. Girolamo Tiraboschi et de Leopoldo Galeotti considèrent en effet cette indication comme étant insuffisamment fondée parce qu'elle s'appuie sur le témoignage unique de Corsi, qui de son propre aveu admet détenir l'information indirectement. En d'autres termes, Corsi avance cette affirmation sans en avoir la certitude totale et semble avancer une simple conjecture. Pour preuve de cette insuffisance, nous dit Tiraboschi, Ficin lui-même n'a jamais donné ce renseignement, peut-être en effet parce qu'il existait à cette époque de nombreux précepteurs avec lesquels il était indifférent d'apprendre la langue grecque³.

En réponse à ces objections, Arnaldo Della Torre montre qu'il n'est pas contradictoire d'affirmer en même temps l'existence d'autres maîtres tout en suivant l'enseignement de Platina. En d'autres termes, l'affirmation de la pluralité des enseignants de grec à Florence n'est pas un argument suffisamment convaincant pour nier l'apprentissage de Ficin auprès de Platina. Contre toute attente, tout semble indiquer, selon Della Torre, que Marsile a commencé son étude de la langue grecque auprès de maîtres de moindre envergure et s'est perfectionné ensuite auprès de Platina. En ce qui concerne l'argument concernant le prétendu silence de Ficin à l'égard de

¹ L. Galeotti, « Saggio intorno alla Vita e agli Scritti di Marsilio Ficino », *Archivio storico italiano*, IX, 1859.

² A. Della Torre, *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*, Florence, 1902, p. 531 : « Ma, come pure abbiamo accenato, darsi a Platone voleva dire pel momento applicarsi allo studio del greco, e il solito Corsi ci fa sapere come Marsilio in breve s'impraticasse di quella lingua, « Platina, ut accepi, praeceptore ». Senonchè il Tiraboschi osserva circa questo insegnamento de Platina : « Il silenzio del Ficino, che non ha mai fatta menzione di esso nelle sue opere, e la serie della vita del Platina già esposta a suo luogo, mi fa dubitare che il Corsi non fosse di ciò troppo bene informato » ; e il Galeotti, approvato il Tiraboschi, aggiunge di suo : « ed infatti non vi era bisogno del Platina, per imparare allora la lingua greca in Firenze. ».

³ Pour cette question, nous renvoyons à l'étude de J.-Ch. Saladin, *La bataille du grec à la Renaissance*, Paris, 2004, p. 49-51.

Platina, cette remarque ne correspond pas véritablement à la réalité puisque Marsile le nomme parmi les « aetate... matura familiares », dans une lettre adressée à Martin Uranio¹. Arnaldo Della Torre précise que l'expression « aetate matura » ne doit pourtant pas nous tromper et être un contre-argument au rôle joué par Platina dans la formation de Ficin. En effet, s'il semble contradictoire que Marsile Ficin place le nom de Platina dans la partie la plus ancienne de sa vie alors que son apprentissage du grec eut lieu durant l'année de ses 26 ans. Cela provient en réalité du fait que Ficin en divisant lui-même sa vie en trois périodes, enfance, adolescence et maturité, considère cette dernière période comme étant la plus longue. En effet elle semble couvrir un grand nombre d'années dans lesquelles se trouvent autant les noms d'Antonio degli Agli, connu en 1463 que celui de Pico della Mirandola dont il fit connaissance seulement en 1482. Reste alors à démontrer que Platina était effectivement capable d'enseigner le grec et qu'il appartenait aux cercles des Médicis sans quoi il serait difficilement envisageable d'établir le lien entre Ficin et Platina. Nous savons que ce dernier avait l'intention d'étudier la langue grecque depuis 1456, date à laquelle on trouve une annotation de Cicco Simonetta nous apprenant que la chancellerie milanaise avait fourni à Platina un sauf-conduit pour étudier le grec à Milan. Cependant, préférant rester à Florence, le Marquis Ludovico² pour lequel il était précepteur de ses enfants le recommanda auprès de Cosme de Médicis afin qu'il puisse suivre les leçons de grec d'Argyropoulos. Platina se trouva donc à Florence aux alentours de 1461 et fut mis en relation avec Cosme. Il rédigea avec Argyropoulos un catalogue de tous les emprunts que Virgile fit aux auteurs grecs et composa d'autres textes dont un dialogue intitulé *De optimo cive*, composé en 1474. La dédicace atteste de ses relations avec les Médicis par l'évocation des temps heureux passés à Florence sous la protection de Cosme et de Pierre de Médicis³. Par ailleurs Platina étant de

¹ On trouve, en effet, dans la liste des amis que Ficin donne, le nom de « Bartholomaeus Platina » in *Opera omnia*, I, *Catalogus familiarum atque auditorum*, p. 937.

² Cf. Luzio A. et Renier R., « Il Platina e i Gonzaga », *Giornale Storico della Letteratura Italiana*, 13, 1889, p. 430-440.

³ Bartolomaei Platinae, *Excusit Parisiis M. Petrus Vidovaeus aere Ioannis Parvi Bibliopolae optimi, Cremonensis De falso et uero bono dialogi ; De optimo cive*, 1530 : « Laurenti ne mihi tantummodo natus esse uidear, scribere aliquid ad te de optimo cive institui, quo mihi et tibi pariter satisfacerem. Multum enim patriae isti tuae florentissimae debeo : quae me, licet externum, tot annis non modo aluit, uerum etiam erudiuit ; multum

12 ans l'aîné de Ficin, il semble également très plausible qu'il fut proposé par Cosme en tant qu'enseignant de grec de préférence à Argyropoulos dont les goûts aristotéliens contrariaient les projets platoniciens que Cosme imaginait à l'égard de Marsile. Enfin, la traduction des *Hymnes* d'Orphée fut réalisée par Ficin sous l'égide de Platina, ce que Corsi confirme dans sa biographie¹.

La série des arguments présentés par Arnaldo Della Torre à propos des relations pédagogiques de Ficin avec Platina, est une illustration précise de la manière selon laquelle la biographie scientifique s'assortit d'une recherche rationnelle des causes. Elle met à jour avec la plus grande clarté possible la manière dont se sont combinés l'apprentissage du grec, les relations avec les Médicis et l'ambition platonicienne. En cela elle offre un éclairage de la vocation de Marsile Ficin comme traducteur, commentateur et philosophe platonicien du *Quattrocento*.

Reprenant à son propre compte le parti pris historiographique, Paul Oskar Kristeller explicite dans l'introduction de ses *Studies in Renaissance Thought and Letters*, la nécessité de développer une discipline consacrée à l'histoire de la philosophie en tant que catégorie particulière de la science historique en général.

« En premier lieu, on peut considérer simplement l'histoire de la philosophie comme une branche spéciale des études historiques en général parmi lesquelles la politique, l'économie, l'histoire de la littérature, des arts, de la religion et de la science. En ce sens, l'histoire de la philosophie contribue à l'effort d'explicitation qui appartient aux études historiques : elle satisfait notre curiosité à l'égard du passé et elle permet une meilleure compréhension de notre civilisation présente, développée à partir de l'héritage passé. D'autre part, la méthode suivie par l'historien dans sa découverte et sa vérification des faits peut être

praeterea auo ac patri tuo, uiris certe clarrissimis, quorum benignitate et gratia in clientelam uestrae susceptus sum ».

¹ Au regard de cette série d'objections qu'Arnaldo Della Torre oppose à ceux qui contestent l'apprentissage de grec de Ficin auprès de Platina, l'argumentation de Paul Oskar Kristeller remet en jeu la crédibilité de la thèse de Della Torre et relance à nouveau la discussion. Cf. « Marsilio Ficino and his circle », in *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Rome, 1984, pp. 198-200.

analysée par le philosophe comme ce fut le cas pour les méthodes de la pensée scientifique. »¹

Cette nécessité pour Kristeller tient au sens étroit que l'on doit donner à la philosophie. Elle constitue un domaine spécifique de la connaissance dans lequel l'étude et l'enseignement des concepts se fondent sur une tradition de pensée particulière et sur une méthode qui lui appartient en propre. En ce sens étudier l'histoire de la pensée, c'est accompagner la philosophie dans son effort d'autonomie mais c'est aussi enrichir l'histoire d'une discipline qui est en mesure de questionner la pratique historique elle-même et avec elle sa prétention scientifique.

L'inscription de l'histoire de la philosophie dans un cadre historique plus large se retrouve dans la contribution biographique de Marsile Ficin que Paul Oskar Kristeller entreprend. Dans le chapitre 9 intitulé « *Per la biografia di Marsilio Ficino* » in *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Kristeller justifie sa démarche dans une courte introduction dans laquelle il oppose biographie scientifique et biographie littéraire. Si la biographie sous forme littéraire est une forme qui existe depuis très longtemps, elle se caractérise surtout comme un texte regroupant des anecdotes et des épisodes de vie qui sont présentés selon les circonstances, lesquelles sont chargées de signification par le biographe. D'après Kristeller, cette pratique de la biographie poursuit en réalité, le projet d'élaborer une figure mythique du penseur dont on relate la vie, en donnant aux faits une dimension symbolique et en suscitant par ce biais l'admiration, voire la fascination. Or si les mythes et l'héroïsation des personnages en histoire sont des mécanismes importants pour Kristeller, il n'en demeure pas moins que ce parti pris constitue une source d'erreurs et Kristeller ajoute en ce sens :

¹ P. O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Rome, 1984, p. 3 : « In the first place, the history of philosophy may be considered merely as a special branch of historical studies in general, along with political and economic history, the history of literature, of the arts, of religion, and of science. In this sense, the history of philosophy participates in the significance which belongs to all historical studies : it satisfies our curiosity about the past, and it contributes to a better understanding of our present civilization which has developed on the basis of its past heritage. On the other hand, the method followed by the historian in discovering and verifying his facts may be analysed by the philosopher just as the methods of scientific thought have been. ».

« Mais ceci ne dispense pas l'historien de son devoir de bien distinguer cas par cas la légende et l'anecdote du fait établi. Dans le cas de Ficin une petite histoire a eu une fortune extraordinaire ; celle de la lampe éternelle qu'il tenait allumée sous l'image de Platon. »¹

Finalement, il n'est que d'examiner le détail de la biographie de Corsi pour se rendre compte du nombre d'inexactitudes et d'erreurs concernant autant la *Correspondance* de Ficin que la question de la composition et de la chronologie des œuvres. Ainsi l'alternative à ces reconstructions biographiques réside véritablement dans l'élaboration scientifique et objective. Une illustration de cette élaboration nous est donnée par Kristeller à propos de la formation médicale de Ficin. Cet épisode ouvre en réalité une discussion sur la vraisemblance d'un séjour de Ficin à Bologne et donc sur l'importance des liens de Ficin avec l'aristotélisme. En effet, tout porte à croire que Ficin fut envoyé à Bologne, contraint par son père Diotefici, médecin officiel des Médicis. Corsi affirme que ce voyage date de l'année 1459 c'est-à-dire après qu'il a écrit les *Institutiones platonicae*. Ficin aurait donc été obligé de suivre des études de médecine pour rassurer son père, inquiet pour son avenir, doutant de ses prédispositions littéraires et désapprouvant ses goûts platoniciens. À propos de la date à laquelle aurait eu lieu ce séjour, Arnaldo Della Torre situe cet épisode entre 1458-1459 c'est-à-dire après que Ficin a écrit un *Oratio de laudibus medicinae* que l'on trouve dans la *Correspondance*, et une *Physiognomia* dont nous ignorons les dates exactes². Ainsi l'auteur de la *Storia dell'Accademia platonica di Firenze* semble aller dans le même sens que l'interprétation de Giovanni Corsi et y ajoute sa caution. Par rapport à ces affirmations, Kristeller certifie n'avoir trouvé aucune trace du séjour de Ficin à Bologne et par conséquent n'avoir pu établir aucune relation entre Marsile et des savants bolognais, à l'exception toutefois d'Alberto Parisi qui fut pour sa part en contact avec quelques autres humanistes et avait donc l'habitude de les fréquenter. Ficin

¹ P. O. Kristeller, « Per la biografia di Marsilio Ficino », in *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Rome, 1984, p. 191 : « Ma questo non dispensa lo storico dal suo compito di distinguere bene caso per caso la leggenda e l'aneddoto dal fatto accertato. Nel caso del Ficino una storiella ha avuto una fortuna straordinaria ; quella della lampada eterna che egli teneva accesa sotto l'immagine di Platone. ».

² Cette œuvre est un texte perdu dont nous connaissons l'existence grâce au rappel que Ficin fait lui-même dans le livre III de sa *Correspondance*, *Marsili Ficini Oratio de laudibus Medicinae* in *Opera omnia*, I, pp. 759-760.

ne parle d'ailleurs jamais de cette expérience dans ces écrits. Ce silence constitue donc une preuve négative de l'existence du séjour bolognais. Kristeller assortit cette preuve d'arguments plus positifs capables de démontrer la présence de Ficin durant cette période à Florence. En effet, un acte notarial de Poggio, datant du 12 mars 1459, atteste que Marsile se trouvait effectivement à Florence. Kristeller en tire alors une double conséquence : non seulement Ficin ne s'est jamais rendu à Bologne pour des études de médecine mais l'affirmation contraire est une illustration probante de la capacité de la biographie littéraire à transformer les faits en légende. Le témoignage supposé d'une formation et d'une vocation médicale relève en réalité d'une tradition initiée par Corsi et alimentée par l'histoire des lectures du texte biographique. Cette tradition traduit en réalité une volonté d'assimiler à la médecine des corps l'aptitude à soigner les âmes. Thème classique que Ficin lui-même ne manque pas de convoquer.¹ Le récit de Corsi n'est qu'une anecdote fidèle à la tradition antique de *Vitae*. Kristeller clôt alors son article en avouant que le caractère négatif et systématique de ses analyses est probablement déplaisant et fastidieux. Cependant, précise-t-il, ce travail négatif est un passage obligé pour établir des connaissances positives et constitue une sorte de purification des opinions traditionnellement acceptées à propos de la vie de Ficin. En ce sens la biographie ne peut prétendre au statut d'un texte fiable qu'à la condition de procéder à cette épuration des informations sans laquelle aucune vérité ne peut être établie.

2. 2. La contribution philologique de Sebastiano Gentile

Cette volonté d'assortir la biographie d'un effort scientifique se retrouve dans la collaboration étroite instaurée entre l'histoire de la philosophie et la recherche philologique. Si la philologie consiste dans l'établissement des textes et de leur origine, elle apporte à sa manière sa contribution en rendant possible une compréhension plus précise de l'œuvre d'un auteur et de la place de celle-ci dans son existence. Ainsi la discipline philologique, croisant l'étude critique des textes, la comparaison systématique des manuscrits et des éditions et l'inscription de ces derniers dans l'histoire, réunit toutes les données nécessaires à l'élaboration biographique. En ce sens elle réussit une

¹ Cf. M. Ficin, *Argumenta in Rempublicam Platonis, Argumentum X*.

synthèse grâce à laquelle l'entreprise biographique devient une catégorie incontournable de l'histoire de la philosophie.

Nous trouverons clairement affirmée cette volonté d'assortir l'histoire et la pensée d'une exigence scientifique dans les travaux de Sebastiano Gentile à propos des documents sur lesquels Marsile Ficin s'est appuyés pour traduire et commenter les textes de Platon¹. Sebastiano Gentile², commence par rappeler l'importance décisive de la publication en 1484 des *Opera omnia* de Ficin. En tant que première traduction latine des textes de Platon et des auteurs platoniciens, elle a contribué à changer le paysage culturel de l'occident. En ce sens il semble fondamental d'établir une connaissance rigoureuse des textes originaux que Ficin a utilisés pour concrétiser vingt ans plus tard le désir de Cosme de Médicis de voir un jour le *corpus* platonicien entièrement traduit. Si l'on se réfère aux dires de Ficin lui-même dans la préface à son commentaire des *Ennéades* de Plotin³, outre le témoignage de la clairvoyance et de la perspicacité de Cosme à reconnaître en lui les prédispositions nécessaires à la réalisation de cette tâche, Ficin insiste sur le rôle important que son mécène a joué en lui procurant les manuscrits de Platon et de Plotin. Sebastiano Gentile se propose alors de procéder à une enquête sur ces manuscrits pour identifier les textes grecs originaux que Ficin a utilisés.

« Parmi les mérites que Ficin reconnaît à Cosme, se trouve aussi celui de lui avoir procuré – avec les livres grecs de Platon et Plotin – la matière première de ses traductions ; et notre enquête porte principalement sur ce point en voulant contribuer à l'identification et à une première connaissance des *codex* de Platon utilisés par Ficin, ce qui constitue un préambule nécessaire à n'importe quelle étude de nature textuelle concernant la traduction ficinienne, ... »⁴

¹ Nous traitons également de cette question mais d'un point de vue plus philologique pour déterminer à partir de quel manuscrit les *Argumenta in Rempubicam Platonis* ont été rédigés dans Partie II, Introduction, 3.1 de notre travail. Cf. *supra*, vol. I pp. 229 sqq.

² S. Gentile, « Note sui manoscritti greci di Platone utilizzati da Marsilio Ficino », in *Scritti in onore di Eugenio Garin*, Pisa, 1987, pp. 51-84.

³ M. Ficin, *Opera omnia*, II, *Marsili Ficini Florentini in Plotini Epitomae, seu Argument, Commentaria et Annotantione*, pp. 1537-1538.

⁴ S. Gentile, *Note sui manoscritti greci di Platone utilizzati da Marsilio Ficino* in *Scritti in onore di Eugenio Garin*, Pisa, 1987, p. 52 « Tra i meriti che il Ficino riconosce

Cette enquête, affirme Gentile, a eu un précédent dans les initiatives de Raymond Marcel¹ et de Martin Slicherl² mais il s'agit ici d'apporter des résultats nouveaux qui modifient substantiellement les données établies. Pour notre part, nous nous attacherons à montrer seulement une partie de ces données afin de mettre en évidence la démarche de la recherche philologique. Dans l'article de Sebastiano Gentile la question des manuscrits utilisés par Ficini se concentre principalement sur le manuscrit que Cosme offrit à Ficini³. Ce dernier mentionne ce *codex* dans trois textes distincts : une lettre du 4 septembre 1462, dans laquelle Marsile Ficini remercie Cosme de ce magnifique présent et précise que le manuscrit comprend toutes les œuvres de Platon, de Plotin et d'autres auteurs néoplatoniciens ainsi que les textes des *prisci theologici* ; une seconde lettre⁴ non datée et adressée à Benci dans laquelle Marsile remercie ce dernier de lui avoir donné un manuscrit des œuvres de Platon et d'avoir imité en cela Cosme de Médicis ; enfin le texte du testament de Ficini⁵, particulièrement intéressant puisqu'il consacre deux paragraphes distincts dans lesquels il décrit matériellement les deux *codex*. Y est précisé que le manuscrit donné par Cosme est un manuscrit *in carta bona* et celui donné par Benci est *in carta bombycina*. La recherche philologique a établi pour sa part l'existence de trois manuscrits dans lesquels se trouvent les textes de Platon en grec : le manuscrit *Laurenziano* 89. 1 du XIV^e siècle, le *codex Laurenziano* 85. 9 du XIV^e siècle et enfin le manuscrit *Marciano gr. 184*, datant du XV^e siècle qui est une copie réalisée par Giovanni Rhosos et destiné à Bessarion. Si on laisse de côté le manuscrit

a Cosimo vi è dunque anche quello di avergli procurato – con i « libri » greci di Platone e Plotino – la materia prima per le sue traduzioni ; e su questo argomento verte principalmente la nostra indagine, che vuole contribuire all'identificazione e a una prima conoscenza dei codici di Platone utilizzati dal Ficino, quale necessario preambolo ad un qualsiasi studio di natura testuale sulla traduzione ficiniana, ... ».

¹ R. Marcel, *Marsile Ficini (1433-1499)*, Paris, 1958, pp. 254 sqq.

² M. Slicherl, *Neuendenckte Handschriften von Marsilio Ficini und Johannes Reuchlin*, Scriptorium, XVI, 1962, pp. 50-53 et 59-60.

³ Cette question fut abordée par Sebastiano Gentile, de façon plus ample dans *Marsilio Ficini e il ritorno di Platone, Manoscritti, stampe e documenti*, Firenze, 1984, pp. 28-31.

⁴ M. Ficini, *Opera omnia*, I, p. 609.

⁵ Ce texte se trouve dans la biographie de R. Marcel, *Marsile Ficini (1433-1499)*, Paris, 1958, p. 741 : « item mandavit librum Platonis in greco in carta bona cum omnibus dyalogis ... item similiter mandavit librum Platonis in greco cum certis dyalogis in carta bombycina ... » (Firenze, Archivio di Stato, Archivio Notarile, vol. M 239 f. 68).

de Bessarion, la question demeure de savoir lequel des deux *Laurenziano* est le *codex* offert par Cosme. Raymond Marcel et Martin Sichehl ont soutenu que le manuscrit *Laurenziano* 89. 1 correspondait au *codex* donné à Ficin. Selon Raymond Marcel ce dernier manuscrit contiendrait des notes écrites de la main même de Ficin¹. Ce qui constitue pour lui une preuve suffisante. En revanche le *codex Laurenziano* 85. 9 serait, d'après l'hypothèse de Marcel et Sichehl, un double de l'exemplaire précédent mis à disposition de Ficin qui l'a corrigé et annoté. Cependant Sebastiano Gentile signale qu'une étude plus attentive du contenu des documents nous renseignant sur les *codex* grecs utilisés par Ficin, permet d'établir des informations contraires aux résultats précédents. En effet s'il y a eu erreur, affirme Gentile, c'est en raison d'une ambiguïté dans les termes employés par le texte du testament. Si le mot *carta* signifie à la fois feuille de papier et parchemin en y ajoutant l'adjectif *bona* et surtout en l'opposant à *bombicina* qui signifie ce qui est en soie, l'expression complète fait alors référence au matériau d'écriture de bonne qualité et donc au parchemin.

« En réalité, les choses sont différentes et à l'origine de l'erreur se trouve une équivoque sur la signification des termes dans l'expression *in carta bona*. À l'époque de Ficin, *carta* était le terme qui pris isolément, pouvait signifier autant la feuille que le parchemin : en ajoutant *bona*, d'autant qu'il est en opposition à *carta in bombicina* du *codex* de Benci – ne pouvait qu'indiquer le bon matériel d'écriture, de qualité, ce qui veut dire précisément parchemin. »²

Ainsi Gentile déduit à partir de ces remarques que le manuscrit offert par Cosme est précisément le *codex* qui n'a pas été identifié, à savoir le *Laurenziano* 85. 9. Ce dernier comporte en effet des notes de la main même de Ficin et selon toute vraisemblance il est la copie du *Laurenziano* 89. 1 qui

¹ R. Marcel, *Marsilio Ficino (1433-1499)*, Paris, 1958, p. 254. M. Sichehl, *Neuendenckte Handschriften von Marsilio Ficino und Johannes Reuchlin*, Scriptorium, XVI, 1962, pp. 51-53, 59.

² S. Gentile, *Scritti in onore di Eugenio Garin, Note sui manoscritti greci di Platone utilizzati da Marsilio Ficino*, Pisa, 1987, p. 55 : « In realtà le cose stanno diversamente e all'origine dell'errore vi è un equivoco sul significato della dicitura *in carta bona*. Al tempo del Ficino *carta* era termine che preso singolarmente poteva indicare tanto la carta quanto la pergamena : con l'aggiunta di *bona* - tanto più se in contrapposizione al *carta bombycina* del codice del Benci – non poteva che indicare materiale scrittoria « buono », di pregio, vale a dire appunto la pergamena. ».

fut la propriété de Giovanni Lascaris.¹ Sebastiano Gentile démontre alors que le manuscrit *Laurenziano LIX, 1* ne peut être celui offert à Marsile Ficin car le *Laurenziano 85. 9* semble avoir été composé non en Italie mais en Grèce et plus précisément dans la cité grecque de Byzance. Cette information est confirmée par un passage de la présentation que Marsile Ficin fait à Cosme de sa traduction des dix dialogues dans laquelle parlant de l'union du pouvoir et de la sagesse dans une même âme, Ficin fait allusion à un manuscrit dans lequel l'esprit de Platon a volé dans celui de Cosme :

« Aussi il n'est pas permis de voir Platon vivant mais seulement défunt, sans doute depuis longtemps déjà son esprit vole en direction de Cosme de Médicis, de Byzance à Florence, en étant vivant dans ses écrits mêmes, la voix attique y résonnant »²

Dans cet extrait, il est donc fait allusion à un manuscrit que Cosme a procuré à Ficin et dans lequel l'esprit de Platon en partant de Byzance a rejoint Florence. À partir de cette indication, Sebastiano Gentile apporte une preuve supplémentaire en faveur de l'identification du manuscrit offert par Cosme de Médicis comme étant effectivement le *Laurenziano 85. 9* provenant de Byzance. L'enquête se termine alors sur une brève conclusion rappelant les bénéfices d'une telle recherche. Celle-ci initie en effet une étude consacrée à l'histoire de la traduction platonicienne à partir de textes grecs dont Ficin disposait. Non seulement la philologie permet de mieux établir les critères suivis par Marsile Ficin dans ses choix de traduction et l'élaboration de ses commentaires des œuvres platoniciennes mais plus largement elle rend possible une mise en perspective historique du corpus platonicien et de son destin. Bien plus elle nous donne la possibilité d'intégrer le récit de la vie particulière d'un homme dans un horizon plus

¹ Ce manuscrit fut acquis par Lascaris le 3 avril 1492 à Candia avec le titre de *Universa opera Platonis in uno volumine. P(apyrus)*. Cf. E. Piccolomini, *Due documenti relativi ad acquisti di codici greci fatti da Giovanni Lascaris per conto di Lorenzo de Medici*, RFIC, II, 1874, pp. 15-24.

² P. O. Kristeller in *Supplementum* II, 104, « quod vero videre non licuit viventibus Platonibus, defuncto denique licuit, quippe iam pridem e Bizanzia Florentiam spiritus eius [vivens cartis] ipsis in litteris vivens, attica voce resonans ad Cosmum Medicem advolavit. ».

large, lequel confère au récit biographique une dimension scientifique à partir de laquelle se construit des vérités.

Cependant l'analyse des procédés philologiques fait apparaître une ambiguïté. La comparaison critique des textes que la philologie met en œuvre trouve en effet au sein même des textes, les ressources nécessaires à sa propre élaboration. La reconstruction à laquelle s'adonne Sebastiano Gentile repose essentiellement sur deux ressorts : l'instauration d'un dialogue des textes entre eux – ici le témoignage des lettres de Ficcin et de l'archive contenant son testament - et les significations – le sens attribué à *carta bona* et à *in litteris* - que le philologue confère lui-même à certains termes à travers ses propres choix de traduction. Si l'élaboration critique que l'entreprise philologique sous-tend apporte une mise en perspective et ainsi une objectivité des résultats, cette objectivité est elle-même relative au choix de l'historien de la pensée. En réalité, l'exigence de scientificité aussi sincère soit-elle se nourrit d'une certaine illusion dans laquelle les résultats de la recherche semblent être indépendants de la recherche elle-même et ainsi acquérir en vertu de cette autonomie une véritable objectivité. Ainsi tout se passe comme si la vertu du texte consistait à neutraliser les effets propres du texte. La subjectivité à l'œuvre dans la reconstruction philologique s'effacerait donc au profit d'une objectivité totale. Or affirmer cela c'est oublier la nature et la richesse des récits qui s'élaborent autour du texte. Les choix qui commandent le travail du philologue ne sont finalement jamais que des choix résultants des partis pris culturels, intellectuels et scientifiques, que ces derniers soient conscients ou pas. Ainsi la pensée scientifique en s'incarnant dans un texte se modifie car elle se contraint à prendre une forme répondant à la fois à la rationalité de l'écrivain mais aussi à celle du lecteur. En fin de compte et malgré toutes les précautions prises par les philologues, le texte philologique dans sa volonté d'éclairer l'entreprise biographique n'échappe pas à la nature générale du texte, à savoir la mise en commun des subjectivités et la compréhension commune des particularités.

2. 3. La place des documents dans les biographies de Paolo Viti et de Cesare Vasoli

Dans son article intitulé « Documenti ignoti per la biografia di Marsilio Ficino »¹, Paolo Viti propose de contribuer à l'élaboration biographique de Marsile Ficin en apportant de nouvelles données et informations basées cette fois non sur les témoignages que les textes de Ficin –correspondance ou œuvres du philosophe – nous offrent mais sur la découverte de nouveaux documents extraits des archives administratives, en particulier celles de l'État de Florence mais aussi celles de l'Archevêché et du Chapitre de la Cathédrale de Florence. Viti se propose en effet de procéder à une recherche systématique dont l'avantage, outre celui de découvrir des données inédites, serait d'établir des indications précises concernant les événements de la vie de Ficin tout en ayant la possibilité de s'appuyer sur des références et des documents réputés avoir un haut degré de certitude. Cette investigation sur les documents a depuis longtemps accompagné le travail de nombreux biographes parmi lesquels Marco Lastri au XVII^e siècle. Ce dernier par exemple déduit dans son *Elogio di Marsilio Ficino*², certaines dates importantes de la vie de Ficin ainsi que l'épithète de la tombe de Marsile située dans la Cathédrale de Florence, à partir d'un acte notarié qui se trouve de nos jours conservé dans les archives de l'État de Florence. D'autres initiatives allant dans ce sens sont à signaler parmi lesquelles celles des biographes que nous avons déjà rencontrés tels qu'Arnaldo Della Torre³, Leopoldo Galeotti⁴, et plus récemment, Paul Oskar Kristeller⁵ et Raymond Marcel⁶. Si Paolo Viti souligne l'intérêt et la richesse des études réalisées, il précise toutefois que les documents rassemblés ne le sont que partiellement et ne forment pas un tout systématique en rapport avec les nombreux

¹ P. Viti, « Documenti ignoti per la biografia di Marsilio Ficino », in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, I, Firenze, 1986, pp. 251-283.

² M. Lastri, *Elogio di Marsilio Ficino* in *Elogi degli uomini illustri toscani*, II, Lucca, 1771, pp. CIII-CIX. P. Viti précise toutefois que l'acte notarié a été cité de façon inexacte par M. Lastri. Cf. *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone, mostra di manoscritti, stampe, documenti*. Catalogo a cura di S. Gentile, P. Viti, S. Niccoli, Firenze, 1984, p. 166.

³ A. Della Torre, *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*, Florence, 1902.

⁴ L. Galeotti, « Saggio intorno alla Vita e agli Scritti di Marsilio Ficino », *Archivio storico italiano*, IX, 1859, pp. 25-91.

⁵ P. O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum*, II, Florentiae, 1937, pp. 193-204.

⁶ R. Marcel, *Marsile Ficin (1433-1499)*, Paris, 1958, pp. 735-746.

évènements qui composent la vie de Ficin. L'insuffisance des documents collectés en l'état actuel de la recherche ne permettent pas aux nombreuses informations données par Ficin lui-même de former un tout cohérent à partir duquel une biographie fiable peut être établie. Ainsi Paolo Viti procède à un inventaire dans lequel sont recensés tous les documents qui étaient jusqu'alors inconnus. Ces documents, relatifs aux étapes importantes de la vie de Ficin, caractérisent pour une part le type de relation que Ficin pouvait entretenir avec sa famille. Ceux sont des actes liés principalement à un compromis avec le père de Marsile à propos d'un conflit qui eut lieu entre eux en 1468 et un autre acte, à propos d'une dispute avec son frère Arcangelo en 1498 concernant l'héritage maternel. D'autres documents portent sur le patrimoine de Ficin, en particulier les actes notariés regardant la donation de Careggi par Cosme de Médicis en 1463. Des informations trouvées dans les registres du Chapitre des Chanoines de la Cathédrale Santa Maria del Fiore nous apprennent que Ficin acquit une maison en 1497 située via Larga. Les registres cadastraux de 1480 et 1498 nous donnent une idée précise de ses biens dans la mesure où ces données administratives constituent une reconnaissance officielle de son patrimoine. D'autres indications nous sont données sur la vie religieuse et sacerdotale de Ficin. Ce dernier fut nommé à l'église de San Bartolomeo à Pomino en 1473 et y fut d'abord ordonné diacre et ensuite prêtre. Il fut en 1498 élu à l'église de San Cristoforo et finalement fut nommé en 1498 chanoine par le Chapitre de la Cathédrale de Florence. Parmi tous ces documents précieux qui sont autant d'indications fiables et attestées de la vie de Ficin, un document en particulier montre comment la contribution documentaire permet une élaboration complète de l'entreprise biographique. Ce document, en date du 18 avril 1463 se trouve actuellement dans les Archives de l'État de Florence. Il atteste de la donation faite par Cosme de Médicis à Ficin d'un terrain et d'une maison situés à Careggi *in luco dicto « la costa »*. Si cet acte notarié nous permet de constituer une chronologie exacte de la donation, il permet également d'établir avec certitude et précision non seulement la réalité de ce don mais aussi d'identifier géographiquement le lieu où se trouvait la villa de Careggi. Ainsi ce document administratif constitue une preuve réelle de l'Académie platonicienne, laquelle fut mise en doute¹ par certains historiens. Il conforte

¹ Tel est le cas de Guzielli qui affirmait en 1897 : « La prima Accademia Platonica, quale è descritta da tutti gli autori, da Angiolo Maria Bandini fino a oggi è una fabia, e la

également le fait selon lequel Cosme avait placé en Ficin sa confiance et ses espoirs. Il permet donc de certifier l'existence réelle de l'Académie et de la vocation de Marsile et exclue toute tentative d'en donner une signification et une symbolique mythique qui les rendaient jusqu'alors suspects aux yeux des historiographes. D'une manière générale, les registres cadastraux et les actes notariés démontrent le peu de biens possédés par Ficin et son désintéret pour les choses matériels. En ce sens ils confirment le point de vue élaboré par les biographies littéraires sur la modestie de Marsile et son indifférence à l'égard des richesses. Ils donnent un éclairage fiable de la volonté de Ficin de vivre les vertus platoniciennes et d'être en accord avec ses convictions. Une fois de plus, les recherches de Paolo Viti montre de façon manifeste comment travail scientifique et élaboration littéraire se rejoignent et ne s'opposent pas comme pourraient le faire le vrai et le faux.

Cette contribution documentaire et cette complémentarité des biographies scientifiques et littéraires se retrouvent réinvesties dans l'article que Cesare Vasoli a consacré à Ficin dans le 47^e volume du *Dizionario Biografico degli Italiani*, édité en 1997 par l'Institut de l'Encyclopédie italienne. L'article biographique rédigé par Vasoli suit en effet une double ligne historiographique. Il consiste à la fois à collecter le plus grand nombre de documents permettant de dater les différentes étapes de la vie de Ficin et d'utiliser ces repères chronologiques pour mettre en perspective les œuvres en insistant sur le contexte idéologique dans lequel Marsile les a écrites. Traitant de la période qui regarde les années 50, Cesare Vasoli procède à un développement conséquent concernant la période correspondant à la formation de Ficin. Passant sur l'épisode de Bologne, Cesare Vasoli indique qu'après avoir été l'élève de Luca d'Antonio de' Bernardi di San Gimignano, maître de grammaire et d'humanité, il eut comme premier maître de philosophie Niccolò Tignosi qui était en charge de l'enseignement de la philosophie scolastique et de la médecine théorique au Studio. Ficin dut également, de 1451 à 1458, remplir la fonction de répétiteur auprès d'une

seconda, come oggi dai più si riconosce, non è un'Accademia, nè è platonica, e non ha nessuna attinenza nè filosofica, nè materiale colla prima » « ingannato dalla unanime, ma falsa opinione degli scrittori moderni, male interpretato la famosa lettera di Marsilio Ficino a Martino Uranio. », in *Giornale di erudizione, corrispondenza letteraria, artistica e scientifica*, volume VI, Raccolta ed in parte compilata da Filippo Orlando, Firenze, 1897, p. 227 et notes.

famille de riches florentins. Un document datant du 2 octobre 1451 atteste que Giovanni Chellini a prêté à Ficin une leçon du maître Paulo Veneto pour qu'il en fasse lecture au Studio, probablement sous la direction d'Antonio Dini. Un des premiers textes écrit par Ficin intitulé *Invectiva Marsilii Fighinensis ad suum Ghuardavillam Volaterraunum* et datant du début de l'année 1454 témoigne de la vie de misère et de servitude des répétiteurs. Le travail de Vasoli nous apprend également qu'au cours des années 50, Marsile Ficin fréquenta un petit groupe de religieux et de lettrés proches du chanoine Lorenzo Pisano qui fut un théologien partisan de la tradition médiévale de l'augustinisme platonisant et qui en opposition à la théologie officielle professait avec conviction l'*amor Dei*. Nous possédons cette information par le biais d'un texte écrit par Antonio degli Agli. Dans le *De mystica statera*¹, le futur évêque de Fiesole et de Voltera, très lié à Ficin, met en garde le jeune étudiant quant à ses lectures des philosophes païens et lui déconseille de les préférer à la vérité chrétienne sous peine de sombrer dans la plus profonde erreur. Ce texte témoigne de la nature des relations que le jeune Ficin entretenait avec Antonio degli Agli mais aussi du souci que ce dernier pouvait se faire de l'avenir du jeune homme. En outre le *De mystica statera* est une preuve incontestable, du fait de l'inquiétude qui y est exprimée, de l'intérêt très tôt affirmé par Ficin à l'égard du platonisme et des penseurs antiques. Fort de ses convictions, Ficin apporta une réponse tranchée, que le texte d'Antonio degli Agli restitue, en ripostant que l'étude des auteurs païens, au lieu d'éloigner de la sainte religion, constitue une connaissance nécessaire pour corriger les erreurs liées à l'interprétation de la sainte doctrine et en cela elle contribue à renforcer et à confirmer la foi chrétienne. Or si l'intérêt de la biographie de Vasoli réside ici dans la confirmation des premières prédispositions platoniciennes de Marsile Ficin, l'explicitation de ces dernières montre comment elle se déploie à travers plusieurs niveaux de perspectives. En effet le platonisme de Ficin s'il s'accorde avec le christianisme, ne renonce pas pour autant au cadre conceptuel issu de l'aristotélisme et de la scolastique. En ce sens, l'historiographe utilise la recherche documentaire afin de multiplier les perspectives et de restituer la diversité des points de vue et ainsi permet de se représenter la complexité de l'engagement platonicien des humanistes de la Renaissance italienne au XV^e siècle. Nous apprenons ainsi que Ficin ne désavouait pas la philosophie

¹ A. degli Agli, *De mystica statera*, Biblioteca nazionale di Napoli, *codex VIII F 9*.

d'Aristote et qu'il la considérait au contraire comme une propédeutique permettant de mieux comprendre Platon. Des textes contenus dans un manuscrit de la Bibliothèque *Moreniana* de Florence¹ s'attachent en effet à présenter en introduction une table des catégories aristotéliennes, un éloge à Aristote ainsi que certains exemples logiques et quelques vers mnémotechniques. Une lettre adressée à Michele Mercati di San Miniato confirme l'idée selon laquelle les philosophies aristotélienne et platonicienne ne s'opposent pas mais au contraire se complètent bien qu'Aristote ne soit pas considéré par Ficin comme aussi important que Platon. Suit une *Summa philosophiae Marsili Ficini ad Michaelem Miniatensem*, qui contient selon la description qu'en donne Cesare Vasoli :

« une « division » de la philosophie, une rapide présentation des œuvres logiques aristotéliennes comme parties de la science dialectique et de nombreuses définitions logiques et philosophiques d'origine évidemment scolastique, mais qui ne sont pas dénuées d'influence cicéronienne, provenant du *De officiis* et du *De Finibus*. »²

Et ensuite :

« un *Tractatus physicus* (composé d'un groupe de définitions « physiques », tirée d'Aristote, d'Averroès et du *Phédon* et du *Timée* de Platon), un *Tractatus de Deo, natura et arte Marsilii* (où Dieu et la matière sont présentés comme deux extrêmes opposés, « l'acte pur » et « la puissance pure »), un *Tractatus de anima editum per Marsilium* (l'âme y est définie comme « l'acte du corps » ses quatre facultés, végétative, sensitive, efficiente et intellectuelle) sont dûment distinguées, une seconde compilation de définitions « physiques » et logiques, un autre *Tractatus physicus Marsilii* (dans lequel sont résumées les opinions des physiciens antiques et l'hypothèse selon

¹ Manuscrit *Palagi 199* de la bibliothèque *Moreniana* qui fut découvert par P. O. Kristeller et édité en 1944 dans « The Scholastic background of Marsilio Ficino », in *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Rome, 1984, pp. 55 sqq.

² *Ibid.* : « una « divisione » della filosofia, una rapida presentazione delle opere logiche aristoteliche come parti della scienza dialettica e numerose definizioni logiche e filosofiche di evidente impronta scolastica, ma non prive d'influenze ciceroniane, derivanti dal *De officiis* e dal *De finibus* ».

laquelle les quatre éléments ou un d'entre eux seraient « principes » est critiquée bien que de tels principes de l'univers sont dans la « matière », la « forme » et la « privation », des *Quaestiones de luce et aliae multae Marsilii* (série de questions concernant la lumière, la vision, le sens et la perception en général) et une autre *Divisio philosophiae*, comparable en partie avec la précédente. »¹

Ce fastidieux et long descriptif du contenu du manuscrit *Palagi 199*, outre le mérite de donner un recensement précis des œuvres de Marsile, montre également comment les préoccupations platoniciennes de Ficin se mêlent à sa propre culture aristotélicienne et cherchent à s'accorder avec la religion chrétienne. Par conséquent, l'établissement des données auquel Cesare Vasoli procède ici au moyen de documents attestés met en évidence la voie que le néoplatonisme du *Quattrocento* emprunte pour se constituer à travers l'expérience particulière de la pensée ficinienne. La philosophie humaniste renaissante ne correspond pas, en ce sens, en une simple nostalgie et en un retour univoque à la philosophie antique platonicienne mais se caractérise plutôt par une volonté de réassumer un héritage latin et scolastique au sein même d'un christianisme qui à travers des aspirations nouvelles recherchent des valeurs qui puissent consolider la foi.

Conclusion du § 2

Au terme de cette seconde analyse, nous pouvons désormais caractériser précisément la démarche spécifique suivie par les biographies dites scientifiques. Si l'intention historiographique s'incarne dans des formes diverses et des disciplines différentes, son étude révèle cependant que quels

¹ *Ibid.* : « un *Tractatus physicus* (costituito da un gruppo di definizioni « fisiche », tratte da Aristotele, ma pure da Averroè e dal *Fedone* e dal *Timeo* platonici), un *Tractatus de Deo, natura et arte Marsilii* (ove Dio e la materia sono presentati come i due estremi opposti, l'« atto puro » e la « potenza pura »), un *Tractatus de anima editum per Marsilium* (l'anima vi è definita come l'« atto del corpo » e sono ben distinte le sue quattro « facoltà », vegetativa, sensitiva, motiva e intellettuale), una seconda raccolta di definizioni « fisiche » e logiche, un altro *Tractatus physicus Marsilii* (ove sono riassunte le opinioni degli antichi « physici », ed è criticata l'ipotesi che i quattro elementi o uno di essi siano « principi », mentre tali « principi » dell'universo son indicati nella « materia », la « forma » e la « privazione »), delle *Quaestiones de luce et aliae multae Marsilii* (raccolta di quistioni riguardanti la luce, la visione, il senso e la percezione in generale) e un'altra *Divisio philosophiae*, simile, ma non del tutto, alla precedente. ».

que soient les critères qu'elle choisit de privilégier, elle procède toujours selon une méthodologie critique qui puisse garantir à ses résultats une objectivité réelle. Les recherches historiographiques sur la vie de Ficin ont montré à travers la biographie d'Arnaldo Della Torre comment l'inventaire systématique des raisons, des causes et des circonstances pouvait mettre en évidence les erreurs commises dans les recherches précédentes. Cette systématisation de la recherche a eu pour effet de rendre cohérent le travail critique du biographe en l'inscrivant dans une rationalité rigoureuse au sein de laquelle les indications sont toujours justifiées et fondées en raison. Paul Oskar Kristeller nous a permis pour sa part de mieux prendre conscience de l'enjeu d'une telle démarche. Il en va, en effet, de l'autonomie d'une science qui doit être reconnue comme telle. L'histoire de la pensée doit s'affirmer comme science à condition qu'elle soit capable d'élaborer une méthodologie qui lui soit propre. En ce sens l'élaboration critique doit d'abord être une démarche négative c'est-à-dire qu'elle doit permettre d'épurer les informations détenues et mettre en parenthèses les données douteuses et incertaines. Cette exigence forte de cohérence au sein même de l'entreprise biographique trouve une véritable expression dans les études philologiques. L'étude des textes constitue le terrain privilégié pour élaborer une compréhension synthétique de l'œuvre. En effet la philologie, comme le montre les recherches de Sebastiano Gentile, instaure un dialogue des textes entre eux et à travers eux une circulation des différentes significations. La vertu synthétique de la philologie accompagne ainsi l'entreprise biographique en faisant apparaître une cohérence et une rationalité interne aux textes eux-mêmes. Finalement l'élaboration de l'objectivité dans la biographie scientifique trouve dans l'étude des documents une confirmation de cette autonomie. La recherche documentaire en effet met en évidence les ressorts propres du texte. Paolo Viti et Cesare Vasoli ont su à travers leurs études, montrer la grande fertilité de l'analyse des documents. Il semble que les données documentaires finalement ne se réduisent pas à des traces neutres du passé mais sont l'occasion de construire une dimension dans laquelle la réalité retrouve toute sa complexité. Ainsi les documents examinés par ces deux chercheurs à l'occasion de la biographie de Ficin ont permis de multiplier les perspectives et de produire une vérité riche de son équivocité.

L'examen des biographies scientifiques de Marsile Ficin nous permet donc d'établir un certain nombre de remarques. Nous retiendrons que

l'opposition entre biographie littéraire et biographie scientifique est une opposition grossière et finalement caricaturale. Cette opposition semble effectivement perdre de sa pertinence si l'on considère que la revendication de rigueur et de rationalité propre à la science se fonde non pas sur un désir d'autonomie mais sur le projet de donner aux biographies anciennes de Ficin, une véritable autorité. En ce sens le lien qui les unit réside plus dans une certaine complémentarité que dans une opposition définitive. Si l'élaboration scientifique de la biographie porte principalement dans la connaissance et l'analyse des biographies anciennes, nous pouvons affirmer sans doute qu'elles sont toutes le réinvestissement d'un donné ancien, celui du texte de Corsi, de Caponsacchi ou des témoignages que l'on trouve dans la *Correspondance* et les œuvres de Marsile. En ce sens l'historiographie a pour matière et contenu les biographies littéraires et elle en est proprement une herméneutique. En y projetant sa forme et sa méthodologie, la biographie scientifique met à jour la signification profonde des biographies littéraires. Cependant la complémentarité des deux sortes de biographies ne s'arrête pas là. Les biographies littéraires doivent en effet leur existence aux recherches scientifiques, et notamment aux recherches philologiques. Elles sont le lieu privilégié où s'effectue l'approfondissement des significations qu'opère la démarche scientifique. Ainsi la connaissance que nous pouvons en avoir est toujours celle d'un lecteur du XXI^e siècle qui entend comprendre la signification propre du récit à travers les valeurs de son temps et non à travers celles des hommes du XV^e et XVI^e siècles. Que l'on aborde la biographie de Ficin sous l'angle du mythe ou sous celui de la science historique, il apparaît que toute élaboration et toute lecture du récit s'accompagnent d'une intentionnalité qui introduit nécessairement une distance avec le donné brut mais qui substitue aussi à la particularité historique une autre particularité. Toute biographie est donc avant tout récit c'est-à-dire reconstruction, réélaboration d'un temps de vie dans lequel nous y projetons nos propres désirs, nos propres valeurs, enfin nos propres exigences. En outre l'entreprise biographique par ce jeu dialectique du texte littéraire et scientifique, par sa capacité à produire des vérités cohérentes ne devient jamais le lieu du malentendu et du relativisme. Les biographies scientifiques de Ficin assument au contraire la fonction d'organiser une mise en commun de la compréhension. En effet les explications objectives qu'elles mettent en œuvre et la rigueur des justifications qu'elles apportent, remplissent à elles

seules le rôle d'unification temporelle nécessaire à une entente commune. La complémentarité dont nous parlions précédemment entre biographies anciennes et biographies modernes procède donc en réalité d'une continuité historique. Cette continuité, instituée et organisée par les biographes eux-mêmes, trouve, en ce sens, une cohérence dans une identité humaine permanente et universelle que le lecteur, dans l'acte même de compréhension, actualise et rend vivante.

3. La vertu éthique de la sympathie dans les biographies de Marsile Ficin

Introduction

Comme nous venons de le voir, l'élaboration biographique qu'elle soit littéraire ou scientifique, parvient à réaliser une certaine continuité par-delà les différentes époques et mentalités, et ouvre ainsi un nouvel espace dans lequel est désormais envisageable une synthèse de la temporalité. La continuité temporelle que la biographie instaure produit en effet une communauté de compréhension et de valeurs par l'émergence d'une humanité partagée. Si ce *continuum* temporel du récit biographique constitue une opportunité pour la connaissance, c'est qu'il permet de penser toute différence et toute altérité biographique sous la catégorie du même sans pour autant tomber dans le défaut d'une assimilation appauvrissante et fausement harmonieuse. L'adéquation des intentions littéraires et scientifiques dans la constitution de cette communauté correspond donc à l'avènement d'une temporalité spécifique, celle qui se développe en creux dans le texte lui-même. En narrant la vie de Ficin, les biographies instaurent un temps hors du temps, une permanence temporelle dont la valeur réside autant dans la démarche cognitive qu'elle sous-tend que dans la portée éthique que le mécanisme d'exemplification incarne. Ce temps du récit que les biographies de Ficin construisent, organisent et maintiennent, s'effectue en réalité dans le mouvement d'une double extériorité temporelle. La temporalité du récit biographique est à la fois hors du temps vécu et de l'existence concrète mais elle est aussi extérieure à la temporalité mathématique des chronologies, datations et quantifications que met en œuvre l'approche historiographique. Les biographies anciennes, si elles prétendent en effet faire goûter aux lecteurs et admirateurs de Ficin, les qualités, les vertus, les prédispositions intellectuelles et l'extraordinaire destin de Marsile, ne nous donnent jamais

un accès direct à la réalité de l'existence. Les témoignages, la compréhension des œuvres et les jugements moraux concernant les événements de la vie de Ficin procèdent tous d'une volonté unique d'exemplifier et de rendre emblématique la figure du philosophe. Pour cela les biographies anciennes narrent la vie de Ficin en empruntant aux catégories du mythe et de la légende dont la structure consiste en une mise en parenthèses du temps. Ou pour le dire mieux encore la vertu de la biographie littéraire consiste à produire un temps artificiel dans lequel le récit devient paradigmatique de l'existence humaine. Ces biographies constituent en cela autant de ruses capables de faire perdurer le mythe et la permanence du message que porte en elle l'élaboration du récit. Les biographies modernes pour leur part usent également de l'artifice du récit. Elles ne se réduisent jamais au simple enregistrement des dates et des documents mais travaillent à donner à ces derniers la cohérence du temps biographique. En produisant du sens, l'historiographie restructure un donné révolu en lui attribuant toute la cohérence nécessaire à la compréhension de valeurs qui n'ont plus cours. Tout se passe donc comme si la restitution objective du parcours biographique instaurait une familiarité avec les lecteurs modernes ou pour le dire autrement la condition d'une entente efficace et véritable entre les hommes des siècles antérieurs et les lecteurs contemporains, semble trouver dans l'artifice de l'objectivité les ressorts propres à la compréhension moderne. L'objectivité constitue donc une fiction dans laquelle les particularités temporelles s'effacent au profit d'une compréhension générale. Dans cette perspective l'objectivation et la neutralité des informations délivrées instaurent une clarté et une simplicité fictives qui donnent au lecteur l'illusion d'une temporalité continue et harmonieuse. Finalement biographies littéraires et biographies scientifiques produisent une double fiction dans laquelle la temporalité du récit s'accomplit et se conforte. En retrait du témoignage et de la démarche scientifique qui semblent soutenir l'élaboration scientifique, la fiction temporelle de la narration œuvre à l'émergence de vérités et à la communication des valeurs.

Cependant si comme nous venons de le voir, biographies modernes et anciennes trouvent dans l'élaboration de ce temps fictif une unité, il apparaît que cette complémentarité engendre une réalité nouvelle. L'élaboration des récits biographiques permettent en effet à travers la temporalité du récit, la réalisation d'une capacité d'auto-identification qui trouve dans la notion de

sympathie une véritable expression. À la fois signe et affect, la sympathie crée une communauté humaine par laquelle le biographe transmet à la fois une connaissance qui se fonde non seulement sur l'exactitude des données, mais aussi sur une convenance affective et morale et sur une intelligence vive des âmes entre elles. Sentiment moral proche des valeurs chrétiennes d'espérance et de charité, la sympathie permet une compréhension qualitative et efficace du *Quattrocento*. Le sentiment de sympathie qui naît à la croisée de la composition du récit et de sa lecture constitue une mise en partage de l'œuvre d'un auteur, de l'intention objectivée du biographe et de la reprise subjectivante qu'opère la lecture. En outre, si elle établit une communauté de compréhension et une conformité attestée des qualités morales et affectives, si elle met en correspondance des âmes et des cœurs, elle ne produit cependant pas une fusion affective non discriminante. La sympathie à l'œuvre dans l'effort biographique permet en somme de conserver une distance nécessaire pour que la temporalité du texte soit à la fois, et sans confusion possible, temporalité d'une vie particulière et temporalité du lecteur. Le destinataire des biographies est effectivement partie prenante dans le contenu de la biographie mais cette participation demeure imaginaire et relève toujours d'une saisie intellectuelle. La communauté que les biographies entendent créer se situe donc au niveau de la représentation affective et intellectuelle et ne donne jamais directement accès à un objet. Or c'est précisément parce que les biographies sont des représentations qu'elles ne se réduisent jamais à la copie pure et simple de l'objet auquel elles se rapportent mais elles constituent par le biais de la sympathie un acte indépendant de ce même objet en le dotant de ses propres significations et valeurs. En ce sens la temporalité « sympathisante » du récit biographique maintient toujours vivante la tension entre proximité et distance, même et autre. Elle ne se donne pourtant jamais comme un acte à part entière et se doit de dissimuler sa propre autonomie afin de se réaliser véritablement dans le moment de la lecture. Or cet accomplissement constitue une véritable occasion de fonder un certain nombre de données que la biographie institue désormais de façon stable et déterminée. Ce que décrivent et rapportent les biographes concerne uniquement des sentiments que l'on doit éprouver, des valeurs que l'on doit porter, enfin des idées que l'on doit avoir. En ce sens, la biographie qu'elle soit littéraire ou scientifique constitue un véritable mécanisme capable de transmettre et de fabriquer par-

delà les temps l'autorité des affects et la dignité d'une œuvre. Elle constitue une véritable mise en ordre des sentiments d'admiration à l'égard d'une vie dont le caractère exceptionnel est réinvesti dans une discipline de pensée. Le rôle fondamental que joue ici le sentiment de sympathie éclaire alors la manière qu'ont les biographies de convertir la nostalgie d'un passé heureux, intellectuellement riche et fécond en une confiance dans l'avenir. En ce sens, la biographie, si elle concerne le récit du passé, est toute entière espérance car elle est capable de réactualiser c'est-à-dire de rendre à la fois effectif et présent, un passé dont la dynamique et la fécondité sont mises en évidence.

Cette espérance nous la retrouvons à l'œuvre dans deux textes particuliers qui, s'ils appartiennent à des époques différentes, sont semble-t-il conduits par une intention sinon commune du moins comparable. Il s'agit pour le premier texte de l'importante biographie de Raymond Marcel dans laquelle ce dernier affirme avec force sa confiance dans les témoignages directs concernant la vie de Ficin : la correspondance et les indications de Ficin lui-même ainsi que le récit de Giovanni Corsi en raison de sa proximité temporelle et intellectuelle constituent en effet pour Raymond Marcel, des documents de premier plan dans la saisie de la pensée de Marsile Ficin. Le second texte enfin concerne la vie de Platon écrite par Ficin lui-même, le *De vita Platonis*. Dans cet écrit nous sont donnés à voir la signification et la finalité que Ficin affecte à la biographie. La connaissance et le témoignage de la vie de Platon constitue pour Marsile Ficin un moyen suffisant et nécessaire pour se faire une idée claire de la vraie philosophie. Cette ligne interprétative illustre de façon paradigmatique la difficile tâche qu'entreprend le biographe. L'intention biographique doit être portée par une volonté d'établir une véritable compréhension dans laquelle l'idéal de la philosophie platonicienne est saisi par-delà la distance temporelle. Une fois de plus le récit de la vie de Platon par Marsile Ficin nous permet de comprendre comment cette faculté synthétique, présente dans toute fiction biographique permet une certaine maîtrise du temps. Par le biais du récit et par la capacité de ce dernier à donner une représentation esthétique du temps dans laquelle s'élaborent des figures philosophiques et morales exemplaires, la biographie devient le lieu privilégié d'une spiritualisation du temps. En ce sens, le *De vita Platonis* semble représenter l'archétype à partir duquel les biographies littéraires de Corsi et Caponsacchi se sont constituées. Cependant il n'est qu'à penser à l'idéal d'harmonie que Ficin souhaitait

instaurer entre religion, philosophie et science pour comprendre que ce modèle biographique trouve aussi un écho dans les biographies scientifiques et un prolongement dans la modernité.

3. 1. La biographie de Raymond Marcel et le témoignage de Ficin

La biographie de Raymond Marcel¹ se présente comme un texte volumineux de près de 800 pages qui fut publié en 1958. Marcel y présente une monographie approfondie et très érudite de la vie de Ficin dans laquelle il entend mettre en perspective notre humaniste dans le contexte spécifique de la Renaissance italienne. La biographie proposée par Raymond Marcel se veut à la fois être un récit historique et une narration bienveillante de la vie de Ficin, motivée par la sympathie et la *caritas*. Elle oscille constamment entre ces deux tendances et réussit à mêler l'exigence critique de l'historiographie avec la description biographique. Ainsi le récit historiographique soutenu par des présupposés théoriques, se présente, dans un premier temps, comme un rappel de la continuité historique et intellectuelle du Moyen Âge et de la Renaissance. En accord avec les thèses d'Étienne Gilson², Raymond Marcel adopte ce parti pris et développe une longue discussion argumentée dans laquelle est évoquée l'existence de renaissances diverses et antérieures au *Quattrocento*. C'est à partir de l'examen de ces différentes renaissances qu'il en dégage une définition générale. En effet toute renaissance, nous dit-il, en tant qu'elle est à la fois retour à l'Antiquité grecque et romaine et volonté d'affirmer la valeur et la dignité des hommes, correspond à une époque dans laquelle est mis un terme à l'ignorance et l'oppression. Plus précisément, c'est le retour nostalgique et la confiance dans les auteurs de l'Antiquité qui donnent aux hommes de tous temps la possibilité de combattre l'indigence intellectuelle et morale. En ce sens la Renaissance correspond toujours à une période de crise dans laquelle la culture trouve dans le platonisme en général et dans la philosophie de Platon en particulier, les réponses à ses interrogations et la solution à son désarroi. Or loin d'être une simple hypothèse, nous dit Raymond Marcel,

¹ R. Marcel, *Marsile Ficin (1433-1499)*, Paris, 1958.

² É. Gilson, « Humanisme médiéval et Renaissance », in *Les Idées et les Lettres*. Paris, 1932.

l'histoire atteste de nombreuses périodes, telles que l'époque carolingienne, dans lesquelles

« l'Humanisme de la Renaissance n'est que la continuation de l'Humanisme médiéval... » ... « ...cette continuation est due au courant platonicien et cet épanouissement à la découverte des œuvres de Platon. »¹

Par conséquent, si la Renaissance est plutôt un phénomène caractéristique de certaines périodes dont on peut analyser la nature et les conséquences plutôt qu'un évènement unique de l'Italie du XV^e siècle, l'historien doit s'interroger sur les modalités de cet évènement. La première question que l'on doit se poser consiste donc à savoir quels étaient les auteurs antiques qui étaient lus et quels étaient les textes dont disposaient les humanistes de cette époque. Mais on doit aussi s'interroger sur la mentalité de cette période et de l'esprit dans lequel ont été accueillis les penseurs de l'Antiquité. Or c'est en prenant ces problématiques pour fil conducteur que Raymond Marcel justifie l'entreprise biographique de Ficin. En effet l'œuvre de Ficin apparaît selon Marcel, comme décisive dans la mesure même où elle semble être le chaînon manquant qui sépare un Moyen Âge dominé par la pensée thomiste et dans lequel l'accès à la philosophie de Platon a été rendu difficile, et une philosophie classique qui a su se réconcilier avec le platonisme. Ficin par ces nombreuses traductions latines du *corpus* platonicien et par ces commentaires a œuvré pour la diffusion et la réhabilitation du platonisme. Ainsi comme l'affirme Léon Robin :

« Ce fut, en effet, par la traduction latine de Marsile Ficin, en 1483-1484, que l'ensemble de l'œuvre de Platon fut pour la première fois révélée au monde occidentale. »²

Tout l'intérêt du travail biographique concernant Ficin réside donc dans la contribution que celui-ci apporte à l'élucidation des grandes problématiques de l'histoire de la pensée. En ce sens la démarche de l'historien doit croiser celle du biographe. C'est en vertu de ce principe que la biographie de Raymond Marcel s'accompagne à la fois de données

¹ R. Marcel, *Marsile Ficin (1433-1499)*, Paris, 1958, p. 34.

² L. Robin, *Platon*, Paris, 1935, p. 34.

chronologiques, de documents attestés et du récit empathique de la vie de Ficin. L'auteur de cette longue monographie ajoute en outre à l'étude historiographique, un débat critique et un examen des arguments présentés dans d'autres biographies. Pour ce faire, Raymond Marcel juge opportun d'assortir son analyse de nombreuses citations extraites des œuvres de Ficin lui-même, qu'il considère être le témoin le plus averti et le plus fiable. On lit en ce sens dans l'avant-propos de son livre, que :

« Comme il se doit, cette biographie sera avant tout fondée sur la *Correspondance* de Ficin, qui chaque année s'enrichit. Au risque d'importuner, nous n'avons pas hésité à multiplier les citations et à en donner en note le texte original, car tant que l'on n'a pas de raisons sérieuses de douter de la sincérité d'un auteur, nul témoignage n'a plus de valeur que le sien. »¹

La confiance accordée à Ficin par Raymond Marcel dans ces quelques lignes rappelle que le bon sens en matière de biographie est de s'appuyer sur les indications que le principal témoin est en mesure de fournir car elles nous informent autant sur des données objectives que sur la mentalité de leur auteur. Et c'est seulement en ce sens que la démarche critique peut prendre tout son sens. Quand Marsile Ficin, en effet, écrit dans la préface du *De triplici Vita* :

« Les poètes chantent que Bacchus, qui était à la fois pontife souverain et prêtre, est né deux fois. Ce qui peut vouloir dire ou bien que celui qui va devenir prêtre, doit renaître, dès qu'il est initié, ou bien qu'après être devenu un prêtre accompli, son âme, complètement ivre de Dieu, apparaît désormais comme si elle était née une deuxième fois, à moins qu'ils veuillent dire tout simplement que comme Bacchus est né successivement de sa mère Sémélé et de la cuisse de Jupiter, le vin naît dans la grappe et dans le verre. »²

¹ R. Marcel, *Marsile Ficin (1433-1499)*, Paris, 1958, p. 15.

² M. Ficin, *Opera omnia*, I, *In librum de Vita*, p. 493 : « Bacchum Poetae, summum Antistitem, sacerdotem, bis natum canunt. Forte significantes uel futurum sacerdotem statim initiatum oportere renasci, uel perfecti tandem sacerdotis mentem Deo penitus ebriam, iam uideri renatam. Aut forsam humiliore sensu, uinum Bacchi germen generari semel in uite quasi Semele, maturis sub Phaebo racemis, regenerari rursus post ipsum uindemiae fulmen in suo uase uinum, uelut in Jouis femore merum. ».

En ajoutant à ces lignes, que contrairement à Bacchus qui est *summus sacerdos*, lui-même n'étant que *sacerdos minimus*, a eu deux pères, *Ficinum medicum* et *Cosmum Medicem*, Ficin nous révèle la nature de sa propre renaissance. Si ce texte semble prendre les allures d'un exercice de style et d'un jeu de mots, il n'en demeure pas moins qu'il nous offre également l'occasion de saisir l'essence de cet événement que constitue la confirmation de la vocation de Marsile pour laquelle nous ne disposons pas de date précise. Mais plus intéressant que le repérage chronologique de l'entrée en scène de Ficin dans les projets de Cosme, ce texte montre l'enthousiasme que la protection et le mécénat des Médicis a pu provoquer chez le jeune Ficin. Bien plus elle atteste de l'importance de ce moment quasiment mythique et divin.

Aux données autobiographiques s'ajoute alors le témoignage des contemporains de Ficin. Raymond Marcel évoque ainsi la nécessité de prendre en compte les biographies anciennes de Giovanni Corsi et de Piero Caponsacchi en précisant à cet égard que le récit de Corsi est de ce point de vue un document plus précieux que le texte de Caponsacchi. Raymond Marcel discute alors de la pertinence des critiques adressées à Corsi par Paul Oskar Kristeller au nom d'une historiographie scientifique. Si Kristeller considère la biographie de Corsi comme une reconstruction orientée de la vie de Ficin et lui préfère les écrits de Caponsacchi qu'il considère comme plus authentiques et plus fiables, Raymond Marcel tout en reconnaissant que la position de Kristeller est une position vraisemblable, en questionne le bien fondé. Dès lors le parti pris de R. Marcel est de montrer qu'une réhabilitation de la *Vita Marsili Ficini* de Corsi est envisageable et que sur cette même base il faut examiner la valeur des écrits de Caponsacchi. Si ce dernier a la préférence de l'historiographie, Raymond Marcel rappelle qu'il fut un homme du XVI^e siècle et donc qu'il ne fut pas un témoin direct. En effet ses sources sont des témoignages appartenant déjà à la tradition néoplatonicienne de Florence et sont par conséquent des informations orientées et riches d'interprétations. En revanche, Corsi écrit sa biographie sept ans après la mort du philosophe. Né en 1472, il appartient donc en tant qu'humaniste florentin, à la culture littéraire et philosophique de Ficin. Il bénéficie également de larges témoignages des amis et proches du penseur. On peut par ailleurs imaginer aisément qu'il ait pu approcher Marsile Ficin ou du moins rien ne semble contredire cette éventualité puisque Corsi appartenait au cercle des Médicis et eut pour maîtres des hommes qui,

comme Francesco da Diaceto par exemple, furent des disciples et des admirateurs de Ficin. Malgré les apparences, *La Vita Marsili Ficini* de Corsi semble ne pas être une entreprise de propagande au service des Médicis comme le suspecte Kristeller, mais plutôt un résumé des récits que Ricasoli et Rucellai ont rapporté à Corsi. Finalement si ce dernier n'a pas écrit à la gloire des Médicis, c'est qu'il voulait uniquement compiler les entretiens qu'il a eus avec ses amis. Cette hypothèse, nous dit Raymond Marcel, est confirmée par les dates. Corsi entre en politique en 1512 alors que la biographie est écrite en 1506. Par conséquent la biographie de Marcel dans son effort de réhabilitation des biographies anciennes, cherche, à travers les indications mises à disposition dans ces textes anciens, à approcher au plus près de l'esprit d'une époque, celle de la Florence des Médicis et des valeurs propres à ce grand humaniste renaissant que fut Ficin.

Cependant la finalité poursuivie par le récit biographique ne s'arrête pas là et la narration devient alors l'occasion pour Raymond Marcel de rétablir au sein même de la démarche historiographique une dimension humaine. Pour ce faire, il insiste systématiquement et pour chacune des grandes étapes de la vie de Ficin sur les aspects psychologiques de ce dernier, sur ses doutes, ses espérances, ses craintes et sa lassitude. Par exemple concernant le renversement du gouvernement des Médicis par les français et le rôle politique joué par Savonarole à Florence en 1494, Marcel écrit à propos des impressions de Ficin sur ses événements :

« Ainsi en quelques jours Florence avait renié ses maîtres et, dans un enthousiasme indescriptible, elle devait ouvrir ses portes le 17 novembre à celui qu'on lui présentait comme l'envoyé de Dieu. On devine l'angoisse de Ficin à la vue de cette plèbe, qu'il avait un jour définie « un mille-pattes sans tête »¹, saccager le palais de ses protecteurs et de ses amis et pousser la haine jusqu'à profaner la tombe de Cosme.... »²

Ou encore à propos des espérances que Ficin forma plus tard à l'égard des français à Florence :

¹ M. Ficin, *Opera omnia*, I, p. 632 : « *Quid plebs ? Polypus quidam, id est, animal multiples sine capite* ».

² R. Marcel, *Marsile Ficin (1433-1499)*, Paris, 1958, pp. 544-545.

« Bannissant l'héritier des Médicis, que ses maladroites avaient rendu indigne, on avait respecté leur œuvre et si certains jours on avait pu craindre le pire, on se félicitait, l'orage écarté, de retrouver intacts les témoins de la grandeur du passé et les précieux manuscrits sur lesquels on avait fondé tant d'espoirs. On devine à quel point Ficin dut s'en montrer satisfait. Il nous dira d'ailleurs... qu'un tel dénouement tenait du miracle. »¹

La biographie de Raymond Marcel adopte alors un rythme particulier. De longues discussions argumentées sur les questions de chronologie et de datation et sur les débats auxquels ces questions ont donné lieu, sont régulièrement entrecoupées de remarques précisant l'état d'esprit de Ficin comme si ces données psychologiques étaient autant de preuves confortant les choix interprétatifs du biographe. Ce dernier se réfère sans cesse à la dimension humaine de la vie de Ficin en considérant qu'elle constitue une excellente façon de donner du poids et de la profondeur à la restitution biographique. Cependant par ce moyen Raymond Marcel se donne également la possibilité de restituer toutes les nuances de l'existence des hommes en offrant au lecteur une vérité biographique complexe. En peignant la vie de Ficin sous l'angle de la complexité humaine, il fait naître alors l'empathie dans le lecteur qui reconnaît ainsi dans Ficin une humanité comparable à la sienne. Or au lieu de procéder à une banalisation des témoignages sur Ficin, cette empathie a au contraire pour effet de résoudre l'écart qui sépare l'homme du commun de l'homme d'exception, en maintenant toujours ensemble proximité et distance. Ficin est donc cet homme dont le destin fut extraordinaire mais qui porta le poids de sa mission. En somme, nous dit le biographe, Marsile est certes un homme hors du commun mais un homme parmi les hommes dans lequel nous pouvons projeter notre propre existence mais aussi nos doutes et nos espoirs.

L'entreprise biographique de Raymond Marcel semble donc être elle-même le réinvestissement d'une intention humaniste dans laquelle la connaissance est considérée être au service d'une meilleure compréhension de l'humain et de sa dignité. Fidèle au projet ficinien de redonner aux hommes confiance en leur propre destinée, le biographe entend ici dépasser

¹ R. Marcel, *Marsile Ficin (1433-1499)*, Paris, 1958, p. 553.

la simple finalité scientifique et renouer avec la fonction morale et philosophique de la biographie. Tout se passe, en effet, comme si la discussion critique, l'établissement des dates et la recherche de documents se réduisaient à des repères entre lesquels se développe, avec force et insistance, le témoignage de la vie vécue. Ou mieux encore, les indications que fournit ici l'historiographie, semblent s'effacer au profit d'une autre richesse, celle que nous donne à voir la qualité d'une vie. En narrant l'existence de Ficin, Raymond Marcel renoue avec la conscience humaniste et établit un lien intime entre les valeurs portées et vécues par Marsile Ficin, la philosophie humaniste de la Renaissance et le travail humanisant du biographe. En somme humanisme et humaniste trouvent dans l'effort biographique un réinvestissement qui permet au lecteur de vivre et de s'approprier l'*humanitas*. Si l'humaniste se caractérise par sa rationalité et son désir de comprendre et maîtriser la réalité, et s'il représente en cela dans l'imaginaire collectif, le modèle de l'homme prométhéen, il n'en demeure pas moins que l'humanisme se fonde surtout sur une conception de la dignité humaine qui s'appuie autant sur une représentation philosophique que religieuse de l'homme. Or cette représentation est avant tout une affirmation de l'appartenance commune des hommes au divin et en ce sens le récit biographique assume ici la fonction de réactualiser cet infini des âmes humaines et cette éternité spirituelle dont elles sont le miroir. Si comme l'affirme Stéphane Toussaint¹, la Renaissance italienne du XV^e siècle est principalement l'affirmation d'un horizon spirituel infini et éternel au sein même de l'âme humaine, alors la grande leçon de l'humanisme est de nous rappeler notre dualité essentielle, notre dépendance à la fois terrestre et céleste. Ainsi entendu, l'humanisme n'établit point une figure idéale et abstraite de l'homme mais tente d'en restituer la complexité. La conception ficinienne de l'amour nous donne à cet égard, une idée de cette mixité humaine que l'humanisme renaissant met en valeur. L'amour terrestre ne s'oppose pas en effet chez Ficin à l'amour céleste mais au contraire en est le corollaire nécessaire. Stéphane Toussaint note ainsi que, dans le *De amore*² de Ficin :

¹ S. Toussaint, *Humanismes antihumanismes, de Ficin à Heidegger*, I, Paris, 2008.

² M. Ficin, *Commentaire sur le Banquet de Platon, De l'amour, Commentarium in Convivium Platonis, De amore*, Paris, 2002.

« L'amour terrestre côtoie l'amour céleste sans pouvoir avec lui se confondre. L'humanité amoureuse reçoit alors le titre d'*amor ad inferna*, c'est-à-dire d'Éros terrestre, amour que Ficin s'empresse de considérer bénéfique et procréateur, contre Platon qui le nommait pourtant *kakodaimon*, mauvais démon. Ficin postule, de même, l'existence d'une Vénus de l'amour humain, aux côtés d'une Vénus ouranienne, principe céleste de la beauté. Une morale en découle : l'humanisme de Florence réside autant sinon plus dans la sphère d'une *humanitas* désirante et incarnée, que dans l'élan surhumain de l'âme tournée vers le ciel, étrangère à la terre. »¹

Dans sa biographie, Raymond Marcel nous donne toutes les indications indispensables pour saisir la complexité des conditions tant matérielles que théoriques de la composition du *De amore*. En effet le commentaire fut en réalité le résultat de divers éléments dont la conjoncture offrit à Ficin les moyens de sortir d'une crise de conscience et d'angoisse. Confronté à l'impossibilité de prouver l'immortalité de l'âme et à la difficulté de réconcilier Aristote et Platon sur cette question, Marsile Ficin trouva dans le dialogue du *Banquet* de Platon les ressources nécessaires pour penser la nature divine de l'âme humaine. Ayant donc découvert *Le Banquet* platonicien et ayant lu dans la *Vie de Plotin*² de Porphyre que l'anniversaire de Platon était commémoré par Plotin et ses disciples en organisant un banquet au terme duquel était engagée une discussion, il fit part de son enthousiasme à Laurent de Médicis et à ses amis et voulut renouer avec cette tradition. Laurent de Médicis convaincu de l'utilité de cette commémoration, donna un banquet en 1468 au cours duquel chacun des convives commenta les éloges du *Banquet* de Platon. Ce fut alors l'occasion pour Ficin de présenter son interprétation du dialogue et d'avancer sa conception de l'immortalité de l'âme. Il y trouva également un cadre conceptuel approprié à la rédaction de son commentaire. Ainsi par ce moyen, Ficin fut en mesure d'explicitier au cœur même du grand éloge d'Eros, la nature de l'âme dont le fondement rend compte de l'existence humaine elle-même. L'âme, à la fois centre, trait d'union et connexion, constitue ainsi le lien dans lequel la totalité du réel s'explicité et se structure.

¹ *Ibid.* p. 21.

² Porphyre, *Vie de Plotin*, 2 et 15, Paris, 1924.

« Il en va de même pour tout le reste et c'est ainsi que nous comprenons toutes choses grâce à la lumière de Dieu... Mais toute la fécondité de notre âme consiste en ceci, qu'au plus profond d'elle-même resplendit cette lumière éternelle de Dieu, archipleine des raisons et des idées de toutes choses ; vers cette lumière, chaque fois qu'elle le veut, notre âme se tourne, aidée par la pureté de sa vie et par l'attention intellectuelle la plus vive, et tournée vers elle brille les étincelles des idées. »¹

L'âme ressemble ainsi à un miroir où se reflète la vérité divine. Elle possède en effet ce que le Discours IV, chapitre 4 du *De amore* développe à travers la distinction de la double lumière, une dimension à la fois innée et divine. La lumière divine et infuse motivée par le désir que l'amour du beau absolu fait naître en l'homme, tourne l'âme vers Dieu et vers les réalités les plus spirituelles. Or cette attirance vers le divin permet à l'âme d'apercevoir, à la condition de dépasser la réalité matérielle et corporelle, le principe de tout être. Cette intuition fondamentale n'est alors envisageable qu'à la condition que l'âme soit autre chose que de la matière périssable, en d'autres termes qu'elle soit immortelle. Ainsi le thème du chapitre 13, Discours VI du *Commentaire du Banquet* est repris dans la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*. Il est l'occasion de développer l'idée similaire d'une âme humaine informée par l'intellect divin :

« ..., de même notre intelligence illuminée par un rayon divin comprend en lui les raisons de toutes choses dont la source est Dieu et qui sont Dieu lui-même, ce pourquoi elle comprend par la lumière de Dieu et ne connaît que la lumière divine elle-même. »²

Penser l'âme revient donc à penser l'ensemble de la création. La réalité psychique est en quelque sorte l'intériorité de l'univers sans que l'âme dans ce rapport aussi étroit avec la réalité soit dépendante des déterminations

¹ M. Ficin, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, VI, chapitre 13 : « Atque de ceteris omnibus eodem pacto. Itaque per dei lumen omnia intelligimus... In hoc plane tota anime consistit fecunditas, quod in eius penetralibus lux illa dei fulget eterna, rerum omnium rationibus ideisque plenissima, ad quam anima, quotiens vult, vite puritate et summa studii | intentione convertitur, conversa scintillis emicat idearum. ».

² M. Ficin, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, Livre XII, chapitre I, Paris, 1958, p. 156 : « ...ita mens nostra, Dei radio illustrata, in eo ipso intelligit rerum omnium rationes, quarum fons est Deus, et quae Deus ipsae sunt ; ideo et per Dei lumen intelligit et ipsum divinum dumtaxat lumen cognoscit. ».

physiques. L'âme en vertu de sa dimension spirituelle et de son aptitude à la contemplation, conserve donc son indépendance. Cette fonction centrale attribuée à la réalité psychique permet ainsi et dans une certaine mesure la justification de l'immortalité de l'âme. Mais cette justification est déjà à l'œuvre dans le *Commentaire sur le Banquet de Platon* et annonce le grand projet du second ouvrage de Ficin, la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*. Le *De amore* remplit donc une fonction spécifique. En définissant l'amour, Ficin affirme à l'occasion d'une œuvre significative, un des principes fondamentaux de sa pensée : la proximité absolument nécessaire et fondée de l'âme avec Dieu.

Par conséquent si la reconstitution du banquet platonicien est une façon pour Marsile de mettre en œuvre sa méthode et de montrer la puissance de la dialectique platonicienne, il n'en demeure pas moins qu'elle est également l'occasion d'exposer la hiérarchie des êtres et des valeurs, hiérarchie qui permet à l'homme de gravir les différents échelons le rapprochant de Dieu. Le rôle du *Commentaire sur le Banquet de Platon* consiste donc en une propédeutique dans laquelle les lecteurs de Ficin trouvent les éléments préparant l'esprit à une connaissance de l'âme. L'élaboration philosophique dont le cheminement s'inscrit dans la plus ancienne des traditions effectuée désormais un travail de caractérisation de la réalité psychique en vertu de sa position vis-à-vis du corps ainsi qu'au sein de la totalité de l'univers. Si la contemplation en tant qu'acte intellectuel et éthique a pour objet le divin, l'amour que les hommes portent à Dieu suppose qu'il existe une entité propre pour jouer le rôle de sujet contemplatif. Et en effet, la métaphysique de Ficin ne peut s'envisager autrement qu'en considérant l'âme comme substrat de la contemplation et voie privilégiée pour atteindre à l'ultime degré de la connaissance. Il apparaît ainsi que la théorie que Ficin élabore à propos de l'âme occupe en général une place fondamentale dans son œuvre et en particulier dans le *Commentaire sur le Banquet de Platon* parce qu'elle est l'occasion pour notre auteur de développer une conception de l'âme immortelle qui lui permet de mettre à jour une nouvelle figure de l'homme.

Cependant la rédaction du *Commentaire* outre sa fonction strictement philosophique, comporte aussi une dimension strictement humaine. Ficin y trouve l'occasion de renouveler son amitié et sa reconnaissance à l'égard de

son ami le plus fidèle. La lettre-dédicace de Ficin à Giovanni Cavalcanti exprime cette estime qui fut réciproque :

« Depuis longtemps, j'avais appris dans Orphée, mon très doux Jean que l'Amour existait et qu'il possédait les clés de l'univers. Puis Platon m'avait révélé la définition et la nature de cet Amour... dès lors estimant du moins, quant à moi, que j'étais suffisamment instruit des choses d'amour, j'ai composé ce *De amore* qu'écrivit de ma propre main, j'ai décidé de te dédier, afin de te rendre ce qui t'appartient. »¹

Cette dédicace est en effet un témoignage explicite de la nature des liens que Ficin entretenait avec Cavalcanti. Les faits eux-mêmes confirment cette amitié puisque nous pouvons trouver tout au long de la *Correspondance* de Ficin de nombreuses remarques concernant cette relation². Marsile Ficin se réjouit ou s'attriste suivant qu'il reçoit ou non des nouvelles de son ami. Ce dernier le soutient fidèlement et l'encourage toujours dans les moments de doute ou de déception et l'aide à poursuivre son œuvre.

En somme l'histoire du *Commentaire du Banquet* de Platon et la signification théorique de cette œuvre s'organisent selon une triple orientation. La biographie de Raymond Marcel conjugue à la fois les intérêts scientifiques, la compréhension philosophique et le récit des réalités humaines. À la fois exercice rationnel, intellectuel et sensibilité aux faits humains, l'essai biographique s'efforce alors de montrer les trois tendances à l'œuvre dans la vie de Marsile Ficin. Ce dernier préoccupé à la fois par les difficultés pratiques et terrestres donne à son existence une aspiration céleste dans l'accomplissement de son œuvre mais ancre cette dernière dans la médiation que l'affection et l'amour des autres hommes procure. Par conséquent si on peut reprocher dans la monographie de Raymond Marcel une certaine partialité en raison de la place accordée à la dimension psychologique, il n'en demeure pas moins que ce manque de neutralité

¹ M. Ficin, *Commentarium in convivium Platonis, De amore, Dédicace à Giovanni Cavalcanti*, Paris, 2002 : « iamdiu, suauissime mi Ioannes, esse amorem ac mundi totius habere claves ab Orpheo, deinde quid sit amor et qualis a Platone didiceram... hinc igitur res amatorias abunde ut mihi quidem uidebar adoctus de amore librum composui. Quem manu mea scriptum tui potissimum dedicare constitui, ut quae tua sunt, tibi reddam. Vale. ».

² M. Ficin, *Opera omnia*, I, p. 732.

procède en réalité d'une volonté humaniste. En ce sens la biographie ici se trouve en accord avec les trois valeurs de l'humanisme : elle est à la fois *eruditio*, *philanthropia* et *unitas* et à travers le récit biographique, elle réinvestit sans cesse ces valeurs.

3. 2. La *Vita Platonis* de Marsile Ficin

La première remarque¹ que nous pouvons faire à l'égard de la *Vita Platonis* de Ficin est qu'elle est le résultat d'une longue et complexe élaboration. Si elle est présentée dans les œuvres complètes² comme une des lettres composant l'importante correspondance de Ficin et possédant ainsi une certaine autonomie, l'histoire du texte rappelle non seulement sa dépendance à l'égard d'un ensemble de commentaires du *Philèbe* mais aussi l'existence de nombreuses corrections et recompositions effectuées par Ficin lui-même. Si le *Philèbe* de Platon fut le dernier des dix dialogues traduits en 1464, à la demande de Cosme de Médicis, il fut aussi pour Ficin l'occasion de faire connaître son travail au travers de lectures publiques adressées à un large auditoire, composé d'amis platoniciens mais aussi de gens appartenant à la communauté religieuse. Cette activité de philosophe, de prédicateur et de traducteur lui permit de démontrer que la foi et la philosophie, le platonisme et la scolastique n'étaient pas contradictoires. Ces conférences lui donnèrent la possibilité de mettre en lumière toute la vertu de la philosophie de Platon car selon Ficin, l'exemple platonicien constituait une véritable source de sagesse et devait inspirer les philosophes eux-mêmes.

Le texte du *Commentaire du Philèbe* dont est issu le *De Vita Platonis*, eut en réalité trois versions : deux manuscrits de la seconde version sont disponibles à la *Biblioteca Laurenziana*, ms. *Plutei*. 2. 8 et à la *Biblioteca Oliveriana*, ms. 620 mais sous une forme incomplète. La troisième et dernière version fut éditée par Ficin lui-même en 1496 dans les *Commentaria in Platonem*. Quant à la première version plus courte, elle appartient actuellement au fond de la *Biblioteca Apostolica Vaticana*, ms. *Vaticanus Latinus* 5953. Cette première version est une restitution partielle des

¹ Nous suivons ici les indications précieuses de l'article de Denis J.-J. Robichaud, « Marsilio Ficino's *De Vita Platonis*, Apologia de moribus Platonis, Against the Poetasters and Cynics : Aristippus, Lucian, Cerberus and other Dogs », *Accademia*, VIII, 2006, pp. 23-59.

² Marsile Ficin, *Opera omnia*, I, pp. 763-770.

conférences sur le *Philèbe* et a été divisée en deux lettres par Ficin lui-même. Cette division du texte semble dater de 1477 selon les indications mêmes de Paul Oskar Kristeller¹. Les corrections et révisions de la lecture du *Philèbe* furent réalisées alors que Ficin s'attachait à compiler les lettres des livres III et IV de sa *Correspondance* et à traduire le *De Somniis* de Synesios de Cyrène et l'année 1477 fut également celle de l'édition du quatrième livre de la *Correspondance* de Ficin. Le commentaire du *Philèbe* comportait donc une première lettre adressée à Giovanni Francesco Ippoliti intitulée *De Platonica philosophi natura, institutione, actione* dans laquelle Ficin traite des philosophies platoniciennes en général. La seconde qui s'attache à Platon en particulier, est destinée à Francesco Bandini et porte le titre de *De Vita Platonis*. Le manuscrit *Guelferbytanus 2924* nous en donne la version originale. Cette lettre à laquelle Ficin rajouta une préface adressée à Bandini, fut écrite entre septembre 1477 et janvier 1478 et fut placée à la fin du livre IV de la *Correspondance*. Un autre ajout fut réalisé. Ficin rédigea une *Apologia de moribus Platonis* afin de défendre les platoniciens des attaques et calomnies de certains détracteurs. Cette *Apologia* constitue en réalité, sous couvert de prendre la défense de Platon, une attaque directe contre Luigi Pulci, détracteur de Ficin lui-même. Le texte définitif fut édité en 1484 c'est-à-dire l'année de la première édition des *Opera Omnia*.

L'histoire de la reconstitution du *De Vita Platonis* et des modifications successives de son contenu traduit une prise de conscience progressive et une volonté d'utiliser ce texte à des fins précises. En ce sens la biographie de Platon que Ficin rédige ici, ne se donne pas comme l'exercice classique et traditionnel des *Vitae* et ne constitue nullement un projet autonome et bien défini. Sa fonction et sa valeur se dessinent au contraire au fur et à mesure que la nécessité se fait sentir et quand il semble urgent d'utiliser les armes conceptuelles contre les critiques des faux poètes et des sophistes, des aristotéliens et des cyniques. En outre c'est parce que l'entreprise biographique de Ficin est un réinvestissement de la philosophie de Platon, réinvestissement qui se déploie sur deux niveaux, celui que délivre l'enseignement du *Philèbe* et celui de la lutte socratique contre la rhétorique sophistique, qu'elle peut remplir à la fois, à travers l'exemple de Platon, une fonction pédagogique, éthique, philosophique et enfin religieuse. Le récit de

¹ P. O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum*, I, Firenze, 1937, p. C-CI.

la vie de Platon manifeste la pertinence d'un modèle à suivre le plus fidèlement possible pour se prétendre philosophe. En d'autres termes la figure emblématique de Platon représente la figure du philosophe en soi car le platonisme constitue véritablement le meilleur moyen d'accéder au divin et donc à la foi véritable. Ainsi la recherche du souverain bien qui est à l'œuvre dans le dialogue du *Philèbe*, alimente le récit biographique de sa portée éthique et donne à la querelle contre les détracteurs de Platon, toute sa portée pédagogique. Mieux encore la représentation de Platon comme une figure christique donne à la biographie en tant que récit, une véritable vertu curative.

L'analyse des deux additions de la lettre de Francesco Bandini, la préface adressée à Bandini et l'*Apologia de moribus Platonis*, met donc en évidence la conception que Ficin se fait du platonisme. En rajoutant ces deux textes, celui-ci dépasse la simple finalité du témoignage biographique et développe l'idée d'un Platon considéré comme premier philosophe et préfiguration du Christ¹. Nous revenons donc à la dédicace à Francesco Bandini que Ficin rédige et citons à nouveau ces quelques lignes :

« J'ai essayé durant ces derniers jours de peindre l'archétype du philosophe avec les couleurs platoniciennes. Mais si j'avais apporté Platon lui-même au public, je n'aurais certainement pas présenté une certaine image de cet archétype, mais plutôt l'archétype lui-même du vrai philosophe. Par conséquent contemplons notre Platon et nous verrons, en même temps et tout à la fois, le philosophe, la philosophie et l'archétype lui-même. »²

Si cette déclaration correspond en première intention à une stratégie rhétorique dans l'économie même du *De Vita Platonis*, elle constitue cependant un véritable manifeste dans lequel est affirmée l'unité d'une vie,

¹ J. Hankins interprète ce texte dans ce sens et conforte l'idée d'une fonction hagiographique de la biographie de Platon par Ficin dans *Plato in the Italian Renaissance*, 1, Leiden, 1991, p. 324-326.

² M. Ficin, *Opera omnia*, I, *De Vita Platonis*, p. 763 : « Conatus sum diebus superioribus ideam philosophi Platonis coloribus pingere. Verum si Platonem ipsum in medium adduxissem, certe non quandam illius ideae picturam, sed ideam ipsam ueri philosophi digitis ostendissem. Ergo platonem nostrum intueamur, et philosophum, et philosophiam simul atque ideam ipsam pariter uideamus. ».

d'un être et d'une œuvre mais est aussi revendiquée une identité profonde entre la philosophie platonicienne et la philosophie toute entière. La logique christologique qui conduit la dédicace à Bandini, si elle constitue un lieu commun dans lequel Platon est un précurseur du christianisme et un trait d'union entre le divin et les hommes tel que le Christ l'a été, n'en permet pas moins à Ficin de développer une idée nouvelle. Le parallèle établi entre le Christ et Platon est en réalité une représentation qui opère au niveau symbolique et qui reproduit le lien unissant l'homme, exemple de vertu et la conception intellectuelle de la vertu elle-même. Ainsi compris le récit biographique accomplit une véritable conversion de la figure exemplaire de Platon en lui donnant l'efficacité d'une appropriation intellectuelle de la philosophie et de son implication religieuse. Or c'est seulement si ce récit s'élabore au niveau symbolique qu'il réussit à nous faire accéder à cette vérité biographique. La distance qu'introduit cette symbolisation permet à la compréhension de retrouver le lien analogique entre les différents niveaux de significations sans pour autant se perdre dans une identification univoque.

Or c'est en cela précisément que la critique à l'égard de la fausse philosophie prend toute sa force et son efficacité. Si la biographie de Ficin comporte une phase positive dans l'élaboration d'un exemple positif, elle se structure aussi autour d'un contre-exemple dont la valeur négative joue le rôle de mise en relief. La discussion que Ficin développe en effet à propos d'Aristippe de Cyrène constitue un exemple négatif dans lequel Aristippe est présenté comme un antiphilosophe. À cet égard l'addition finale de l'*Apologia de moribus Platonis* prend tout son sens puisqu'elle est une double défense de la philosophie de Platon¹. Elle est tout d'abord une dénonciation du danger que représente le détracteur de Platon. Mais elle permet ensuite à Ficin de critiquer indirectement la philosophie cynique, en particulier Lucien de Samosate dont l'enseignement faisait partie du programme pédagogique des humanistes du *Quattrocento*. Il n'est qu'à

¹ Nous renvoyons à nouveau à l'article de D. J. J. Robichaud pour le détail de la critique de Ficin à l'égard des cyniques et de la fonction polémique de cette critique concernant particulièrement Aristippe : « Marsilio Ficino's *De Vita Platonis*, *Apologia de moribus Platonis*, Against the Poetasters and Cynics : Aristippus, Lucian, Cerberus and other Dogs », *Accademia*, VIII, 2006, pp. 23-59.

écouter Ficin lui-même pour comprendre la virulence de ces attaques et l'enjeu d'une telle défense :

« Il existe certains rimailleurs plébéiens qui sans mérite usurpent le nom de poètes pour eux-mêmes. Poussés autant par leur différence de comportement que par la malfaisance de l'envi, ils se moquent des meilleurs d'entre eux. Ils s'accordent une sorte de liberté suprême en parlant contre le bien plutôt que contre le mal, surtout à notre époque. Mais je ne souhaite pas rappeler à la mémoire que notre siècle est aussi incapable d'acquérir la vertu qu'il semble être apte à la rechercher. Par conséquent, de tels petits poètes n'ont pas hésité à mordre le divin Platon, Diogène Laërce déteste totalement leur impiété. Il affirme donc qu'Aristippe de Cyrène, homme de la pire espèce à cette époque et adversaire du meilleur des hommes, répandait les attaques retentissantes et les railleries des poètes comiques. »¹

Dans ces lignes, Aristippe est présenté comme étant la forme la plus vile et la plus condamnable du philosophe. Si Platon est *primus philosophus*, Aristippe est pour sa part *homo pessimus* car il évolue dans la dimension du changement et du flux continu sans pouvoir se déterminer à la forme vraie des idées. À travers cette attaque, Ficin vise autant le philosophe aristotélicien, le mauvais poète, les épicuriens que les cyniques. En outre, ces contre-figures de Platon trouvent dans le symbole de Cerbère une représentation forte des opposants au platonisme. Comme Cerbère, les détracteurs de Platon aboient, mordent et lacèrent dans plusieurs directions. Ils sont comme dans le livre II de la *République*, des chiens sophistiques, des loups par opposition aux chiens philosophes, dociles et bons gardiens. Ficin clôt sa biographie en reprenant à son compte la distinction augustinienne² des

¹ M. Ficin, *Opera omnia*, I, *De Vita Platonis*, p. 770 : « Sunt plebei quidam uersificatores, qui immerito Poetarum sibi nomen usurpant, hi tam morum dissimilitudine, quam malignitate inuidiae prouocati in optimum quemque impudentissime ludunt. Quibus summa quaedam licentia in bonos potius, quam in malos, praesertim nostra hac aetate, conceditur. Sed nolim nostrorum temporum meminisse, quae tantum ad uirtutem consequendam sunt inepta, quantum apta uidentur ad insequendam. Tales igitur olim Poeticuli diuum Platonem... mordre non dubitarunt. Quorum impietatem Laertius Diogenes summopere detestatur. Atque ut ipse declarat, ridicula etiam comicorum conuitia Aristipus auxit Cirenentis, home pessimus et optimus cuius suorum temporum aduersarius. ».

² Augustin, *Contra Academicos*, livre III, 17, 42, Berlin, 1997.

différentes écoles de pensée. Comme Augustin, il oppose la famille des philosophes platoniciens en tant qu'ils ne connaissent que la joie, la vie céleste et la paix, aux Cyniques, détracteurs inquiets et agressifs.

Conclusion du § 3

En somme si la démarche de Ficin n'est pas neutre mais commandée par une intention précise, la structure rhétorique et sophistiquée de sa biographie constitue en vertu de son exemplarité et de ses contre modèles un effort théorique pour élaborer un archétype du philosophe grecque qui soit en accord avec les valeurs naissantes des humanistes de *Quattrocento* et qui soit aussi fidèle au christianisme. La biographie de Ficin constitue donc un moyen puissant d'accès à la foi par la voie philosophique. En cela non seulement le *De Vita Platonis* fournit un exemple typique du philosophe platonicien chrétien mais le récit biographique correspond lui-même à un archétype de ce que doit être la fonction principale de toute biographie. On comprend dès lors les raisons qui nous invitent à dépasser l'opposition paralysante du scientifique et du littéraire. L'enjeu de la biographie réside bien plutôt dans l'horizon synthétique qu'elle ouvre que dans la distinction du vrai et du faux. À la fois mythe et imitation, le récit biographique offre en somme les clés de la signification et de l'appropriation de cette signification, clés nécessaires à la compréhension de l'histoire des idées et de la façon dont ces idées ont été reçues.

Conclusion du chapitre VI. Art de la biographie et spiritualisation du temps

Au terme de ce parcours, nous voudrions insister sur les deux points principaux que notre examen a permis d'établir. Si en effet notre première intention était de questionner la nature et la fonction propre de la démarche biographique à l'intérieur même de l'œuvre de Ficin afin de déterminer dans quelle mesure les biographies contribuaient à la compréhension d'une œuvre et de la mentalité qu'elles sous-tendent et de mettre en évidence le réinvestissement de la pensée de Marsile Ficin dans le récit biographique, notre but second a été également de présenter, sans être contraint de respecter l'enchaînement chronologique, les grandes étapes de la vie de Ficin. Nous avons donc pu, à l'occasion de cette réflexion, dessiner un panorama assez large de sa biographie. Ainsi, nous savons désormais que Ficin, né en 1433,

fut le grand prometteur du platonisme et contribua à faire connaître la philosophie hellénique à une époque où l'aristotélisme scolastique et latin régnait sans partage. Fils de médecin, Marsile Ficin eut très tôt des prédispositions littéraires et philosophiques qui lui permirent de comprendre clairement le gain qu'une philosophie platonicienne pouvait apporter à une religion épuisée par les discours rhétoriques et mise à mal par une pensée incapable de prouver la nature immortelle de l'âme humaine. Reconnu et encouragé par Cosme de Médicis, il put se consacrer pleinement à la traduction et au commentaire du *corpus* platonicien et contribua largement à la connaissance de la langue grecque au XV^e siècle. Si son travail fut rapidement reconnu et qu'il bénéficia d'une véritable autorité, dans son existence il manifesta toujours le souci d'être en accord avec les valeurs d'un christianisme platonicien. Modeste, discret et sobre, Ficin s'attacha donc à faire de sa vie un exemple moral et la meilleure preuve de la sainteté du platonisme. Si la tentation du paganisme fut grande, il resta cependant fidèle aux valeurs chrétiennes. Au terme de son existence, Ficin, devenu prêtre, fut nommé chanoine du Chapitre de la cathédrale de Florence où il s'éteignit en 1499. Après sa mort, Marsile Ficin bénéficia d'une véritable notoriété et ses œuvres furent diffusées très largement en Europe. La diffusion de ses traductions et commentaires eut des conséquences indéniables sur l'histoire de la pensée et elle fit bénéficier les penseurs des siècles suivants d'une connaissance précise et complète du *corpus* platonicien.

Le chemin que nous avons suivi nous a permis de tracer les principaux jalons nécessaires à l'orientation de la pensée philosophique et il nous a aussi offert la possibilité d'explicitier les liens intimes qui unissent et entremêlent biographie et pensée théorique. En ce sens, cette mise en abîme du thème biographique et de la pensée de Ficin trouve dans notre démarche un nouvel accomplissement et atteste une fois de plus que philosophie et biographie se déploient dans un espace conjoint. En somme il apparaît qu'au sein même de la pratique de l'histoire de la pensée, tout récit biographique se donne avant tout comme récit philosophique et tout examen théorique s'inscrit toujours dans un cadre biographique. Notre étude n'échappe pas à ce principe et montre en ce sens la vitalité d'une interrogation de l'acte biographique.

Au terme de cette présentation, nous voudrions insister sur trois thèmes principaux qui nous paraissent d'autant plus essentiels qu'ils rejoignent

l'argument que nous défendons et que nous avons présenté dans notre introduction. Ils constituent, par ailleurs, les éléments communs sur lesquelles les différentes biographies trouvent une unité. Ils sont par ailleurs les points d'ancrage à partir desquels une conception du temps chez Ficin peut être compréhensible. Nous examinerons donc tout d'abord la question de l'historiographie par rapport à l'intention biographique. Ensuite, nous nous attacherons à montrer que la condition de ce rapport tient à la mise à distance que le récit opère sur les formes de la temporalité et qu'à ce titre, il consiste en une véritable figuration du temps. Enfin, nous avancerons l'hypothèse selon laquelle l'esthétisation que le récit biographique réalise, permet de proposer une définition du temps qui échappe aux principales apories. Cette définition conforme en cela à la conception même de Ficin sera alors examinée.

Si l'on regarde de plus près l'intention historiographique¹, il semble que l'élément permettant de discriminer les biographies romancées des biographies scientifiques réside principalement dans la démarche critique du biographe, démarche qui garantit l'objectivité de son étude. Cette objectivité doit être remise en perspective et nous devons rappeler, qu'au-delà de la diversité des intentions, toute élaboration historique *a priori* et biographique *a posteriori* est avant tout histoires racontées et en tant que telles ces histoires sont toutes pour une large part des reconstructions. Le récit est en effet une mise à distance des événements pour lesquels il serait naïf de croire qu'une connaissance directe et neutre est possible. Ces reconstructions sont toutes conduites par des principes, eux-mêmes choisis par leurs auteurs et sont donc toujours orientées. Corsi utilise la biographie comme un moyen d'exemplifier la vie de Ficin. Il désire construire à partir de lui un modèle moral mais il lui sacrifie l'étude exacte de sa doctrine parce qu'il lui semble urgent de fournir aux hommes un exemple de vie vertueuse réalisable. Caponsacchi met en évidence l'importance de la langue grecque et de la réception des textes grecs au XV^e siècle en indiquant comment cette connaissance est la condition de possibilité d'une Renaissance. Arnaldo Della Torre insiste sur le rôle historique de Ficin dans la création des académies platoniciennes, en passant sous silence les nombreux détails qui

¹ À propos de l'historiographie des textes renaissants et de la spécificité de la Renaissance, nous renvoyons à la Partie I de notre travail. Cf. *supra*, vol. I pp. 17 sqq.

constituent la complexité et la qualité de la vie de notre auteur. Kristeller choisit de retracer la vie de Ficin en lui donnant la forme d'une chronologie rigoureuse. Paolo Viti et Cesare Vasoli privilégient pour leurs parts, les fonds documentaires afin de multiplier les perspectives et montrer les difficultés rencontrées par un platonisme confronté à la suprématie de la philosophie d'Aristote. Enfin Raymond Marcel préfère la fidélité doctrinale à l'exactitude scientifique et se fie principalement aux dires de Ficin lui-même. En cela il s'approprie la conception que Ficin se fait lui-même de la fonction biographique. En somme ces partis pris s'ils orientent le récit, n'en sont pas moins des éléments fondamentaux de la compréhension et constituent un angle à partir duquel la biographie rend possible la connaissance d'un auteur, en faisant de cette connaissance le lieu d'une production. La fiction biographique devient donc la dimension dans laquelle s'élabore une vérité, la vérité du récit. En ce sens nous pourrions parler de vertu cathartique propre au récit biographique. Cette vertu constitue en effet une purification car elle est le meilleur moyen d'accès à des évidences. Elle permet de déployer la vie et l'œuvre de Ficin en une certaine proximité et elle la rend ainsi accessible. Les biographies deviennent donc le lieu dans lequel les données singulières de l'expérience humaine acquièrent une dimension et une valeur universelles. Toute biographie se trouve ainsi traversée par deux tendances principales qui tendent à donner à l'existence d'un homme une dimension mythique, dimension que l'on retrouve aussi dans les biographies scientifiques. Celles-ci sont en effet nourries par un respect profond de l'exactitude et construisent à travers ce respect même l'autorité d'une œuvre. Mais tout récit biographique est aussi travaillé en son fond par une intention mimétique. La vie de Ficin est bien sûr pour ses biographes un modèle à suivre et à imiter mais elle est aussi le lieu de reconnaissance d'une certaine humanité dans laquelle l'auteur est autant engagé que les lecteurs eux-mêmes. En fin de compte, cet engagement met en évidence la propriété principale de la biographie. Celle-ci appartient en réalité à la catégorie de l'analogie et sollicite en nous le sentiment de sympathie. Cependant elle n'est ni une identification univoque, ni le récit d'une altérité définitivement étrangère. Raconter la vie de Ficin, c'est retrouver par-delà la singularité d'une existence, ce qui est universel et semblable en tout homme. Elle révèle ce que l'humanité a de spécifique, à savoir sa place centrale et sa valeur déterminante. En cela le projet biographique s'accorde pleinement avec la

conception même que Ficcin se fait des hommes. Parce qu'ils possèdent une âme, les êtres humains sont les traits d'union qui lient les différents degrés de la réalité. La nature spirituelle des hommes donne au monde une unité et une cohérence. L'âme humaine est un centre où l'éternité divine se reflète et se conjugue dans les différentes figures du temps, celle de la vicissitude et celle de l'immortalité. De la même façon, en narrant une vie singulière mais remarquable, la biographie met à distance une temporalité au sein de laquelle s'inscrit la dimension éternelle du récit.

Par conséquent si la biographie est histoire fictive, elle est également fiction historique. Elle constitue un moyen de maîtriser le temps en en théâtralisant les figures. Le récit biographie met en scène une temporalité hors du temps. Si le temps vécu et le temps raconté sont deux temporalités différentes, il n'en demeure pas moins que le genre biographique constitue un moyen terme dans lequel les indications chronologiques, les anecdotes, les témoignages et les différents documents trouvent une expression commune par le moyen de cette mise à distance. En effet toute la richesse des biographies de Ficcin réside dans une capacité des biographes à rendre harmonieuse et ordonnée la singularité d'une vie et, sans pour autant la banaliser, elle réussit à l'intégrer de façon cohérente dans le développement historique. Finalement la biographie prolonge la vie de Ficcin. Et ce à double titre : elle perpétue en premier lieu et selon le vœu de Caponsacchi la mémoire de son existence. Elle correspond en second lieu à la signification primitive du mot grec αἰών duquel dérive le mot « éternité ». La biographie est en effet la forme racontée de la durée d'une vie d'un être. Par conséquent les biographies de Ficcin évitent le double écueil de la temporalité calendaire d'une part et de la temporalité anecdotique d'autre part, de l'indifférence et de la mélancolie. Elles rendent possible l'élaboration d'une conception autre du temps, le temps expérimenté, et ce au sens fort du terme expérience. Le récit de l'existence et des œuvres de Ficcin est le moyen le plus approprié pour saisir et éprouver la nouvelle représentation de l'homme et sa modernité. Il en renouvelle la dynamique ainsi que l'efficace. La vie de Ficcin narrée est donc une juxtaposition des figures du temps : le temps vécu et sa singularité, le temps chronologique et ses repères historiques, le temps dont on tire les leçons et la valeur exemplaire du vécu, enfin l'expression de l'éternel dans ce qu'il y a de plus limité, à savoir l'existence concrète. On retrouve ainsi à travers les entreprises biographiques le projet même du

Commentaire de la République de Platon de Marsile Ficin. La notion de temps et d'unité du réel y occupe en effet une place prépondérante. Si dans le commentaire de Ficin la cité des hommes figure le temps terrestre et la durée limitée propre à l'expérience humaine et physique, elle demeure aussi ce à partir de quoi une autre cité, la cité divine, est envisageable. Par conséquent la temporalité à l'œuvre dans les différentes biographies est conçue d'une façon analogue à celle des *Argumenta in Rempublicam Platonis*. Elle correspond à une caractéristique propre aux hommes dans laquelle le temps n'est pas une image amoindrie de l'éternité mais plutôt la condition d'une temporalité absolue.

En outre, les biographies de Marsile Ficin nous enseignent également que toute biographie constitue une poétique. Ces biographies figurent en effet le temps en produisant une unité temporelle dans laquelle la diversité n'est ni sacrifiée ni promue. Elles créent une dimension au sein de laquelle la temporalité échappe aux principales apories liées à la question. Le temps ne se réduit ainsi ni à un néant, ni à une mesure. Il ne se limite pas à une représentation psychologique de la temporalité. La conception du temps à l'œuvre dans les biographies de Ficin rejoint en ce sens la conception même que ce dernier s'en fait. Le temps n'est pas conçu comme une réalité à trois dimensions, passé, présent et futur et n'est plus assimilé à l'imperfection et la finitude humaine. Il manifeste plutôt l'appartenance des hommes au divin et se déploie en une double dimension. Le temps est le milieu dans lequel les êtres humains peuvent non seulement espérer mais aussi par le moyen de cette espérance, aspirer à une éternité originelle. Au sein même de l'expérience humaine et de sa réécriture biographique s'élabore véritablement l'harmonisation des structures de la temporalité. Et en effet, partagés entre temps éternel et temps terrestre, la biographie permet aux hommes de recevoir et de réinvestir à l'infini la présence de l'absolu, par-delà les temps et les civilisations. Les biographies de Ficin réussissent alors une synthèse du temps qui en manifeste la nature spirituelle. Si le temps n'est ni un objet physique, ni une image amoindrie de l'éternité, il est possible en fin de compte que les hommes, pour ne pas nier l'existence du temps et échapper à un paradoxe insoutenable, ne puissent le concevoir qu'au prix d'une fiction, la fiction biographique.

CONCLUSION GÉNÉRALE

1. Les figures de la temporalité au fondement de l'unicité du monde. Synthèse du chemin parcouru

Au cours de l'étude qui s'achève nous avons fait en sorte de suivre l'idée première que nous nous étions faite de la pensée renaissante en général et de celle de Marsile Ficin en particulier : pensée complexe, à la confluence de la tradition et d'une aspiration à renouveler les catégories conceptuelles. La philosophie des premiers renaissants se donne en effet comme une pensée en élaboration, une pensée puissante qui a la capacité de rationaliser une réalité et une mentalité nouvelles et surtout une pensée qui entend mettre à jour une vérité fondamentale, celle que le christianisme porte en lui et qui a évolué sous l'effet d'un certain nombre d'apports doctrinaux et d'interprétations diverses. Paradoxalement, l'influence intellectuelle que ce travail nous a permis de constater à divers niveaux ne s'est pas réduite à n'être qu'une influence religieuse, voire mystique, mais a ouvert la voie à une philosophie et à une philologie dans lesquelles l'homme s'est réconcilié avec sa capacité de comprendre le monde et à l'investir.

C'est probablement pour cette raison que la pensée renaissante, simultanément changement et continuité, est si compliquée à circonscrire et à déterminer comme mouvement philosophique et doctrinal. À la fois présente et prégnante au sein d'une réalité historique, elle l'accompagne en se faisant oublier, de telle sorte que l'activité intellectuelle des humanistes renaissants occupe en même temps la fonction de conceptualisation d'une expérience humaine nouvelle et tend à se confondre avec elle, voire être cette expérience même.

Il nous a donc paru nécessaire d'examiner la nature des productions intellectuelles renaissantes et de voir comment dans les textes renaissants la conciliation entre deux mentalités a été possible. Les textes renaissants, et en particulier ceux de Marsile Ficin, sont, avons-nous dit, des foyers dans le creuset duquel l'alchimie d'influences doctrinales diverses opère pour mettre à jour une pensée conciliatrice qui ne se réduit pas pour autant à un syncrétisme univoque. Les textes ficiniens attestent à cet égard de la richesse conceptuelle, de l'effort réflexif et de l'émergence d'une pensée humaniste spécifique.

La quantité des éditions et des réimpressions des *Opera omnia Platonis*, les copies manuscrites enluminées de ces éditions destinées à être offertes aux grands de ce monde, la référence et l'utilisation constantes des traductions et commentaires de Marsile Ficin par-delà les frontières de l'Italie jusqu'au début du XVIII^e siècle sont autant de preuves de la reconnaissance indéniable de la richesse de ces textes et de leur capacité de nourrir les réflexions.

Nous avons à cet égard choisi de nous intéresser plus particulièrement au commentaire que Ficin a fait de la *République* de Platon pour deux raisons principales qui à notre sens sont très représentatives de la mentalité renaissante. Le dialogue de la *République* de Platon est un dialogue qui au cours de la période médiévale n'a suscité qu'un intérêt médiocre et partiel, probablement parce que les thématiques intellectuelles et les préoccupations des hommes de ce temps n'étaient pas tournées vers la vie politique terrestre. En revanche, l'intérêt que les *Argumenta in Rempublicam Platonis* a suscité atteste à la fois d'une prise de conscience du politique et de la nécessité d'instituer sur terre une communauté digne de l'humanité.

C'est là, croyons-nous, que s'accomplit l'efficacité du texte de Marsile Ficin en tant que texte renaissant puisqu'il réussit à réinvestir une culture classique que les nombreuses sources issues de la tradition parcourent comme autant de racines qui font émerger une certaine interprétation qui n'est pourtant pas contradictoire avec le texte originaire. Cette conciliation est, en réalité, possible parce que Ficin ne se contente pas de parler de loin en loin du texte platonicien mais aborde le texte grec originaire selon une démarche comparable aux prémices de la philologie, le traduit en ayant une maîtrise de la langue grecque et a le souci d'envisager le dialogue de la *République* comme faisant partie d'un tout : la pensée et l'œuvre de Platon.

L'interprétation que Ficin privilégie au sein d'un texte dont le thème principal est politique, est une interprétation théologique dont la finalité est de mettre en évidence les vérités implicites du texte et de révéler ce que porte depuis toujours la pensée platonicienne. Notre édition critique du texte des *Argumenta in Rempublicam Platonis* s'est imposée la tâche de montrer comment cette interprétation théologique est accordée au paganisme platonicien par Marsile Ficin et quelles ont été les médiations conceptuelles

qu'il a utilisées pour accomplir cet accord. Il nous apparaît que c'est principalement la lecture des œuvres de Jamblique qui a inspiré Ficin parce qu'elle constitue un point de rencontre des théorisations pythagoriciennes, platoniciennes, plotiniennes mais aussi aristotéliennes qu'elles infléchissent en un sens théologique chrétien.

Cet infléchissement nous l'avons enfin abordé selon l'angle strictement philosophique pour montrer comment la thématique de la temporalité occupe une place décisive dans la représentation que Ficin se fait du monde et des êtres qui le composent. Héritier d'une longue, diverse et complexe tradition, notre auteur réussit à produire une conception de la temporalité qui réduit les oppositions ontologiques tout en donnant au monde sa singularité et en conservant à l'existence humaine son espérance en une vie tournée vers le bien.

2. La temporalité au centre d'une pensée renaissante. Temps théologique et espérance humaine en l'éternité

Au terme de cette recherche, il convient de rappeler brièvement le problème auquel nous nous sommes trouvés confrontés lorsque nous avons abordé la pensée de Marsile Ficin et auquel nous avons répondu selon un certain parti pris argumentatif que nous nous sommes efforcé de suivre tout au long de notre étude.

La philosophie de Marsile Ficin s'organise principalement autour de l'idée d'un monde dans lequel l'unicité du réel est fondamentale. Dans cette pensée, l'unité, la singularité et la cohérence prévalent sur toute autre représentation. Elles sont les valeurs qui organisent la réflexion ficinienne et qui permettent de penser ensemble une réalité unifiée et harmonieuse en dépit de la diversité des êtres qui la composent. Dans la conception de Ficin, le monde, qui est la création de Dieu, fait coexister simultanément une simplicité absolue, une multiplicité ontologique et une organisation des êtres selon une hiérarchie continue et progressive. Dans ce modèle cosmologique, bien qu'elle ne soit qu'un degré moindre du réel par rapport à la réalité céleste, la réalité terrestre reste partie prenante d'un univers dans lequel les différents degrés de perfection se renvoient mutuellement les uns aux autres sans jamais se nier en tant que tels.

Marsile Ficin choisit, pour rendre cohérentes ces diverses modalités du réel, un modèle de compréhension qui, à première vue, semble s'inscrire dans la continuité de la tradition platonicienne et néoplatonicienne et n'être en fin de compte qu'un syncrétisme regroupant de façon univoque différentes sources. Il apparaît cependant rapidement que la théorie des idées, celle de la participation et du rapport mimétique entre copie et modèle, la dialectique de l'un et du multiple, ne relèvent pas uniquement de la tradition platonicienne mais empruntent également aux théorisations successives et au dialogue constant du platonisme avec l'aristotélisme scolastique. La conjonction de ces conceptualisations nécessite alors, de la part de notre auteur, un véritable travail d'assimilation par lequel il élabore une doctrine composée d'un ensemble complexe de sources, à la fois explicites et implicites, dynamiques et stables.

En réalité, si la pensée de Marsile Ficin est nourrie par une culture sous-jacente mais omniprésente, c'est qu'elle est travaillée par une thématique théologique principale, celle de l'immortalité de l'âme qu'il entend défendre impérativement. C'est pour cette raison que la pensée ficinienne subit des tensions ; elle cherche en effet à user de tous les moyens possibles pour concilier la foi et la raison, la croyance religieuse et la philosophie, la chrétienté et le paganisme, mais elle entend aussi faire émerger une figure de l'humain qui exprime l'appartenance divine des hommes. L'unité paradigmatique du divin, sous la catégorie de l'éternité, garantit alors cet accord en distribuant, selon les différents niveaux de réalité, les diverses structures de la temporalité. Dieu est conçu en ce sens dans une a-temporalité, ce qui lui garantit sa permanence, son unité et sa simplicité, en d'autres termes sa perfection. Les êtres divins, les anges, les intelligibles, les idées appartiennent plutôt à la sempiternalité alors que les âmes en général, et l'âme humaine en particulier, relèvent de l'immortalité. Quant aux êtres matériels, leur milieu est celui du changement, de la vicissitude et du temps fini.

Malgré l'unité divine de la création, il apparaît cependant difficile, à première vue, de concilier ces différents niveaux de la temporalité. C'est pourtant au sein même de l'existence humaine que Ficin trouve le moyen d'élaborer une véritable harmonisation du temps. En effet, partagés entre temps éternel et temps terrestre, les hommes aspirent au divin malgré la

finitude de leur condition terrestre. L'âme humaine, tel un miroir, reçoit et renvoie à l'infini la présence du divin en chaque être. La vertu synthétique de l'âme humaine, participant à la fois de l'éternité et du temps fini, révèle aux hommes non seulement l'omniprésence du divin mais également leur appartenance à cet absolu. C'est parce que l'âme humaine est un véritable centre dans la hiérarchie des êtres qu'en elle s'accorde ce qui semble irrémédiablement opposé. Les hommes sont ainsi en mesure de réaliser le divin sur terre en se consacrant à la vie contemplative, paradigmatique de la vie divine.

Il apparaît dès lors que la pensée de Marsile Ficin tient sa nature philosophique de cet effort de conciliation doctrinale et de revalorisation de l'homme. Sa philosophie est effectivement une pensée cohérente, construite et continue, qui se développe autour d'une leçon unique : la reconnaissance de l'homme comme être métaphysique. Le statut de l'homme comme créature divine est, en effet, la préoccupation première et principale de l'entreprise intellectuelle de Marsile Ficin. L'homme est un monde au sein du monde. Il en est le reflet et l'aspiration au sein d'une création partagée entre la perfection absolue et céleste et les vicissitudes de l'existence terrestre. Redonner un statut et une valeur à l'humanité constitue par conséquent l'horizon du projet ficinien et la colonne vertébrale de sa philosophie.

Pourtant, s'il s'agit là d'une constante, il n'en demeure pas moins que cette pensée ne se fige à aucun moment en un système ou en un dogme. La philosophie de Marsile Ficin conserve la capacité de se renouveler malgré l'omniprésence de la tradition et selon une certaine vitalité qui, à notre sens, relève de la nature même des changements socio-historiques caractéristiques de la Renaissance, et réussit ainsi à proposer de nouvelles catégories de pensée.

Nous avons, à cet égard, la conviction que cette vitalité et ce dynamisme tiennent à la place et à la fonction que Marsile Ficin confère à la question de la temporalité. Non seulement la pensée ficinienne se développe autour de cette idée mais elle prend également à partir d'elle toute sa teneur philosophique. La temporalité est ainsi l'élément central d'une pensée qui se propose de montrer comment le discours sur les êtres existants n'est pas

forcément synonyme d'un discours qui spatialise l'existence des êtres. L'ontologie ne désigne pas uniquement, chez Ficin, la science des êtres en tant qu'êtres mais, par un infléchissement interprétatif propre à notre auteur, elle devient une métaphysique et finalement une théologie.

Effectivement, la temporalité, envisagée à travers les questions de la durée finie, de l'immortalité des âmes et de l'éternité divine, rend possible le déplacement de l'ontologie vers la métaphysique pour résoudre les difficultés qu'entraînent une conception du monde créé à partir de rien et qui cependant est éternel et une doctrine de la volonté humaine dont les actions s'inscrivent dans un univers dont la nécessité et l'ordre sont établis parfaitement. Refusant de réduire la temporalité à sa représentation spatiale et physique, Marsile Ficin réussit donc à conserver la spécificité des figures temporelles qui animent le monde et qui garantissent à ce dernier son unicité.

L'étude que nous avons développée a par conséquent mis en lumière la centralité opératoire de la temporalité dans la philosophie de Marsile Ficin pour en montrer la vertu dynamique au sein d'une pensée partagée entre tradition et révélation. Nous avons choisi de mettre en évidence ces figures de la temporalité et l'unicité du réel à travers l'analyse argumentée du *Commentaire de la République de Platon* qu'en donne Marsile Ficin. Si, en vertu des thèmes politiques et éthiques qui y sont traités, il semble *a priori* que ce commentaire soit éloigné des problématiques métaphysiques et théologiques de la temporalité et de la cosmologie, il n'en demeure pas moins que la question des figures temporelles traverse ici également ces problématiques comme autant de catégories générales et constantes de la pensée ficinienne. De ce point de vue, la philosophie de Marsile Ficin ne correspond pas, selon nous, à un système mais à une réflexion qui entend restituer la dynamique du réel.

Nous nous opposons donc sur ce point au grand commentateur de Marsile Ficin qu'est Paul Oskar Kristeller¹. Paul Oskar Kristeller considère, en effet, que la pensée de Ficin est un système dans lequel le concept d'espace remplit le rôle d'unification et de cohérence nécessaire à l'élaboration de l'ontologie ficinienne qu'il considère être le centre de sa pensée. De notre point de vue, affirmer cela revient à oublier que Ficin

¹ P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, 1953.

dépasse les conceptions ontologiques classiques dont il hérite et qu'il utilise comme autant de voies possibles pour révéler et établir une vérité d'ordre métaphysique, la vérité chrétienne.

C'est oublier également la spécificité de la Renaissance italienne du *Quattrocento*, qui se caractérise par une recentralisation de l'humanité dont la valeur et la reconnaissance ne peuvent se réduire au simple constat de l'existence et nécessitent pour avoir une valeur d'être mesurées à une transcendance. Cette transcendance nous la trouvons dans la thématique de la temporalité puisqu'elle a la capacité de lier ensemble des niveaux d'être différents, tout en maintenant leur distinction. Cette thématique centrale permet à la fois de penser l'un et le multiple, le même et l'autre, le temps et l'éternité dans une dynamique qui les fait circuler sans se contredire au cœur de la réflexion philosophique de notre auteur.

Enfin il nous semble que caractériser la pensée de Ficin par sa systématisme argumentative – quand bien même cela ne serait pas contradictoire avec la démarche philosophique et donc argumentative de Ficin – demeure insuffisant, car cette caractérisation ne constitue pas la seule démarche suivie par Marsile Ficin. La magie, l'astrologie, la référence permanente aux textes ésotériques, hermétiques, hébraïques et chrétiens contredisent la systématisme argumentative dans la mesure où Ficin, comme les hommes de son temps, considère la démarche théurgique ou religieuse comme des moyens de comprendre la réalité quand le moyen argumentatif demeure inefficace. Privilégier, par ailleurs, le seul procédé argumentatif, c'est aussi passer sous silence, l'emploi régulier de l'allégorie et de l'herméneutique dont Ficin reprend de Philon d'Alexandrie la conception et que l'étude des commentaires ficiniens des dialogues de Platon met en évidence.

Finalement pour éviter de réduire la pensée de Marsile Ficin à un système, nous avons pris le parti définitif de définir la temporalité comme une réalité spirituelle et humaine qui converge avec une représentation de l'univers qui tient son unicité du divin. La temporalité comme centre conceptuel de la philosophie ficinienne donne donc à la pensée de Marsile Ficin une cohérence et une continuité philosophique que la dynamique temporelle ne contredit pas.

RIASSUNTO DELLA TESI IN ITALIANO :

**UNICITÀ DEL MONDO E FIGURE
DELLA TEMPORALITÀ IN MARSILIO
FICINO, CON INTRODUZIONE,
PRESENTAZIONE, TESTO CRITICO,
TRADUZIONE, NOTE E COMMENTO
DEGLI *ARGUMENTA IN REMPUBLICAM
PLATONIS***

L'opportunità di questo studio nasce dalla necessità di capire come fu costruita nel *Quattrocento* italiano, una nuova rappresentazione dell'uomo e come il cristianesimo abbia potuto, pur assimilando il patrimonio antico e medievale, produrre una concettualizzazione capace di pensare questa rappresentazione. Naturalmente, la lettura delle opere di Marsilio Ficino è stata utile a comprendere questa costruzione poiché egli fu una delle figure centrali del *Quattrocento* e uno dei vettori principali del recupero e della ripresa, attraverso traduzioni e commenti, dei testi platonici e neoplatonici, in un'ottica che cerca di accordarli con la fede cristiana. Questo lavoro ha anche avuto il vantaggio di mostrare come un pensiero si costituisce accompagnando i cambiamenti sociali e politici di un'epoca. Il pensiero di Marsilio Ficino, sempre confrontato e messo alla prova dallo stato di transizione di questo periodo cruciale che è il Rinascimento, ha quindi contribuito in modo significativo alla formazione di una mentalità, l'umanesimo rinacimentale.

Questa tesi è un'opportunità per studiare ed evidenziare uno dei concetti che consideriamo centrali, quello della temporalità, e per mostrarne le diverse rappresentazioni e la principale conseguenza, ossia l'unicità del mondo. In Ficino, sembra che questo concetto costituisca allo stesso tempo il punto focale e il tratto unitario del suo pensiero. Lo studio della temporalità permette anche di indicare come questo pensiero, che si costituisce in risposta a cambiamenti storici e sociologici, riesca a diventare una filosofia vera, coerente e fondata.

In opposizione alle accuse di sincretismo e di plagio che ha subito il lavoro di Ficino, con il presente lavoro si dimostra che esso corrisponde a una vera concettualizzazione e argomentazione e che esso, lungi dall'essere sistematico, è costruito e compreso secondo una precisa dinamica. La temporalità, secondo le tre figure di eternità, immortalità e divenire, adempie

in questo senso alla funzione di unificare la filosofia di Ficino ma in modo non univoco. La diffusione della questione del tempo nei testi ficiniani rende così possibile proporre, anziché una rappresentazione sistematica, due modelli di analisi che attestano questa dinamica.

Il primo modello riguarda la questione delle fonti e della tradizione che Ficino segue e usa per commentare e interpretare i testi platonici ma anche per dare autorità alla sua teologia. Rifiutando il modello sincretico, che spesso appare come una semplificazione e un modo per aggirare la questione, abbiamo preferito sostituire un modello ‘rizomatico’ la cui immagine ha il doppio vantaggio di riferirsi alle radici che corrono orizzontalmente sottoterra, e quindi all’idea dell’origine e della tradizione che alimenta il pensiero e lo rafforza, e alla vitalità delle nuove piante che possono apparire da questi rizomi, e quindi alla nascita di un pensiero ricco e vivo. Il secondo modello riguarda piuttosto la cosmologia di Ficino, che deve essere rappresentata sotto forma di spirale. Gli esseri e l’intera creazione sono organizzati in Ficino secondo una gerarchia, ma questa non è una semplice scala bidimensionale. Le creature sono concepite come attraversate e realizzate dal divino e si inviano reciprocamente e universalmente, ognuna al loro livello, questa appartenenza al divino. Dobbiamo quindi concepire la cosmologia ficiniana come un ambiente vivente e dinamico che il modello della spirale rappresenta efficacemente, in quanto descrive una curva che ruota, in Ficino, attorno ad un punto, ossia la temporalità, e più in particolare l’immortalità dell’anima, e forma un avvolgimento nello spazio che corrisponde alla coesione dei vari gradi di esseri, diversi a seconda del loro stato ontologico ma uniti dalla stessa radiazione, quella di Dio.

Una volta stabilite le griglie della lettura che guidano le nostre analisi, identifichiamo i principali problemi che pone la filosofia di Marsilio Ficino. In primo luogo, nella misura in cui Ficino eredita una doppia concezione platonica dell’anima, insieme immersa nel divenire e collocata nel mondo per guidarlo, cerchiamo di comprendere come il nostro autore riesca a conciliare i due concetti. In secondo luogo, determiniamo come il cristianesimo di Ficino concordi con un pensiero del divenire che partecipa all’eternità. In terzo luogo, in relazione alla concezione di un’anima immortale e di una copula del mondo che ha l’effetto di rendere l’anima un asse cosmologico, indichiamo quale traduzione segua il Ficino e quali siano

le fonti del suo concetto. In quarto luogo, infine, intendiamo dimostrare, alla luce di nuove edizioni critica degli *Argumenta in Rempublicam Platonis*, accompagnata da una tradizione, che la nostra argomentazione trova conferma, anche dal punto di vista formale-testuale, se messa alla prova su un testo apparentemente molto lontano dal tema del tempo, ossia il commento teologico che Ficino fa della *Repubblica* di Platone.

Da questi modelli di comprensione e dalle questioni sollevate, discutiamo il lavoro di Ficino seguendo tre assi principali: storiografico, filologico e filosofico. La prima parte introduttiva e metodologica presenta gli elementi storiografici che sono necessari e preliminari allo studio di un'opera rinascimentale, e ancora più a quello di un testo rinascimentale, spiegandone la specificità. Sviluppiamo la questione della rinascita del platonismo nel *Quattrocento* e quella della ricezione delle opere antiche. Viene quindi discusso il triplice approccio di Ficino per mostrare come la traduzione, l'interpretazione e il commento siano opere filosofiche. Questa parte offre anche l'occasione per identificare, elencare e descrivere tutte le testimonianze, edizioni, manoscritti e traduzioni conosciute. Queste premesse ci consentono di giustificare le nostre scelte nella costituzione del testo e nella traduzione degli *Argumenta in Rempublicam Platonis*. Infine, ricollegiamo questo asse alla ricezione della *Repubblica* di Platone prima di Marsilio Ficino.

In effetti, l'intenzione alla base del progetto di traduzione di un testo rinascimentale presuppone che la persona che lo intraprenda abbia un obiettivo specifico. L'autore di tale traduzione ha l'ambizione, in generale e in questo caso, di rendere accessibile un testo che altrimenti rimarrebbe poco accessibile. Ciò implica che il traduttore deve evidenziare il posto che il testo occupa nell'insieme di un'opera del Rinascimento. Per aggiornare il suo significato, la sua funzione e la sua giustificazione concettuale, dobbiamo prima di tutto considerare come questo testo è in relazione con gli altri testi dello stesso autore e come si coniuga con il resto della sua opera. Nel caso di Marsilio Ficino, i diversi commentari dei testi platonici e i suoi scritti specificamente teologici sono scritti in modo tale da echeggiarsi reciprocamente e spesso trovano coerenza e giustificazione reciproche attraverso questa rete di riferimento. I testi di Ficino ovviamente rispettano un ordine, ma questo ordine non si riduce a una classificazione. Piuttosto,

esso corrisponde a una dinamica argomentativa che gli consente di costruire la sua interpretazione del platonismo, di manifestare la sua volontà di conciliare fede e ragione e di rendere effettiva la sua convinzione religiosa rivelandola progressivamente nell'opera di erudizione. È inoltre necessario tenere conto delle relazioni esterne da cui il testo è condizionato, in particolare le circostanze storiche o geografiche, i temi che condivide con il suo tempo e, infine, il ruolo che gli è assegnato dal suo tempo. Ficino ha principalmente contribuito al rilancio del platonismo e ha fornito una serie di strumenti concettuali che consentono agli uomini del suo tempo di pensare e integrare i principali cambiamenti socio-politici. In breve, il compito del traduttore è quello di impegnarsi nella contestualizzazione di opere la cui critica, sia interna che esterna, consente di comprenderne appieno il valore e l'intenzione testuale.

Marsilio Ficino è un autore che può essere inequivocabilmente descritto come un umanista rinascimentale. Nel campo della conoscenza e soprattutto della sua conoscenza della filosofia neoplatonica e del suo desiderio di reintrodurre testi platonici in campo filosofico e teologico, era, ai suoi tempi, considerato uno dei più eminenti iniziatori del Rinascimento. I suoi scritti sono stati composti sotto l'impulso di un potente cambiamento culturale, ma soprattutto hanno reso possibile una dinamica ideologica che ha elevato l'uomo al rango di creatura più dignitosa e nobile di tutti. Non appena traduciamo un testo rinascimentale, dobbiamo sempre tenere presente l'idea di questo movimento e di questa realizzazione in atto. Queste opere sono anche testi filosofici, teologici e/o esoterici che presentano forme e contenuti astratti che come tali sono sempre difficili da circoscrivere. Per superare queste difficoltà, dobbiamo concentrarci sull'evidenziazione degli ostacoli storici, ideologici e filologici che ogni lettore moderno incontra quando discute dei testi del Rinascimento in generale e dei testi di Marsilio Ficino in particolare. È quindi essenziale mettere in discussione la specificità degli scritti del Rinascimento mantenendo insieme quattro requisiti principali: la fedeltà della traduzione, la sua letteralità in primo luogo, ma anche la coerenza e la capacità di rendere il significato.

È quindi necessario fornire un quadro più ristretto della problematica affrontata dallo storiografo moderno quando si impegna a tradurre e commentare il materiale intellettuale e filosofico del Rinascimento. La

difficoltà principale sta nel modo di comprendere le opere che allo stesso tempo mantengono una vicinanza culturale e intellettuale con la nostra cultura e il nostro modo di pensare, dal momento che essa ne costituisce un'eredità, e che, tuttavia, differiscono dal punto di vista di valori e categorie di pensiero e nel riferimento che fanno a una realtà che non è più nostra. A questa difficoltà si aggiunge un altro ostacolo, quello del significato che dobbiamo dare alla nozione di Rinascimento a seconda che ci poniamo dal punto di vista degli storiografi o di quello degli stessi uomini rinascimentali. Il Rinascimento come categoria storica rimane una costruzione realizzata *a posteriori* e quindi caratterizzata da una certa esteriorità. Se questa categoria rende possibile una concettualizzazione del *Quattrocento*, non riesce tuttavia a proporsi come chiave interpretativa di tutto il movimento di cui si nutre il Rinascimento. Periodo di mutamenti, soggetto a tensioni e caratterizzato da nuove aspirazioni, il Rinascimento appare più come una maturazione del Medioevo che una rivoluzione.

Quindi non è sempre facile rappresentare in modo inequivocabile questo movimento di rinascita e il problema principale consiste nello raggiungere una conoscenza del Rinascimento e delle sue produzioni intellettuali senza congelarne il dinamismo. Fin dall'inizio, sembra importante seguire un doppio percorso : prendere come orizzonte del nostro studio il modo in cui l'analisi storica di questo periodo si combina con la conoscenza propriamente filosofica dei testi che fanno parte del Rinascimento. Tuttavia, la storia del pensiero consente di condurre insieme i due approcci e di trasformare la storia in una disciplina filosofica e critica e, allo stesso tempo, di condurre una riflessione filosofica che si occupa delle condizioni storiche in cui si trova il pensiero. Ma si dovrà anche, in secondo luogo, mantenere questo duplice approccio, non ridurre il dinamismo rianimato a opposizioni e contraddizioni inequivocabili e decise, ma al contrario preoccuparsi di illustrare sempre la ricchezza di dibattiti, eredità e intenzioni. Per quanto riguarda, ad esempio, la rinascita del platonismo in generale e in particolare quella di Marsilio Ficino, sarebbe una forzatura individuare un'opposizione rigorosa allo scolasticismo e alla filosofia aristotelica. Sebbene il dibattito tra Platone e Aristotele abbia dato origine a molte polemiche, resta il fatto che gli umanisti platonici del Rinascimento sono uomini formati alla scuola scolastica, che conoscono Aristotele principalmente attraverso i commenti di Tommaso d'Aquino. Pensano e scrivono usando queste categorie di

pensiero. Nel caso di Ficino, oltre all'uso generale e frequente del vocabolario aristotelico nei commenti dei dialoghi di Platone, troviamo, nella *Teologia platonica dell'immortalità delle anime*, interi passaggi della *Summa contra gentiles* di Tommaso d'Aquino che è ripreso ai limiti del plagio. In terzo luogo, è necessario determinare il campo semantico in cui è iscritto il termine Rinascimento prendendo il partito di tenere insieme tre condizioni: riconoscere una specificità al Rinascimento italiano rispetto ad altri 'rinascimenti' ma anche in relazione al Medioevo; bisogna considerare che la caratterizzazione storica della parola rinascimento non ha una realtà in sé per gli uomini del *Quattrocento* ma ha anche un valore metaforico che trova nello spostamento del termine rinascita e la sostituzione con quella di Rinascimento un'analogia operativa che rende possibile trasporre le categorie del rinnovamento e dell'emergenza nel registro filosofico e intellettuale che solo la vicinanza portata dal senso del battesimo e della redenzione rende possibili; infine, va tenuto presente che la parola 'umanesimo' spesso soppianta la parola 'rinascita' per gli uomini del tempo. Ciò indica l'importanza data a una nuova figura dell'uomo e quindi ai valori di una nuova mentalità.

La definizione di rinascita consente di affermare tre punti: l'ancoraggio a un'origine non negata ma che, al contrario, rende possibile uno sviluppo; la potenziale esistenza precedente di una realtà che si verifica quale risultato di determinate condizioni o circostanze; la dimensione dinamica e vitale di tale risultato. È in questo senso che il termine è usato al posto di Rinascimento e questa sostituzione consente da un punto di vista semantico di segnare storicamente la dimensione dinamica e specifica del Rinascimento italiano del XV secolo rispetto ad altri periodi di innovazione o mutamento. Mentre il termine Rinascimento si applica a una rappresentazione del *Quattrocento* e della rappresentazione per antonomasia del *Cinquecento* che gli storiografi usano *a posteriori* per capire questi due secoli di grandi cambiamenti intellettuali, artistici, tecnici e socio-culturali e politici, la nozione di rinascita ha il vantaggio di illustrare meglio quali furono questi secoli di rinnovamento e il loro stesso dinamismo. Allo stesso tempo vicino metaforicamente al fenomeno della fioritura e della risurrezione, questo rinascimento corrisponde a una nuova era di luce, un'età dell'oro con cui gli uomini possono farsi carico del proprio destino nella misura in cui la riscoperta dell'antichità e la pratica di una scienza dei testi a cui è associata

danno agli uomini del *Quattrocento* la piena consapevolezza di essere gli attori di un nuovo periodo culturale che si differenzia dai tempi precedenti e che tuttavia si fonda su vecchi valori. In effetti, i primi uomini del Rinascimento non hanno mai designato il loro tempo con il termine di Rinascimento ma piuttosto con quelli di *studia humanitatis* e restaurazione, favorendo la dimensione operativa e dinamica della loro attività più che la rappresentazione congelata di un periodo di tempo. Il Rinascimento è quindi concepito come la maturazione e l'avvento di una lunga tradizione che ha alimentato e reso possibile il rinnovamento teorico e pratico tipico del XV secolo.

Eugenio Garin, in *Rinascite e rivoluzioni*, specifica che l'idea del Rinascimento non corrisponde a un certo stato ma che è piuttosto necessario concepire questa idea come un progetto realizzato da uomini che hanno come guida dalla loro azione un certo ideale dell'umanità. Il Rinascimento è quindi un movimento globale che non si riduce alla sua dimensione filosofica e letteraria ma che investe tutte le aree della vita umana. Comprendiamo quindi come gli uomini acquisiscano un valore e un ruolo centrale, secondo cui le loro azioni sono importanti poiché dipendono da un nuovo modo di pensare alla religione, all'etica, alla conoscenza, alla tecnica, alla politica e all'arte. Spetta all'uomo agire bene e agire bene è possibile solo se ormai si considera che la natura umana porta in sé una certa immagine del divino

In effetti, il verbo 'rinascere' include l'idea cristiana di resurrezione di una realtà preesistente – antichità, pitagorismo, platonismo e neoplatonismo – che viene rivelata. Esso descrive un movimento e una nuova aspirazione attraverso la quale il Rinascimento combina sia un ritorno al passato che l'emergere di un rinnovamento. Questo ritorno o reinvestimento non è univoco ma dialettico poiché combina concezioni apparentemente antinomiche, platonismo e aristotelismo, e produce un umanesimo che si presenta come una sintesi dei due pensieri. Questa vicinanza di significato tra rinascita, risurrezione e rivelazione che riscontriamo in Rinascimento esprime una conversione e un rinnovamento che conserva una relazione con il sacramento del battesimo e che per questo motivo produce l'idea di una certa unità umana fondata religiosamente.

Il punto focale da cui, a nostro avviso, dobbiamo pensare all'avvento del Rinascimento sta nella crisi esistenziale che ha colpito gli uomini di questo periodo. Questa crisi esprime principalmente un sentimento di inadeguatezza per un'eredità insufficiente per soddisfare le aspirazioni degli uomini e per l'assenza di categorie di pensiero in grado di ricevere i diversi poteri di cui gli uomini d'ora in poi sono investiti sia dal punto di vista dell'azione della liberalizzazione della conoscenza. Consapevoli dei cambiamenti storici che stavano vivendo, ma anche dell'emergere di nuove forme di esistenza su cui desideravano avere una presa reale, gli uomini del Rinascimento erano in grado di produrre un pensiero adeguato corrispondente alla molteplicità e alla complessità del loro tempo. Questo pensiero ha adempiuto alla funzione di fulcro e ha dato un'unità a tutte le contraddizioni che il Rinascimento ha alimentato. In una rinnovata concezione dell'uomo esso ha trovato i mezzi per pensare e stabilirsi saldamente e durevolmente. D'ora in poi l'uomo è concepito come un essere con un potere di autodeterminazione morale, pratica e politica. Diventa un vero demiurgo attorno al quale ruota una dinamica dalla quale emergono nuove forme di comprensione, rappresentazioni e produzioni che attingono alle origini ancestrali e ai fondamenti. Come spiega Nicola Gardini, il Rinascimento è una 'costellazione' che nelle sue forme emergenti utilizza l'antichità per scopi letterari e filosofici, trovandovi i mezzi per garantire e giustificare l'autorità politica, le produzioni tecniche e artistiche. Questo ritorno alle radici ha l'effetto di riorganizzare la conoscenza e il sistema educativo, un fenomeno dà origine a nuove discipline come la filologia, l'archeologia, la critica letteraria, le dottrine politiche e la storiografia. Eugenio Garin è stato in grado di dipingere in *L'uomo del Rinascimento*, la figura rinascimentale del filosofo. Dal *Quattrocento* il filosofo è caratterizzato dalla diversità dei suoi centri di interesse, da un certo carattere definito, infine dalla sua volontà di giustificare le verità della fede con un approccio argomentativo e razionale. Garin descrive, infatti, come il filosofo rinascimentale sia allo stesso tempo un teologo, un mago, un astrologo e un uomo di scienza che è interessato alla moralità e alla politica come alle questioni metafisiche.

In questo senso, Marsilio Ficino, formato in medicina e teologia, alla ricerca di verità nascoste e misteriose conoscenze che solo la Rivelazione può svelare, non rifiuta, tuttavia, di procedere in modo razionale, di impostare un lavoro filologico sui testi antichi, di commentare e interpretare

i filosofi antichi secondo un metodo tradizionale e concezioni classiche. Inoltre, questa attività intellettuale si unisce al desiderio di consigliare, confortare e guidare di cui troviamo traccia nella sua corrispondenza con amici e clienti. Questa capacità di investire tutti i campi dell'attività umana conferisce al filosofo una particolare immagine psicologica. Il filosofo è un malinconico che, come Ficino, è nato sotto il segno di Saturno. Maestro di vita e maestro di pensiero, il filosofo è abitato dalla follia divina e dall'ispirazione poetica, che gli conferiscono uno status particolare. Il filosofo è quell'uomo che, seguendo il modello di Socrate, è interessato all'esistenza degli uomini e desidera avere un effetto efficace sulla loro vita. In realtà, questa diversità di interessi e questa nuova funzione del filosofo esprimono un cambiamento nella concezione della filosofia. Spetta al filosofo del Rinascimento rompere con la funzione medievale del pensatore come promotore di una scuola o ortodossia. Tuttavia, il filosofo del Rinascimento rimane dipendente dalla sua eredità intellettuale. Fondamentalmente è un teologo che ha a che fare con credenze religiose e tenta di accordare fede e ragione. È in questo senso che si deve capire l'attaccamento alla tradizione e agli antichi. Il filosofo rinascimentale desidera rinnovare il pensiero ma non rifiuta il patrimonio concettuale che lo precede. L'emancipazione del pensatore nel Rinascimento è quindi accompagnata da una rinnovata dipendenza dalle origini. La nascita dell'individualismo, del valore dell'individuo e del suo potere, si traduce in una riconosciuta autonomia dell'uomo e in una produzione letteraria e filosofica che garantisce questa autonomia, ma che non costituisce né una rottura né una negazione della tradizione. Al contrario, i testi rinascimentali combinano passato, presente e futuro ed esprimono i due sentimenti caratteristici del filosofo rinascimentale, la nostalgia e l'entusiasmo.

Avvicinarsi a un testo di Marsilio Ficino è quindi un'esperienza sconcertante in quanto la diversità, l'ecllettismo e l'imprevedibilità della mescolanza tra le fonti, l'argomentazione filosofica e l'interpretazione teologica tendono a frammentare il carattere aprioristicamente omogeneo e unitario del suo orizzonte. Se l'intenzione principale di Ficino è manifestare la natura divina dell'uomo, i percorsi che usa nei suoi commenti e nelle sue opere teologiche sono confusi dalla loro natura indiretta, a volte incongrua e spesso esoterica. Nella stessa pagina, Marsilio Ficino è in grado di interrompere la sua interpretazione e deviare dal testo che commenta per

citare diversi autori la cui pertinenza non è immediatamente evidente e che elenca per costituire una serie di riferimenti vari corroborando lo stesso insegnamento. Così nella *Teologia platonica dell'immortalità delle anime*, nel momento in cui affronta la questione della teoria della conoscenza e delle idee innate dopo aver stabilito la natura divina delle anime umane, il Ficino cita Zoroastro, Orfeo, Archita di Taranto e, alcuni paragrafi dopo, attraverso il prisma della teologia agostiniana, sviluppa la concezione platonica di una conoscenza innata e prima in relazione alla nostra conoscenza empirica e invoca senza opposizione Aristotele e Platone per rafforzare la sua argomentazione.

In questo caso, che non è unico ma piuttosto rappresentativo del procedere di Marsilio Ficino, la questione della conoscenza razionale, della sua natura innata e della sua origine divina viene considerata dal punto di vista della permanenza della concezione che lui difende. Dopo aver esposto e confutato gli argomenti materialistici degli epicurei, a cui Ficino risponde punto per punto, sviluppa la propria concezione e argomenta a favore di una razionalità innata, *a priori* e astratta. La parte dell'argomentazione filosofica e della riflessione critica è importante e occupa ampio spazio. Tuttavia, non sembra sufficiente ed è interrotta dall'inserimento di un lungo passaggio in cui vengono sviluppati i riferimenti agli autori. Il gran numero, la diversità delle origini e l'estensione del *corpus* dei testi invocati sembrano riflettere un'intenzione principale: dare solidità alla verità che il nostro autore difende mostrando come questa verità sia ampiamente, quasi universalmente, condivisa, e che essa è autorevole nella misura in cui la sua antichità testimonia una verità scoperta fin dall'inizio. L'uso delle fonti da parte di Ficino è motivato dall'idea che una verità è sempre esistita in passato e che essa è germogliata nell'attività intellettuale dell'uomo, secondo un processo graduale. In questo progresso manifestato nella storia del pensiero, uno dei punti culminanti è il platonismo, ma è il pensiero rinascimentale, nella sua natura dinamica e vitale, che sembra essere l'unico in grado di realizzarlo.

Questi riferimenti sono considerati autorevoli anche perché appartengono alla cultura classica e tradizionale che gli umanisti del Rinascimento come parte dell'eredità cristiana medievale. Ficino non evoca testi sovversivi o provocatori e quando si tratta di passaggi che fanno riferimento a pratiche pagane scioccanti per il cristianesimo, il commento

attenua le differenze tramite l'interpretazione allegorica. La trasposizione di un certo contenuto in un linguaggio pittorico e la scelta di riferimenti culturalmente classici contribuisce all'idea che il Rinascimento non sia una rottura ma una maturazione. Inoltre, nel lavoro di Marsilio Ficino, notiamo una certa ricorrenza se non addirittura una ridondanza nell'uso di questi riferimenti. Questa ripetizione e questa insistenza rivelano due caratteri dell'uso delle fonti nel nostro autore: esse attestano la sua cultura umanistica e permettono di circoscrivere un'area in cui Ficino pensa e concettualizza. È il platonismo, ossia il neoplatonismo, sotto l'influenza delle interpretazioni di Giamblico e orientato nel senso del cristianesimo, con un apporto della speculazione teologica pagana di Proclo. Agostino viene invocato, ma non spesso e come ultima risorsa perché è, crediamo, considerato da Ficino come un autore centrale della tradizione medievale ma soppiantato gradualmente, in essa, dall'egemonia di Tommaso d'Aquino. Di conseguenza, l'ampio e coerente *corpus* di riferimenti usati da Ficino ha la funzione di dare solidità e autorità alle interpretazioni ficiniane, facendo affidamento sulla costanza di concezioni identiche.

Tuttavia, notiamo anche che questo *corpus* di testi riunisce fonti diverse e persino contraddittorie che a volte provengono da tradizioni esoteriche molto antiche. Tutto accade come se il ritorno alle origini più antiche e quindi l'universalità della dottrina valessero tanto quanto la coerenza di un'argomentazione che senza l'uso di riferimenti vari non raggiungerebbe facilmente l'obiettività. Nel passaggio della *Teologia platonica dell'immortalità delle anime* che affronta la teoria della conoscenza, Ficino fornisce molteplici approcci a questa teoria proponendo espressioni diverse, anche enigmatiche, ma che, una volta assemblate, esprimono con costanza la stessa concezione. Questa convergenza di fonti oltre la loro diversità corrisponde in realtà a una strategia argomentativa di Ficino, che desidera mostrare la generalità e l'unicità della verità che sostiene, in questo caso, la natura innata delle idee nella conoscenza.

Questa profusione di fonti, questa miscela di diversi livelli di spiegazione, la volontà di far rivivere un'antica saggezza che può guidare gli uomini meglio rappresenta lo spirito dei testi rinascimentali in generale e, in particolare, per ciò che ci interessa più specialmente, dei testi di Ficino. Come abbiamo già sostenuto, i testi rinascimentali sono in effetti i punti

focali in cui una nuova figura umana si trasforma, anima e pensa se stesso sotto l'effetto della concettualizzazione e dell'assimilazione di una vecchia erudizione, una figura di filosofo che può assorbire quel pensiero e renderlo fecondo.

L'uso di fonti in Marsilio Ficino evidenzia anche un'altra intenzione. L'elaborazione di una concezione definita della *pia philosophia* attraversa effettivamente le preoccupazioni teologiche di Ficino. Considerando che la spiritualità e la religiosità sono le caratteristiche fondamentali dell'uomo, Marsilio Ficino aiuta a rafforzare l'idea che la fede e la ragione siano compatibili. Nella *Teologia platonica dell'immortalità delle anime*, Marsilio Ficino insiste sul sentimento religioso che conferisce all'uomo la sua specificità e superiorità rispetto agli altri animali. Ma tratta anche la ragione come caratteristica dell'uomo. Nel libro VII e VIII della *Teologia platonica dell'immortalità delle anime*, Ficino sviluppa in questo senso un argomento comune a favore della vita sensibile e della vita intellettuale come prova dell'unità e dell'indivisibilità dell'anima cioè l'unicità dell'uomo. L'anima è il legame che unisce la diversità di cui è composto l'essere umano in quanto porta una vera armonia attraverso la spiritualità. Sia il senso che l'intelletto manifestano l'immortalità dell'anima perché sono entrambi legati in un'armonia divina che li trascende ma di cui sono contemporaneamente il ricettacolo e il riflesso.

Il sentimento e la razionalità religiosa sono quindi i due elementi di questa natura umana che è sia doppia che per cui è importante che Ficino ne mostri l'unità e la coerenza. La razionalità non contraddice il significato della religiosità, ma il razionale è il mezzo di fede, in quanto la fede è il compimento della ragione. Comprendiamo così come i testi di Ficino intendono rispondere nel modo più efficace possibile a questa crisi esistenziale da cui deve emergere un essere stimato e degno di fiducia. Non si tratta di proporre categorie estranee e distanti da ciò che possiede già, ma di offrirgli basi rinnovate ma solide.

Cesare Vasoli ha sottolineato in *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, il ruolo svolto dalle opere teologiche di Marsilio Ficino, principalmente *De Christiana religione* e *De amore*, nell'elaborazione e consolidamento della nozione di *pia philosophia*. Vasoli spiega che con

Ficino si sta aprendo una nuova era, quella in cui una nuova spiritualità e di una religiosità definiscono l'uomo. Di fronte a una crisi spirituale personale ma anche a una crisi dovuta ai cambiamenti che il *Quattrocento* porta con sé, Ficino risponde scrivendo testi teologici attraverso i quali intende ripristinare consolazione e speranza. In risposta al crollo della fede, allo sviluppo della superstizione e alla decadenza della Chiesa contemporanea, Ficino sceglie di ancorare il suo pensiero a radici profonde, a un'eredità innegabile e ad un'origine autentica che si realizza attraverso la conciliazione di varie fonti.

La nostra trattazione della questione della conciliazione delle fonti mostra che Marsilio Ficino non può essere ridotto a quel sincretismo di cui egli è stato spesso accusato, senza che ciò costituisca una banalizzazione e una forzatura. Certo, Ficino parafrasa e imita gli autori che chiama in causa, ma, dal nostro punto di vista, considerare le fonti soltanto sotto il punto di vista del sincretismo significa soprattutto dimenticare la dimensione storica del pensiero, e trascurare il lavoro di assimilazione e 'digestione' della cultura. In Marsilio Ficino, questo processo non solo è efficace poiché produce un umanesimo peculiare del Rinascimento e offre agli uomini del suo tempo la risorsa di speranza e fiducia, ma riesce anche a riunire dottrine diverse e varie in una sintesi non unificante ma dialettica. La conciliazione delle fonti in Ficino è più simile a un ecumenismo intellettuale in cui la volontà di unire varie dottrine è finalizzata a far emergere una dottrina unica ma ricca. La complessità degli orizzonti intellettuali e sociali, che sta alla base del lavoro del nostro autore, ha contribuito a renderlo uno snodo della trasmissione che ha rinnovato la filosofia in generale, rivitalizzato la fede cristiana e inaugurato un approccio filologico, requisito fondamentale per l'ermeneutica.

La storia delle traduzioni dei testi platonici di Marsilio Ficino e quella della loro edizione appartengono a questo rinnovamento e contribuiscono in modo tale che sarebbe assurdo contestare la qualifica di 'platonico' e di 'platonismo' all'intera opera del nostro autore. I suoi *Opera Omnia* occupano un posto speciale tanto nella storia del pensiero quanto nella trasmissione di testi platonici. Basandosi sulla concettualizzazione cristiana, la traduzione latina di Marsilio Ficino dell'intero *corpus* platonico appartiene

alla storia della conoscenza del platonismo e non può essere considerata un'opera minore.

In questo senso, l'interesse di Marsilio Ficino per la *Repubblica* di Platone sta fondamentalmente nella possibilità di stabilire un'interpretazione filosofica e metafisica di un testo ritenuto *a priori* appartenente alla dimensione pratica e politica dell'azione umana. Intraprendendo questa interpretazione, a nostro avviso, Ficino trova una conferma generale della dottrina secondo la quale ciò che è alla base della vita umana si trova nei principi trascendenti e metafisici, che sono divini e per questo sono d'accordo con la natura umana. Con questo accordo si evidenzia l'essenza divina dell'anima umana, che è concepita come principio centrale e sintetico. Crediamo, in questo senso, che la *Repubblica* e gli scritti politici di Platone in generale costituiscano una prova-limite che offre a Ficino l'opportunità di mostrare l'unità e la coerenza del suo pensiero ma anche quelle del *corpus* platonico. Molti passi della *Repubblica* e del suo commento sono usati nella corrispondenza e nei sermoni di Ficino, nonché nei testi platonici. I molti riferimenti ai diversi dialoghi di Platone che si trovano all'interno dello sviluppo della *Teologia platonica sull'immortalità delle anime*, e viceversa il riferimento agli scritti teologici nei commenti dei testi platonici tracciano una rete di corrispondenze e riferimenti reciproci, attraverso i quali il platonismo è considerato come un pensiero totale ma dinamico perché portatore di una verità che le diverse circostanze dell'interpretazione portano alla luce.

Sappiamo anche che la *Teologia platonica dell'immortalità delle anime* è stata scritta prima degli *Argumenta in Rempublicam Platonis* e possiamo dire senza esitazione che il commento di Marsilio Ficino ha beneficiato dell'elaborazione concettuale che il nostro autore ha sviluppato nelle sue opere filosofiche. A differenza di altri traduttori del XV secolo come Crisolora o Decembrio, l'approccio ficiniano non è solo volto all'aspetto filologico: la filologia in Ficino è al servizio di un'inevitabile fine filosofico. L'osservazione finale che pone fine agli *Argumenta* e in cui Ficino finge di non essere riuscito a riassumere il dialogo di Platone e di aver sostituito al riassunto un commento è, dal nostro punto di vista, rivelatore della profonda intenzione del nostro autore, che alla fine confessa che questo errore è utile, in quanto il commento è molto più prezioso del riassunto di un testo. Questa

preferenza per il commento attesta l'interesse metafisico che orienta Marsilio Ficino nella lettura degli scritti politici di Platone, un interesse costante in tutta la sua opera. In effetti, tutto si sviluppa come se l'elaborazione del commento e l'interpretazione filosofica passassero attraverso il lavoro filosofico di Marsilio Ficino, che porta a termine questo compito in diversi scritti. Il lavoro di commento sulla *Repubblica* si trova essenzialmente negli *Argumenta in Rempublicam Platonis* ma esso estende, riecheggia e trascende l'interpretazione generale delle altre opere nello stesso modo in cui gli altri commenti rispondono, confermano e garantiscono gli *Argumenta*.

In continuità con il tema scelto, la seconda parte del nostro lavoro propone un'edizione critica del testo degli *Argumenta in Rempublicam Platonis* con apparato, note testuali e traduzione. Un'introduzione al testo degli *Argumenta* accompagna questa edizione e consente di presentare le caratteristiche generali del testo, la sua struttura, il suo piano e la sua unità. Viene sviluppato un riassunto di ciascun *Argumentum* e si offre una descrizione del materiale manoscritto. Alla fine del testo latino e della sua traduzione, oltre alle note a piè di pagina, abbiamo aggiunto ulteriori note.

Fin dalle prime pagine dell'*Argumentum* I, Marsilio Ficino ricorda, secondo l'usanza istituita da Giamblico, il tema principale, lo σκοπός, della *Repubblica* a cui deve essere riportato il proseguimento del dialogo. La *Repubblica* di Platone riguarda tutti i cittadini che, secondo un certo tipo di vita, formano lo Stato e il governo della città: questo costituisce il tema politico principale del dialogo. Esso è interamente orientato al problema della costituzione della città e all'esame dalle condizioni del suo buon governo. In effetti, come sostiene Auguste Diès, per ragioni che appartengono sia alla biografia sia alla riflessione filosofica, la questione politica è primaria e fondamentale nel lavoro di Platone in generale e nella *Repubblica* in particolare. La preoccupazione politica di Platone attraversa costantemente il suo lavoro e la sua vita e motiva il progetto di una città ideale che la *Repubblica* intende esporre. Insieme concepito come un processo in divenire che fondato da un'esperienza concreta, la filosofia politica di Platone ha dato origine a un dialogo in cui abbondano i temi e in cui la ricchezza dell'analisi è grande perché si realizza in un pensiero che progredisce e matura. Da questa osservazione, i filologi hanno tratto lo spunto per mettere in discussione l'unità della composizione della

Repubblica. Per alcuni, il dialogo costituisce un assemblaggio di temi disparati che Platone ha composto seguendo lo sviluppo della sua ispirazione e, non contiene, per questo, un sistema; per altri, non vi è alcun dubbio sull'unità della *Repubblica*, e le dissonanze e le interruzioni nel testo sono in realtà il risultato di una revisione accademica che ha dato origine a una seconda edizione arricchita, quella che possiamo attualmente leggere; per Auguste Diès finalmente la *Repubblica* è una costruzione coerente e unitaria che comporta una sola redazione.

Non possiamo qui entrare nei dettagli degli argomenti e delle confutazioni reciproche, ma questa digressione sui problemi posti dalla composizione del dialogo platonico ci consente di considerare le difficoltà che Marsilio Ficino ha dovuto affrontare nel suo commento alla *Repubblica*. In altre parole, prima di rispondere alla domanda sull'unità e la coerenza degli *Argumenta in Rempublicam Platonis*, dobbiamo prima di tutto chiederci in che modo Marsilio Ficino legge il dialogo della *Repubblica* e se considera il pensiero che si sviluppa come un pensiero sistematico o almeno in possesso di un'unità. Dobbiamo quindi vedere se il tema generale della politica è riconosciuto come tema principale del dialogo. Indaghiamo, inoltre, l'unità e la coerenza del commento di Marsilio Ficino per osservare infine se questa unità gli dia un'identità propria, in grado di distinguerlo dal testo platonico. Che sosteniamo o meno l'unità della *Repubblica*, resta il fatto che questo amplissimo dialogo, abbonda di vari temi, spesso cambia ritmo e tono, contiene preoccupazioni varie e disparate, si sviluppa in un'alternanza di elementi artistici e ispirati, filosofici e polemici. Ora è con questa molteplicità che Ficino deve confrontarsi, offrendo un'unità interpretativa che armonizzi il pensiero di Platone e produca un significato razionale. L'approccio interpretativo deve mettere in luce l'unità di significato e la sequenza logica degli argomenti platonici. In altre parole, ponendosi dalla parte del commento, Marsilio Ficino mette in risalto un'armonia che la semplice lettura o il riassunto non possono ripristinare. Il passaggio dall'*Argumentum* I [5]-[6] ricorda che l'analisi della forma del dialogo di Platone e la sua composizione in dieci libri si associa direttamente alla questione del collegamento che unisce questi dieci libri a quello della loro sequenza logica. Invece di rispondere formalmente alle domande sulle date di composizione delle diverse parti della *Repubblica*, Ficino ha deciso di spostare la questione filologica a livello teorico e interpretativo. Se il

dialogo di Platone comprende dieci libri, e se Platone è considerato un filosofo pitagorico, questo numero dieci ha un significato che il commento deve aggiornare. E in effetti, la specificità del numero dieci è dovuta al suo carattere allo stesso tempo perfetto e universale poiché include sotto di esso tutti gli altri numeri e consente di generare con il suo quadrato e il quadrato del suo prodotto i numeri più grandi. L'*Argumentum* X [146]-[150] ritorna, attraverso un'analisi numerologica, su questa perfezione del numero dieci nel quadro della questione sulle pene e sui premi delle anime dopo la morte, affermando la virtù purificatrice e redentrice di questo numero, che ha un valore universale.

Di conseguenza, se il dialogo platonico comprende dieci libri, la scelta di questo numero da parte di Platone – e sotto il nome di Platone dobbiamo anche comprendere l'intera tradizione platonica e neoplatonica secondo il punto di vista di Ficino – non è casuale. Il numero dieci rivela, ancor prima di entrare nella lettura e nella comprensione del testo platonico, la natura stessa di questo testo, la sua perfezione, la sua globalità e la sua forza filosofica. È come se il numero dieci fosse già un segno che il platonismo conteneva un'efficace propedeutica in grado di convertire le anime. Qui tutti i segni e la loro interpretazione rivelano significati che agiscono sulle anime umane. I dieci libri di Platone abbracciano la totalità del campo filosofico. Mettendo in discussione la vita attiva e le condizioni di una città giusta, Platone ci fornisce i mezzi per sollevare la questione della vita contemplativa e quella della giustizia divina. La seconda osservazione del *Argumentum* I [5]-[6] relativa al titolo del dialogo ci indica, a questo proposito, che il tema generale della *Repubblica* risiede, in effetti, nella nozione di giustizia perché proprio questa idea costituisce l'unità tematica del testo platonico non nella misura in cui si tratta di trovare la migliore costituzione politica, ma nella misura in cui si tratta di stabilire i mezzi terreni per consentire agli uomini di cercare Dio e conciliare le loro anime con il divino. Sottolineando il passaggio della questione della giustizia terrena a quella della giustizia celeste, Ficino è quindi in grado di sostenere che i vari libri della *Repubblica* sono collegati logicamente e progressivamente insieme per finire nel decimo libro in cui si pensa alla giustizia, infine, come giusta retribuzione di Dio per le anime dopo la morte terrena. In questo libro X vi è una perfezione e un culmine, in quanto vi si stabilisce che è perché esiste la giustizia divina che la giustizia umana ha un certo peso e autorità. Se vogliamo che i malvagi

siano puniti e i saggi veramente ricompensati, dobbiamo andare oltre i limiti della vita attiva e nella vita terrena già indulgere nella vita contemplativa che è dire, nella vita rivolta verso il divino. Così vediamo come negli *Argumenta in Rempublicam Platonis*, la conclusione è posta dalle prime righe dell'*Argumentum* I. Il valore della vita contemplativa è affermato dall'inizio come l'inizio e la fine ma anche la causa efficiente di azione. Ci permette di raggiungere Dio e le cose divine.

Nel suo commento alla *Repubblica*, Marsilio Ficino ritiene pertanto che il dialogo di Platone possieda un'unità e una coerenza che l'esegesi deve mettere in evidenza. Ma questa capacità di unificare e spiegare il testo di Platone è esattamente ciò che dà agli *Argumenta in Rempublicam Platonis* la propria unità e identità. Elaborazione di un'ermeneutica capace di dare e dare un senso mentre produce una conversione dialettica degli spiriti, il commento ficiniano riesce a coniugare la forma e il contenuto, la filosofia e la teologia, e rivela agli uomini il mistero platonico, la dottrina di Platone.

In relazione al dialogo di Platone, Ficino segue il movimento del testo originale e compone gli *Argumenta* seguendo i diversi libri della *Repubblica* ma combinando tre diversi approcci: il riassunto, l'interpretazione e il commento. Il sommario gli consente di affrontare rapidamente passi che non sono essenziali per la sua esegesi preservando la struttura platonica; l'interpretazione è quindi un mezzo per lui per illuminare paragrafi che sono oscuri o che presentano elementi tipici del paganesimo e che quindi potrebbero scioccare il lettore cristiano; il commento è un'opportunità per Ficino di trarre il pensiero di Platone verso di una concezione teologica cristiana. L'interesse degli *Argumenta in Rempublicam Platonis* presenta un'organizzazione chiara e coerente e autorizza ad affermare che questo commento è un'opera in sé in cui si manifesta un'intenzione unica e chiaramente definibile. Abbiamo già indicato il carattere teologico dell'interpretazione ficiniana della *Repubblica* di Platone e se questo carattere è fuori dubbio, va osservato comunque che esso rimane formale e non fornisce esplicitamente il filo conduttore che unisce i diversi momenti dell'esegesi. Inoltre, abbiamo sostenuto l'unità tematica degli *Argumenta in Rempublicam Platonis* la cui finalità è l'affermazione di Dio e le realtà divine: tuttavia, la molteplicità delle strade percorse – la diversità delle fonti, le diverse modalità dell'esegesi, la deviazione la questione politica della

giustizia e l'interesse per i dettagli pratici della buona costituzione – potrebbe a prima vista contraddire questa armonia.

Léon Robin nella sua introduzione al *Fedro* di Platone cita un brano del dialogo (264 c) in cui Platone afferma che qualsiasi lavoro scritto e ponderato deve « essere costituito alla maniera di un essere animato ». Secondo la concezione platonica, il testo deve avere un'unità organica in cui le diverse parti collaborano e sono unite ma svolgono funzioni diverse e specifiche. Immediatamente multiplo e uno, il testo argomentativo deve rispondere a un ordine di composizione e una certa vitalità. Fedele a questa concezione, Ficino riproduce il modello platonico nel suo commento. Gli *Argumenta* in *Rempublicam Platonis* non solo mirano a rendere esplicito il pensiero di Platone, ma adottano la sua forma per trasmettere meglio il contenuto. Il pensiero di Ficino, nella sua forma più confusa, è uno e molteplice, organizzato e insieme non sistematico. Plastica e viva, la concezione ficiniana è così strutturata in modo unitario e coerente attorno al tema principale dell'immortalità dell'anima che costituisce un vero centro nella filosofia del nostro autore. La questione delle anime immortali se è stata ampiamente sviluppata nell'opera principale di Marsilio Ficino, la *Theologia platonica dell'immortalità delle anime*, è di nuovo prevista e reinvestita dal punto di vista del dialogo platonico più lontano da tale tematica teologica da confermare il primato e il carattere inevitabile di questo stesso tema. Attraverso i temi esegetici, filosofici e teologici, si intona, come in una partitura musicale, il motivo centrale da cui dipende il significato di tutti gli altri elementi. In effetti, crediamo che la vitalità e l'unità del pensiero ficiniano siano dovute alla concezione che il nostro autore ha della temporalità, in quanto essa combina il tempo terrestre, l'immortalità dell'anima e l'eternità divina mostrando come l'anima, copula del mondo, si iscrive nell'unità cosmologica. Ponendo la questione dell'immortalità dell'anima al centro della sua interpretazione, Ficino riesce a collocare la dimensione politica e pagana della giustizia alla concezione teologica e cristiana dell'armonia divina. A questo proposito, se la dialettica platonica consente agli uomini di ascendere alle realtà ideali e di discendere verso quelle degli uomini per perfezionare la vita terrena, il modello gerarchico della cosmologia ficiniana e l'interpretazione teologica ci consente di invitare alla sola ascesa. Tuttavia, questa gerarchia cosmologica di esseri può essere concepita secondo il modello architettonico di una spirale, come la

cupola del Duomo di Firenze costruita da Filippo Brunelleschi, il cui fragile equilibrio è dovuto alla serie di archi esterni rinforzati dalle otto nervature interne e il cui insieme è consolidato da una rete di mattoni sempre più piccoli, in grado di assorbire le spinte laterali. Qui l'unicità del mondo, la creazione divina, è supportata dalla cosmologia gerarchica di Ficino e dalle diverse figure della temporalità che assorbono le differenze ontologiche coinvolgendo la natura di esseri diversi tra loro. Negli *Argumenta in Rempublicam Platonis*, Ficino ridisegna una maglia ontologica la cui natura è progressivamente più pura e divina, e che costituisce il mondo come un universo e un ornamento, un riflesso della concordanza e armonia universale.

Quindi non è un caso che abbiamo scelto il paradigma musicale per esprimere questa armonia che il testo ficiniano afferma di aggiornare. La progressione degli *Argumenta in Rempublicam Platonis* mostra così come nell'argomentazione il tema della armonia musicale venga gradualmente sostituito con il tema della migliore costituzione della città, come la questione della giustizia divina sostituisce quello della giustizia umana. Il tema della musica che occupa per primo l'*Argumentum* III, vale a dire il momento in cui si tratta di commentare i principi platonici della migliore costituzione politica, scompare per riapparire nella terza parte dell'*Argumentum* X. Nel *Argumentum* III [13]-[54], il tema musicale è affrontato nel contesto dell'educazione dei guardiani e l'interpretazione di Ficino chiarisce la nozione di temperanza come armonia e virtù aggiuntiva alla forza e giustifica una formazione complementare del corpo e dell'anima. Nell'*Argumentum* IV [25], la temperanza è chiamata « diapason armonico », come in *Repubblica*, IV, 432^o, dove δὴ πασῶν ha un significato sia nell'ordine politico, che si estende assolutamente a tutta la città e nel registro musicale, il fatto di passare attraverso tutte le corde. Da qui, possiamo vedere come Marsilio Ficino si sposta dalla dimensione politica a quella teologica rendendo la temperanza un'armonia che, se riguarda il corpo, ha la virtù di rendere armoniosa l'anima, vale a dire risuonare all'unisono di ciò che viene dato come essenziale, ossia l'armonia divina la cui musica è il modello di una musica celeste. L'*Argumentum* X [213]-[218] riprende il tema della musica, che questa volta è chiaramente reinvestito nel contesto dell'immortalità dell'anima e della vita eterna ed inesorabile. Ficino ricorda l'origine cosmica della musica, la musica delle sfere celesti la cui melodia è

la più armoniosa e la più perfetta e che, sebbene sfugga alla sensibilità fisica dell'udito, può essere concepita solo dalla parte divina dell'anima.

In breve, possiamo davvero affermare che gli *Argumenta in Rempublicam Platonis* seguono un filo conduttore, la questione dell'armonia, che soddisfa i due requisiti del commento: un requisito estrinseco, rispetto e fedeltà al dialogo della *Repubblica*; un'esigenza intrinseca, l'interpretazione teologica e l'armonizzazione del platonismo con il cristianesimo. Questi due requisiti sono soddisfatti nell'unità tematica dell'immortalità dell'anima e nella capacità dell'anima di ascoltare la musica divina e celeste che fonda la concezione cosmologica e temporale di Ficino.

L'analisi propriamente filosofica della temporalità e dell'unicità del mondo è dispiegata nella terza parte del nostro lavoro. Questa analisi segue tre procedimenti. Innanzitutto, va indagata la formazione e la concettualizzazione della temporalità nella cosmologia ficiniana. Quindi, il commento del testo degli *Argumenta in Rempublicam Platonis* consente di considerare il tempo della *Repubblica* e il tempo nella *Repubblica* di Platone secondo il commento di Ficino. Infine, viene sviluppata la concezione della dimensione umana del tempo nel lavoro del nostro autore, secondo un approccio biografico.

Prima di occuparci della genesi e della genealogia della nozione di temporalità nella cosmologia del Marsilio Ficino, giustifichiamo innanzitutto l'uso preferenziale del termine temporalità rispetto a quello del tempo. Nel termine di temporalità che scegliamo di impiegare, troviamo tre vantaggi principali. Il primo vantaggio sta nel fatto che il termine temporalità convoglia un significato che si riferisce all'esperienza del tempo, alla sua dimensione ontologica, che rende il tempo una qualità degli enti. La temporalità si riferisce alla prospettiva in cui la realtà deve essere considerata e oltre la quale non può essere pensata. È quindi il modo di essere inevitabile di ciò che esiste, e che rende il tempo la struttura interna ed esterna di tutta la realtà. Con il termine temporalità affermiamo quindi il carattere necessario del tempo, la sua onnipresenza e l'impossibilità di un'esteriorità temporale. Nella filosofia di Marsilio Ficino, questo modo di concepire la temporalità concorda con l'idea che difendiamo da un tema centrale del tempo all'interno della teologia ficiniana.

Il secondo vantaggio sta nel più ampio carattere semantico della nozione di temporalità. Essa indica efficacemente la qualità degli esseri che subiscono gli effetti del tempo, ossia il cambiamento, le diverse modalità del tempo e la sua percezione. Essere temporali è sia appartenere al tempo, ossia essere influenzati dal flusso temporale, ma è anche concepirlo, dargli una permanenza intellettuale attraverso la coscienza e la memoria, e prevedere modi di tempo diversi dal carattere transitorio del tempo fisico, effimero e deperibile. La temporalità corrisponde in effetti all'idea di un passaggio tra passato, presente e futuro, ma non si riduce ad esso perché apre la possibilità di pensare il tempo sotto le diverse angolazioni di un tempo assoluto, l'eternità, di un tempo fondamentale, l'immortalità, e di un tempo relativo, quello della finitudine temporale. Anche in questo caso, il termine temporalità ci sembra più appropriato per affrontare il tema temporale in Ficino, poiché nella sua cosmologia gerarchica, gli esseri che occupano diversi livelli ontologici sono tuttavia vincolati da gradi progressivi di partecipazione nel tempo assoluto.

Finalmente troviamo un ultimo interesse per usare la nozione di temporalità. Questo punto è in effetti una conseguenza del vantaggio precedente in quanto il tempo assoluto, l'eternità, è considerato in Marsilio Ficino come parte del tempo. L'idea di temporalità contiene molto più dei tre momenti del tempo fisico. Essa presuppone che l'eternità non sia esterna al tempo, ma piuttosto costituisca la sua struttura principale all'interno della quale si svolgono le diverse figure temporali dell'immortalità e del tempo finito. Quest'ultimo vantaggio rende infine possibile comprendere meglio la dinamica di pensiero di Marsilio Ficino. Il suo accordo con i significati fondamentali della nozione di tempo che trovano nel termine greco di αἰών una conferma dell'interdipendenza delle varie modalità della temporalità rende l'eternità la dimensione principale del tempo senza escludere l'aspetto ontologico e dinamico. In effetti, il significato primario della parola eternità si riferisce sia al tempo della vita vissuta, sia alla durata della vita individuale sia alla totalità e all'infinito del tempo la cui specificità deve appartenere alla perfezione divina. Come ha dimostrato André-Jean Festugière in *Les études de philosophie grecque* attraverso l'analisi di *De Caelo*, 1-9 di Aristotele, i due significati della parola αἰών sono interdipendenti in quanto designano tanto l'età di un essere individuale quanto l'età del mondo. Torneremo a questa analisi del valore dato da Aristotele ad αἰών, ma per ora è sufficiente

confermare che l'eternità non è una modalità estranea al tempo, ma mantiene piuttosto una vicinanza fondamentale con essa.

L'analisi della genesi e della genealogia della temporalità e della cosmologia ficiniana rende anche possibile stabilire non solo la fonte ma anche la ragione d'essere degli elementi dottrinali che, in Marsilio Ficino, costituiscono la sua concezione del tempo e la sua rappresentazione cosmologica. Se l'argomentazione di Tommaso d'Aquino è usata da Ficino nella sua *Teologia platonica dell'immortalità delle anime* come mezzo per contrastare le posizioni averroiste ed epicuree a favore della materialità delle anime umane, possiamo, d'altro canto, affermare che la formazione scolastica di cui Ficino ha beneficiato, nonostante i suoi gusti per il platonismo, non è in contraddizione con le sue pretese filosofiche platoniche ma al contrario gli dà una solida argomentazione per sostenere il carattere metafisico di temi ontologici, temporali e cosmologici. L'interpretazione tomistica della definizione fisica del tempo in senso metafisico è consolidata, dal punto di vista di Ficino, il quale non considera Platone e Aristotele come antagonisti ma piuttosto come platonici che discutono tra loro a diversi livelli di concettualizzazione, da un reinvestimento esegetico dei dialoghi di *Timeo* e *Parmenide*. Scegliendo di ritornare ai testi originali di Platone riguardanti la dialettica dell'uno e del molteplice, l'esposizione cosmologica, sebbene comporti la deviazione attraverso la storia di un mito, ci consente di porre in modo più concreto e a livello della problematica umana del tempo e dell'eternità, la questione della creazione del mondo.

Una volta reinvestite queste concezioni che rendono l'anima del mondo, le anime multiple e l'anima umana il legame che dà coerenza tra i diversi livelli ontologici, Ficino si rivolge allo sviluppo plotiniano dell'ontologia per trovare un modello gerarchico in cui gli esseri, secondo una processione, si susseguano senza essere confusi nei rapporti progressivi di partecipazione. Introducendo un'altra ipostasi nella genealogia plotiniana, Giamblico flette il modello pagano di Plotino in un senso più teologico, poiché ponendo l'ineffabile davanti all'Uno, Giamblico garantisce al carattere assolutamente perfetto del divino l'assenza di qualsiasi contaminazione con il multiplo, temporale e terrestre. Tuttavia, invece di concepire l'ineffabile come una realtà estranea al resto degli esseri, Giamblico elabora un modello di partecipazione su due livelli. Questa doppia partecipazione esiste già in

Platone poiché le cose partecipano alle idee e anche le idee partecipano tra loro, ma alla partecipazione di Giamblico, se è sia orizzontale che verticale in reazione al modello di Plotino, è anche dinamica e prende la forma di una spirale. Ficino trova in questa rappresentazione una vera ispirazione per l'elaborazione della propria genealogia che da ontologica diventa metafisica e teologica. Il divino e l'eternità sono concepiti come irradianti tutti gli esseri a diversi livelli, ma esistono anche esseri creati, all'interno di questa spirale dinamica, solo in virtù di una reciproca partecipazione in cui gli esseri si offrono l'un l'altro la loro esistenza come tante riflessioni del divino. Proclo, introducendo le enadi come tanti dei nella continua successione di esseri, costituisce per Ficino un'altra filiazione, sebbene appartenga ancora al paganesimo, nella sua propensione teologica a creare figure diverse di temporalità e varie livelli ontologici che si risolvono in molteplici modi per coniugare il divino.

Infine, il contributo di Agostino costituisce un riferimento autorevole ammesso e ovvio per i pensatori medievali e rinascimentali, un riferimento che Ficino cita meno degli altri, come è ovvio. Questa eredità è tuttavia effettivamente presente, sebbene spesso implicita, perché il contesto agostiniano di analisi e interpretazioni ficiniane garantisce al platonismo un certo fondamento teologico su cui Marsilio Ficino basa i suoi giudizi. La riflessione agostiniana porta così gli elementi dottrinali necessari per una concezione cosmologica e temporale che poggia su un'analisi psicologica del tempo in cui la presenza del divino viene sentita, desiderata e posseduta. È certamente sulla base dell'idea di una temporalità psicologica la cui coscienza del presente corrisponde all'acquisizione dell'eternità che Marsilio Ficino pensa al ruolo centrale, alla funzione congiuntiva e al valore divino dell'anima. Nella sua rappresentazione cosmologica, Ficino ritiene che l'idea agostiniana che l'eternità nell'uomo costituisca, nella sfera stessa della vita temporale e delle scelte che gli uomini compiono, la possibilità di sviluppare una vita morale e spirituale che suppone, per l'intimità in cui si sviluppa, una conversione e una purificazione che solo un percorso teologico, dal punto di vista ficiniano, può garantire. Questa dimensione creativa dell'eternità non è data come tale e pertanto richiede un percorso filosofico che la dialettica platonica, poiché Ficino la identifica con la teologia, rende possibile.

Tuttavia, sebbene in continuità con il patrimonio tradizionale, la concezione teologica che Marsilio Ficino assegna alle figure della temporalità e dell'organizzazione cosmologica degli esseri nella sua filosofia costituisce un pensiero autonomo e coerente, la cui originalità è dovuta al suo carattere non sistematico, ma alla sua natura di pensiero dinamico che procede per «rizomi e spirali». Il commento degli *Argumenta in Rempublicam Platonis* rende quindi possibile evidenziare la concezione dinamica della temporalità di Marsilio Ficino e gli argomenti a favore dell'unicità del mondo che gli esseri animati dal desiderio di Dio costituiscono. La nostra ipotesi interpretativa, pur riconoscendo il valore indiscutibile delle analisi che Paul Oskar Kristeller propone in *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, alle quali molto dobbiamo, consiste nel mostrare – contro il presupposto che Kristeller espone nella prima parte del suo lavoro basato sull'analisi della *Teologia platonica dell'immortalità delle anime* – che il pensiero di Ficino non è sistematico ma dinamico: esso non propone un modello spazializzato della gerarchia degli esseri, ma un modello basato sulle diverse figure della temporalità, e non poggia su un'ontologia ma su una teologia il cui concetto centrale non è l'esistenza ma la vita contemplativa.

La filosofia di Marsilio Ficino è principalmente organizzata attorno all'idea di un mondo in cui l'unicità della realtà è fondamentale. In questo pensiero, unità, singolarità e coerenza prevalgono su qualsiasi altra rappresentazione. Sono i valori che organizzano la riflessione ficiniana e che permettono di pensare insieme una realtà unificata e armoniosa nonostante la diversità degli esseri che la compongono. Nella concezione di Ficino, nel mondo, che è la creazione di Dio, coesiste contemporaneamente un'assoluta semplicità, una molteplicità ontologica e un'organizzazione di esseri secondo una gerarchia continua e progressiva. In questo modello cosmologico, sebbene essa sia solo un grado minore del reale rispetto alla realtà celeste, la realtà terrestre rimane parte di un universo in cui i diversi gradi di perfezione si riferiscono l'un l'altro senza mai negare se stessi come tali.

Marsilio Ficino sceglie, per rendere coerenti queste varie modalità del reale, un modello di comprensione che, a prima vista, sembra far parte della continuità della tradizione platonica e neoplatonica e costituire solo un

sincretismo che si raggruppa fonti inequivocabilmente diverse. È evidente, tuttavia, che la teoria delle idee, quella della partecipazione e la relazione mimetica tra copia e modello, la dialettica dell'uno e del multiplo, non appartengano solo alla tradizione platonica, ma prendano anche in prestito da successive teorie e dialoghi costante del platonismo con l'aristotelismo scolastico. La congiunzione di queste concettualizzazioni richiede quindi, da parte del nostro autore, un vero lavoro di assimilazione attraverso il quale egli elabora una dottrina composta da un insieme complesso di fonti, sia esplicite che sia implicite, dinamiche e stabili.

Infatti, se il pensiero di Marsilio Ficino è alimentato da una cultura sotterranea ma onnipresente, è perché esso si trova imperniato su un tema teologico principale, ossia quello dell'immortalità dell'anima, che intende difendere imperativamente. È per questa ragione che il pensiero ficiniano soffre di tensioni: esso cerca infatti di usare tutti i mezzi possibili per conciliare fede e ragione, credo religioso e filosofia, cristianesimo e paganesimo, ma intende anche far emergere una figura umana che esprime l'appartenenza divina dell'uomo. L'unità paradigmatica del divino, nella categoria dell'eternità, garantisce quindi questo accordo distribuendo, secondo i diversi livelli della realtà, le varie strutture della temporalità. Dio è concepito in questo senso in un a-temporalità, che gli garantisce la sua permanenza, la sua unità e la sua semplicità, in altre parole la sua perfezione. Gli esseri divini, gli angeli, gli intelligibili, le idee appartengono piuttosto alla sempiternità, mentre le anime in generale e l'anima umana in particolare si riferiscono all'immortalità. Per quanto riguarda gli enti materiali, il loro ambiente è quello del cambiamento, della vicissitudine e del tempo finito.

Nonostante l'unità divina della creazione, a prima vista sembra difficile conciliare questi diversi livelli di temporalità. Eppure è proprio nel cuore dell'esistenza umana che Ficino trova il modo di sviluppare una vera armonizzazione del tempo. In effetti, divisi tra il tempo eterno e il tempo terreno, gli uomini bramano il divino nonostante l'instabilità della loro condizione terrena. L'anima umana, come uno specchio, riceve e restituisce all'infinito la presenza del divino in ogni essere. La virtù sintetica dell'anima umana, partecipando contemporaneamente all'eternità e al tempo finito, rivela agli uomini non solo l'onnipresenza del divino, ma anche la loro appartenenza a questo assoluto. Ciò accade perché l'anima umana è un vero

centro nella gerarchia degli esseri in cui si accorda ciò che sembra irrimediabilmente opposto. Gli uomini sono così in grado di realizzare il divino sulla terra dedicandosi alla vita contemplativa, imitazione della vita divina.

Sembra, quindi, che il pensiero di Marsilio Ficino scaturisca dalla natura filosofica di questo sforzo di conciliazione dottrinale e di rivalorizzazione dell'uomo. La sua filosofia è davvero un pensiero coerente, costruito e continuo, che si sviluppa attorno a una dottrina unica: il riconoscimento dell'uomo come metafisico. Lo *status* dell'uomo come creatura divina è, infatti, la prima e principale preoccupazione dell'impresa intellettuale di Marsilio Ficino. L'uomo è un mondo nel mondo. È il riflesso e l'aspirazione all'interno di una creazione condivisa tra la perfezione assoluta e celeste e le vicissitudini dell'esistenza terrena. Ridare lo *status* e il valore per l'umanità è quindi l'orizzonte del progetto ficiniano e la spina dorsale della sua filosofia.

Tuttavia, se questa è una costante, resta il fatto che questo pensiero non si fissa in nessun momento in un sistema o dogma. La filosofia di Marsilio Ficino conserva la capacità di rinnovarsi nonostante l'onnipresenza della tradizione e secondo una certa vitalità che, a nostro avviso, deriva dalla natura stessa dei cambiamenti socio-storici caratteristici del Rinascimento, e di conseguenza riesce a proporre nuove categorie di pensiero.

A questo proposito, siamo convinti che questa vitalità e dinamismo siano dovuti al ruolo e alla funzione di Marsilio Ficino nell'indagine della questione della temporalità. Non solo il pensiero ficiniano si sviluppa attorno a quest'idea, ma esso ne ricava anche l'interesse del suo contenuto filosofico. La temporalità è quindi l'elemento centrale di un pensiero che mira a mostrare come il discorso sugli enti esistenti non sia necessariamente sinonimo di un discorso che spazializza l'esistenza degli enti. In Ficino l'ontologia non designa solo la scienza degli enti in quanto enti, ma con un'inflexione interpretativa propria del nostro autore, diventa una metafisica e infine una teologia.

In effetti, la temporalità, vista attraverso le questioni della durata finita, dell'immortalità delle anime e dell'eternità divina, rende possibile lo spostamento dell'ontologia verso la metafisica per risolvere le difficoltà

legate a una concezione del mondo quale creato dal nulla e che tuttavia è eterno e una dottrina della volontà umana le cui azioni fanno parte di un universo la cui necessità e ordine sono perfettamente stabiliti. Rifiutando di ridurre la temporalità alla sua rappresentazione spaziale e fisica, Marsilio Ficino riesce a preservare la specificità delle figure temporali che animano il mondo e garantire a quest'ultimo la sua unicità.

Lo studio che abbiamo sviluppato ha quindi messo in luce la centralità operativa della temporalità nella filosofia di Marsilio Ficino per mostrare la sua virtù dinamica all'interno di un pensiero condiviso tra tradizione e rivelazione. Abbiamo scelto di evidenziare queste figure di temporalità e unicità del reale attraverso l'analisi argomentata del *Commentario sulla Repubblica di Platone* di Marsilio Ficino. Se, in virtù dei temi politici ed etici che sono trattati in esso, sembra *a priori* che questo commento sia molto lontano dai problemi metafisici e teologici della temporalità e della cosmologia, resta il fatto che la questione delle figure temporali sia anche qui centrale nello sviluppo dei vari problemi, come una forma di categorie generale e costante del pensiero ficiniano. Da questo punto di vista, la filosofia di Marsilio Ficino corrisponde a una riflessione che mira a ripristinare la dinamica del reale e non è un sistema in cui il concetto di spazio svolge il ruolo di unificazione e coerenza necessari per l'elaborazione di un'ontologia che Ficino considera il centro del suo pensiero. Dal nostro punto di vista, affermare questo equivale a dimenticare che Ficino va oltre le concezioni ontologiche classiche, che eredita e usa come possibili modi per rivelare e stabilire una verità metafisica, una verità cristiana.

Un simile approccio dimentica anche la specificità del *Quattrocento* italiano, che è caratterizzato da una modernizzazione dell'umanità il cui valore e riconoscimento non possono essere ridotti al semplice riconoscimento dell'esistenza e richiedono di avere un valore che possa essere misurato in una trascendenza. Questa trascendenza troviamo nel tema della temporalità poiché ha la capacità di unire i livelli di diversi dell'essere, pur mantenendo la loro distinzione. Questo tema centrale ci permette di pensare all'uno e al molteplice, allo stesso e all'altro, al tempo e all'eternità in una dinamica che li fa circolare senza contraddirsi nella riflessione filosofica del nostro autore.

Infine, ci sembra che caratterizzare il pensiero di Ficino in base ad una forma di argomentazione sistematica, se pure non sarebbe contraddittorio con l'approccio filosofico e quindi argomentativo dell'autore, rimarrebbe insufficiente, perché questo non è l'unica via seguita da Marsilio Ficino. La magia, l'astrologia, il riferimento permanente ai testi esoterici, ermetici, ebraici e cristiani contraddicono l'interpretazione argomentativa sistematica nel senso che Ficino, come gli uomini del suo tempo, considera l'approccio teurgico o religioso come un mezzo per comprendere la realtà quando i mezzi argomentativi rimangono inefficaci. Privilegiare, inoltre, l'unico metodo argomentativo è anche passare in silenzio l'uso regolare dell'allegoria e delle strategie ermeneutiche che Ficino recupera da Filone di Alessandria e che si evidenzia nello studio dei commenti ficiniani ai dialoghi di Platone.

Infine, per evitare di ridurre il pensiero di Marsilio Ficino a un sistema, abbiamo deciso di definire la temporalità come una realtà spirituale e umana convergente con una rappresentazione dell'universo che detiene l'unicità del divino. La temporalità come centro concettuale della filosofia ficiniana conferisce al pensiero di Marsilio Ficino una coerenza e una continuità filosofica che la dinamica temporale non contraddice.

BIBLIOGRAPHIE

Note. La présente bibliographie regroupe les ouvrages dont je me suis le plus fréquemment servie, classés par ordre alphabétique, par auteur et/ou période.

Le nombre important des études sur Marsile Ficin et sur la Renaissance rend impossible l'établissement d'une bibliographie qui n'excède pas les limites normales d'un volume. Pour une bibliographie plus complète on pourra utilement se reporter à celle établie par Teodoro KATINIS, « Bibliografia Ficinia », *Accademia*, II, 2000, pp. 101-136, et à ses mises à jour successives : Teodoro KATINIS et Stéphane TOUSSAINT, « Bibliographie ficinienne mise à jour », *Accademia*, III, 2001, pp. 9-21 ; IV, 2002, pp. 7-18 ; V, 2003, pp. 9-16 ; Thomas GILBHARD et Stéphane TOUSSAINT, « Bibliographie ficinienne mise à jour », *Accademia*, VIII, 2006, pp. 7-21 [pour les années 2004-2006. » ; XI, 2009, pp. 9-26 [pour 2007-2009] ; XII, 2010, pp. 7-12 [pour 2010].

I. MARSILE FICIN

1. Textes

1. 1. Textes latins

FICINUS Marsilius, *Platonis Opera*, impressum Florentiae, apud Sanctum Iacobum de Ripolis, Venetus, apud Laurentius de Alopa, Laurentius, 1484.

FICINUS Marsilius, *Platonis Opera*, impressum Venitiis, apud Bernardinum de Choris de Cremona, Simonem de Luero impensis Andreae Toresani de Asula, 1491.

FICINUS Marsilius, *Commentaria in Platonem*, Venetus, apud Laurentius de Alopa, 1496.

FICINUS Marsilius, *Marsili Ficini Florentini, insignis philosophi platonici, medici, atque theologi clarissimi, opera, & quæ hactenus existere, & quæ in lucem nunc primum prodire omnia : omnium artium & scientiarum, majorumque facultatum multifaria cognitione refertissima, in duos tomos digesta, & ab innumeris mendis hac postrema editione castigata : quorum seriem versa pagella reperies. Una cum Gnomologia, hoc est, Sententiarum ex iisdem operibus collectarum farragine copiosissima in calce totius voluminis adjecta*, impressum Baileae, ex officina Heinricpetrina, 1576.

FICINUS Marsilius, *Epistolarum familiarium liber I*, a cura di S. Gentile, Firenze, Careggi umanistici-Istituto nazionale di Studi sul Rinascimento, 1990.

FICINUS Marsilius, *Epistolae Marsilii Ficini Florentini*, fac-similé de l'édition de Venise, Matteo Capcasa, 1495, introduction de St. Toussaint, San Marco, 2011.

FICINUS Marsilius, *Lessico greco-latino. Laur. Ashb. 1439*, a cura di R. Pintaudi, Roma, Ateneo e Bizzarri, 1977.

FICINUS Marsilius, *Opuscula Theologica*, in *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, texte latin établi par R. Marcel, Paris, Les Belles Lettres, 1958.

1. 2. Traductions

FICIN Marsile, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, livres I-XVIII, texte critique établi et traduit par R. Marcel, Paris, Les Belles Lettres, 1958.

FICIN Marsile, *Commentaire sur Le Banquet de Platon-De l'amour. Commentarium in Conuiuium Platonis-De amore*, texte établi, traduit, présenté et annoté par P. Laurens, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

FICINO Marsilio, *Ficino Marsilio's Commentary on Plato's Symposium : the Text and the Translation*, S. R. Jayne (ed.), Columbia, University of Missouri, 1944.

FICIN Marsile, *Lettres*, préfacées, traduites et annotées par J. Reynaud et S. Galland, Paris, Vrin, 2010.

FICIN Marsile, *Correspondance*, livre I-*Epistolarium* (1457-1475), texte latin traduit et annoté par J. Reynaud et S. Galland, Paris, Vrin, 2014.

FICINO Marsilio, *Tomo primo e secondo delle divine lettere del gran Marsilio Ficino tradotte in lingua toscana per M. Felice Figliucci Senese*, [al gran Cosimo de Medici duca di Fiorenza], Venezia, Gabriele Giolito de' Ferrari, 1546-1547.

FICIN Marsile, *Argument pour la théologie platonicienne*, traduit et annoté par S. Galland, présentation de J. Reynaud, préface de L. Lavaud, Paris, Manucius, 2016.

FICINO Marsilio, *La religione cristiana*, a cura di R. Zanzarri, Roma, Città Nuova, 2005.

FICINO Marsilio, *Scritti sull'astrologia*, a cura di O. Pompeo Faracovi, Milano, Rizzoli, 1999.

FICINO Marsilio, *De amore : comentario a el Banquete de Platon*, Rocío de la Villa Ardura (ed.), Madrid, Tecnos, 1986.

FICIN Marsile, « Commentaire par le Florentin Marsile Ficin du dialogue de Platon, *Ion* ou de la fureur poétique », in Platon, *Ion et autres textes, poésie et philosophie*, publié sous la direction de F. Midal, traduction, préface et postface de J. Lauxerois, Paris, Pocket [« Agora », 282], 2008, pp. 117-129.

FICINO Marsilio, *The Philebus Commentary*, a Critical Edition and Translation by M. J. B. Allen, Tempe-Arizona, MRTS, 2000.

- FICINO Marsilio, *Commentaries on Plato*, volume 1 : Phaedrus and Ion, edited and translated by M. J. B. Allen, Cambridge-Massachusetts, London-England, Harvard University Press, [« The I tatti Renaissance Library », 34], 2008.
- FICINO Marsilio, *On Dionysius the Areopagite*, volume 1 : Mystical Theology and The Divine Names, Part I, edited and translated by M. J. B. Allen, Cambridge-Massachusetts, London-England, Harvard University Press, [« The I tatti Renaissance Library », 66], 2015.
- FICINO Marsilio, *On Dionysius the Areopagite*, volume 2 : The Divine Names, Part II, edited and translated by M. J. B. Allen, Cambridge-Massachusetts, London-England, Harvard University Press, [« The I tatti Renaissance Library », 67], 2015.
- FICINO Marsilio, *Icastes : Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist, Five Studies and a Critical Edition with Translation*, Tempe-Arizona, ACMRS, 2016.
- FICINO Marsilio, *Nuptial Arithmetic. Marsilio Ficino's Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato's Republic*, edited and translated by M. J. B. Allen, California, University of California Press, 1994.
- FICINO Marsilio, *Gardens of Philosophy, Ficino on Plato*, translated by A. Farndell, London, Shephard-Walwyn, 2006.
- FICINO Marsilio, *Evermore shall be so. Ficino on Plato's Parmenides*, translated by A. Farndell, London, Shephard-Walwyn, 2008.
- FICINO Marsilio, *When philosophers rule. Ficino on Plato's Republic, Laws and Epinomis*, translated by A. Farndell, London, Shephard-Walwyn, 2009.
- FICINO Marsilio, *All things natural. Ficino on Plato's Timaeus*, translated by A. Farndell, Notes and Additional Material by Peter Blumsom, London, Shephard-Walwyn, 2010.
- FICINO Marsile, [commentaire à] *La Republica di Platone*, tradotta dalla lingua greca nella thoscana dall'eccellente phisico messer Pamphilo Fiorimbene da Fossembrone, con gli argomenti per ciascun libro et con la tauola di tutte le cose piu notabili, che in quelli si contengono, In Vinegia, appresso Gabriel Giolito de' Ferrari et fratelli, 1554.
- FICINO Marsilio, « Commenti di Marsilio Ficino sopra i dialoghi di Platone del giusto, tradutti dalla lingua latina nella volgare italiana dall' istesso Spontone », in *Ciro Spontone, La Corona del Principe*, Verona, Girolamo Discepolo, 1590, pp. 189-278.
- FICIN Marsile, *De lumine*, traduit du latin par S. Matton, in A. Faivre, G. Javary, J.-F. Maillard, S. Matton, N. Séd, É. Weber *et alii* (éds.), *Lumière et Cosmos*.

Courants occultes de la philosophie de la nature, Colloque de Cerisy, Paris, Albin Michel [« Cahiers de l'hermétisme », 8], 1981, pp. 55-75.

FICIN Marsile, *Quid sit lumen*, traduit du latin par B. Schefer, Paris, Allia, 2004.

FICIN Marsile, *Métaphysique de la lumière*, traduction de J. Reynaud et S. Galland, préface de J.-R. Armogathe, Chambéry, Act Mem, 2008.

FICIN Marsile, *Les trois livres de vie*, avec une apologie pour la Medevine et Astrologie, par G. Le Fevre de la Borderie [1582], texte revu par Th. Gontier, Paris, Fayard, 2000.

FICIN Marsile, *Il Pimandro di Mercurio Trismegisto*, traduction du latin en langue toscane par Tommaso Benci, manuscrit de 1463 et édition de 1549, introduction de St. Toussaint, *Cahiers Accademia* 8/9, 2010, pp. 20-305.

FICIN Marsile, *Marsile Ficin sur Jamblique*, éditions des notes au *De Mysteriis* dans le ms. Vallicellianus F 20 par H.-D. Saffrey avec la collaboration de M. Stefani, *Cahiers Accademia* 10, 2018, pp. 14-158.

2. Études

ALLEN Michael John Bridgman, « The Absent Angel in Ficino's Philosophy », *Journal of the History of Ideas*, 36/2, 1975, pp. 219-240.

ALLEN Michael John Bridgman, « Ficino's Theory of the Five Substances and the Neoplatonists' Parmenides », *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 12, 1982, pp. 19-44.

ALLEN Michael John Bridgman, « The Second Ficino-Pico Controversy : Parmenidean Poetry, Eristic, and the One », in G. Garfagnini (a cura di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Atti del Convegno internazionale di studi nel 500° anniversario della traduzione di Platone, Napoli-Firenze-Figline Valdarno, 15-18 maggio 1984, II, Firenze, Olschki [« Studi e testi », 15], 1986, p. 419-455.

ALLEN Michael John Bridgman, « Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's *Timaeus* and its Myth of the Demiurge », in J. Hankins, J. Monfasani and F. Purnell Jr. (eds), *Supplementum Festivum. Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, Binghamton (NY), Center for Medieval and early Renaissance studies [« Medieval and Renaissance texts and studies », 49] 1987, pp. 399-439.

ALLEN Michael John Bridgman, « Marsile Ficin, Hermès et le *Corpus Hermeticum* », in A. Faivre et F. Tristan (éds.), *Présence d'Hermès Trismégiste*, Paris, Albin Michel [« Cahiers de l'Hermétisme », 13], 1988, pp. 110-119.

- ALLEN Michael John Bridgman, « *Cultura hominis* : Giovanni Pico, Marsilio Ficino and the Idea of Man », in G. C. Garfagnini (a cura di), *Giovanni Pico della Mirandola*. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994), Mirandola, 4-8 ottobre 1994, Firenze, Olschki, 1997, pp. 143-196.
- ALLEN Michael John Bridgman, « Marsilio Ficino », in S. Gersh (ed.), *Interpreting Proclus from Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, pp. 353-379.
- ALLEN Michael John Bridgman, and REES Valery, with DAVIES Martin (eds.), *Marsilio Ficino : his Theology, his Philosophy, his Legacy*, [from a Conference held in June 1999 at the National Gallery in London under the auspices of the Society for Renaissance Studies], Leiden-Boston-Köln, Brill [« Brill's studies in intellectual history », 108], 2002.
- ANICHINI Giuseppe, *L'umanesimo e il problema della salvezza in Marsilio Ficino*, Milano, Vita e Pensiero, 1937.
- BARTOLUCCI Guido, « Per una fonte cabalistica del *De christiana religione* : Marsilio Ficino e il nome di Dio », *Accademia*, VI, 2004, pp. 35-46.
- BARTOLUCCI Guido, « Marsilio Ficino, Eusebio di Cesarea e un trattato sulle religioni degli Antichi », *Accademia*, IX, 2007, pp. 37-55.
- BARTOLUCCI Guido, *Vera religion. Marsilio Ficino e la tradizione ebraica*, Torino, Paideia, 2017.
- BLUM Paul Richard, « A Note on Aristotelian Natural Philosophy in Ficino », *Accademia*, XVI, 2014, pp. 71-78.
- BOULÈGUE Laurence, « L'amor humanus chez Marsile Ficin. Entre idéal platonicien et morale stoïcienne », *Les cahiers de l'humanisme*, III-IV, 2002-2003, pp. 1-16.
- BOULÈGUE Laurence, « Apud Orpheum Narcissi fatum dans le Commentaire sur le *Banquet* de Platon VI, 17 de Marsile Ficin », in V. Leroux (éd.), *La mythologie classique dans la littérature néo-latine*, 3^e Congrès de la Société Française d'Études Néo-Latines, Clermont-Ferrand, 12-14 Avril 2005, études réunies et présentées par V. L., Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal [« Erga », 12], 2011, pp. 53-65.
- BUCCOLINI Claudio, « *Explicatio Ficini*. Intorno alla presenza di Ficino nei testi di Mersenne », *Accademia*, III, 2001, pp. 53-92.
- CASSIRER Ernst, « Ficino's Place in Intellectual History », *Journal of the History of Ideas*, 6, 1945, pp. 483-501.

- CASSIRER Ernst, KRISTELLER Paul Oskar, RANDALL Herman John Jr. (eds.), *The Renaissance Philosophy of Man*, [Selections in translation], Chicago & London, The University of Chicago Press, 1948.
- CASTELLI Enrico (a cura di), *Umanesimo e esoterismo*, Atti del V convegno internazionale di studi umanistici, Oberhofen, 16-17 Settembre 1960, Padova, Cedam [« Archivio di filosofia (Testo stampato) », 2-3], 1960.
- CASTELLI Patrizia, « Marsilio Ficino e i luoghi della memoria », in G. C. Garfagnini (a cura di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Atti del Convegno internazionale di studi nel 500° anniversario della traduzione di Platone, Napoli-Firenze-Figline Valdarno, 15-18 maggio 1984, II, Firenze, Olschki [« Studi e testi », 15], 1986, pp. 383-395.
- CASTELLI Patrizia, « Per una storia dell'interpretazione delle immagini neoplatoniche : Ficino e le arti tra XIX e XX secolo », *Cahiers Accademia*, 7, 2007, pp. 39-83.
- CHAHARFARSAKHI Masoumeh Soleymani, « Avicenna and Ficino on Divine Prophets », *Accademia*, XIV, 2012, pp. 23-43.
- CHASTEL André, « Il *signum crucis* del Ficino », in G. C. Garfagnini (a cura di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Atti del Convegno internazionale di studi nel 500° anniversario della traduzione di Platone, Napoli-Firenze-Figline Valdarno, 15-18 maggio 1984, I, Firenze, Olschki [« Studi e testi », 15], 1986, pp. 211-220.
- CHASTEL André, *Marsile Ficin et l'art*, Genève, Droz, 1954, 3^e édition corrigée 1996.
- COLLINS Ardis Béa, *The secular is sacred. Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's Platonic Theology*, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1974.
- CONTI Daniele, « Marsilio Ficino fra Cristo e Socrate », in A. Del Prete e S. Ricci (a cura di), *Cristo nella filosofia dell'età moderna*, Firenze, Le Lettere, 2014, pp. 59-76.
- COPENHAVER Brian, « Renaissance Magic and Neoplatonic Philosophy : *Ennead* 4.3-5 in Ficino's *De vita coelitus comparanda* », in G. C. Garfagnini (a cura di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Atti del Convegno internazionale di studi nel 500° anniversario della traduzione di Platone, Napoli-Firenze-Figline Valdarno, 15-18 maggio 1984, II, Firenze, Olschki [« Studi e testi », 15], 1986, pp. 351-369.
- COUNET Jean-Michel, « La dialectique platonicienne de la *République* chez Marsile Ficin et Jean Pic de la Mirandole », in J-M. Counet (éd.), *Figures de la dialectique. Histoire et perspectives contemporaines*, Actes du colloque de Louvain-la-Neuve « Dialectiques », 7-9 novembre 2007, Louvain-la-Neuve-

Paris, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie-Peeters [« Bibliothèque philosophique de Louvain », 79], 2010, pp. 89-102.

DELIGNE Alain, « Une recension inédite d'Erich Weil sur le "Ficin" de Walter Dress », *Accademia*, IX, 2007, pp. 99-111.

DE MAJO Ginevra, « Le Marsile Ficin et l'art d'André Chastel », *Accademia*, IX, 2007, pp. 57-85.

DE PACE Anna, « Ficino e Plutarco : storia di un equivoco », *Rivista di Storia della Filosofia*, LI, 1996, pp. 113-135.

DE PACE Anna, « Galileo, Ficino e la cosmologia. Ordine, moti ed elementi in due diverse interpretazioni platoniche », *Rivista di Storia della Filosofia*, LXI, 2006, pp. 469-507.

DRESS Walter, *Die Mystic des Marsilio Ficino*, Berlin, de Gruyter [« Arbeiten zur Kirchengeschichte », 14] 1929.

ÉTIENNE Alexandre, *Visages d'un interprète. Marsile Ficin et le Timée. De la découverte à la réception de la « physique » platonicienne (une étude historique et thématique du Compendium in Timaeum)*, 2 volumes, thèse présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne pour l'obtention du grade de docteur ès lettres, Lausanne, [Université de Lausanne – Faculté des Lettres de l'université], 1998 [version d'origine].

ÉTIENNE Alexandre, « Entre interprétation chrétienne et interprétation néo-platonicienne du *Timée* : Marsile Ficin », in A. Neschke-Hentschke, avec la collaboration d'A. Étienne et de F. Gregorio (éds.) *Le Timée de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception-Platos Timaios. Beiträge zu seiner Rezeptionsgeschichte*, Actes du colloque international sur la réception de Platon, Lausanne, 1997, Louvain-la-Neuve-Paris, Peeters, 2000, pp. 173-200.

FELLINA Simone, *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del'400 : le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino*, Firenze, Olschki, 2014.

FESTUGIÈRE André-Jean, *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française du XVI^e siècle*, Paris, Vrin, 1941.

FOGARTY Anne, « Mystical Modernism : Yeats, Ficino and Neoplatonic Philosophy », *Accademia*, III, 2001, pp. 131-147.

GALLAND Sébastien, « *Concordia discors*. Polémique, parénétiq ue et harmonie dans l'*Epistolarium* de Marsile Ficin », in É. Gavoille et Fr. Guillaumont (sous la direction de), *Conflits et polémiques dans l'épistolaire*, Actes du Colloque international « L'épistolaire antique et ses prolongements européens » (Tours, 2012), Tours, Presses universitaires François-Rabelais [Série « Epistulae antiquae, 8 », Collection « Perspectives littéraires »], 2015, pp. 367-379.

- GALEOTTI Leopoldo, « Saggio intorno alla vita ed agli scritti di Marsilio Ficino », *Archivio storico italiano*, IX, Firenze, 1859, pp. 25-91.
- GALLI Ettore, *La morale nelle lettere di Marsilio Ficino*, Pavia, Fusi, 1897.
- GANDILLAC Maurice de, « Astres, Anges et Génies chez Marsile Ficin », in E. Castelli (a cura di), *Umanesimo e esoterismo*, Atti del V convegno internazionale di studi umanistici, Oberhofen, 16-17 Settembre 1960, Padova, Cedam [« Archivio di filosofia (Testo stampato) », 2-3], 1960, pp. 85-109.
- GARFAGNINI Gian Carlo (a cura di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Atti del Convegno internazionale di studi nel 500° anniversario della traduzione di Platone, Napoli-Firenze-Figline Valdarno, 15-18 maggio 1984, 2 volumes, Firenze, Olschki [« Studi e testi », 15], 1986.
- GARIN Eugenio, « Marsilio Ficino e il ritorno di Platone », in G. C. Garfagnini (a cura di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Atti del Convegno internazionale di studi nel 500° anniversario della traduzione di Platone, Napoli-Firenze-Figline Valdarno, 15-18 maggio 1984, I, Firenze, Olschki [« Studi e testi », 15], 1986, pp. 3-14.
- GARIN Eugenio, « Marsilio Ficino e la *Contra Gentiles* », *Giornale critico della filosofia italiana*, XXXVIII, 1959, pp. 158-159.
- GENTILE Sebastiano, NICCOLI Sandra, VITI Paolo, [con la partecipazione della Biblioteca medicea laurenziana e dell'Istituto nazionale di studi sul Rinascimento], *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone : mostra di manoscritti, stampe e documenti*, 17 maggio-16 giugno 1984, Catalogo, Premessa di E. Garin, Firenze, Le Lettere, 1984.
- GENTILE Sebastiano, « L'epistolario ficiniano : criteri e problemi di edizione », in G. C. Garfagnini (a cura di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Atti del Convegno internazionale di studi nel 500° anniversario della traduzione di Platone, Napoli-Firenze-Figline Valdarno, 15-18 maggio 1984, Firenze, Olschki [« Studi e testi », 15], 1986, pp. 229-238.
- GENTILE Sebastiano, « Note sullo "scrittoio" di Marsilio Ficino », in J. Hankins, J. Monfasani and F. Purnell Jr. (eds), *Supplementum Festivum. Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, Binghampton (NY), Center for Medieval and early Renaissance studies [« Medieval and Renaissance texts and studies », 49], 1987, pp. 339-397.
- GENTILE Sebastiano, « Note sui manoscritti greci di Platone utilizzati da Marsilio Ficino », in Claudio Cesal (a cura di), *Scritti in onore di Eugenio Garin*, Pisa, Scuola Normale Superiore [« Pubblicazioni della Classe di lettere e filosofia della Scuola normale superiore di Pisa », 1], 1987, pp. 51-84.
- GENTILE Sebastiano, « Pico e Ficino », in *Pico, Poliziano e l'umanesimo di fine Quattrocento*, Firenze, 1994, pp. 127-145.

- GENTILE Sebastiano, « La formazione e la biblioteca di Marsilio Ficino », *Cahiers Accademia*, 7, 2007, pp. 19-31.
- GENTILE Sebastiano, « Considerazioni attorno al Ficino e alla prisca theologia », in S. Carotti e V. Perrone (a cura di), *Nuovi maestri e antichi testi. Umanesimo e rinascimento alle origini del pensiero moderno*. Atti del Convegno internazionale di studi in onore di C. Vasoli, Montova, 1-3 dicembre 2010, Firenze, Olschki, 2012, pp. 57-72.
- GENTILE Sebastiano, « Ficino, Epicuro e Lucrezio », in J. Hankins and F. Meroi (eds.), *The Rebirth of Platonic Theology*, Proceedings of a conference held at The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies and the Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Florence, 26-27 April 2007, for M. J. B. Allen, Firenze, Olschki, 2013, pp. 119-135.
- GONTIER Thierry, « Un platonisme sans cosmos ? La sagesse de Marsile Ficin », in P. Magnard (sous la direction de), *Marsile Ficin. Les platonismes à la Renaissance*, Paris, Vrin, 2001.
- GONTIER Thierry, « Noétique et poièsis : L'idea dans la *Theologia platonica* de Marsile Ficin », *Archives de Philosophie*, LXVII/1, 2004, pp. 5-22.
- GONZÁLEZ OCHOA César, « Ficino, lector de la *República* », *Acta Poetica*, 29/1, 2008.
- HADOT Pierre, « L'amour magicien. Aux origines de la notion de *magia naturalis* : Platon, Plotin, Marsile Ficino », in M. Ficino, *Commentaires sur le Traité de l'amour ou le Festin de Platon*, traduction anonyme du XVIII^e siècle éditée et présentée par S. Matton, avec une étude de P. Hadot, Paris-Milan, Séha-Archè [« Anecdota », 2], 2001, pp. 69-81.
- HANKINS James, « Some Remarks on the History and Character of Ficino's Translation of Plato », in G. C. Garfagnini (a cura di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Atti del Convegno internazionale di studi nel 500° anniversario della traduzione di Platone, Napoli-Firenze-Figline Valdarno, 15-18 maggio 1984, I, Firenze, Olschki [« Studi e testi », 15], 1986, pp. 287-297.
- HANKINS James, « Marsilio Ficino on *Reminiscentia* and the Transmigration of Souls », *Rinascimento*, XLV, 2005, pp. 3-17.
- HANKINS James, « Ficino, Avicenna and the Occult Powers of the Rational Soul », in F. Meroi, E. Scapparone (a cura di), *Tra antica sapienza e filosofia naturale : La magia nell'Europa moderna*, Atti del convegno, Firenze, 2-4 ottobre 2003 : 2 volumes, Firenze, Olschki, 2007, I, pp. 35-52.
- HANKINS James, « Monstrous Melancholy : Ficino And The Physiological Causes Of Atheism », in S. Clucas, P. J. Forshaw and V. Rees (eds.), *Laus*

- Platonici Philosophi : Marsilio Ficino and his Influence*, Leiden, Brill, 2011, pp. 25-43.
- HIRAI Hiro, « La fortune du concept de semence de Marsile Ficin au XVI^e siècle », *Accademia*, IV, 2002, pp. 109-132.
- KARKIF Filip, « L'amour pour autrui et l'amour de Dieu dans le *De amore* de Marsile Ficin », *Accademia*, VII, 2005, pp. 11-30.
- KASKE Carol V., « Ficino's Shifting Attitude Towards Astrology in the *De vita coelitus comparanda*, the Letter to Poliziano, and the Apologia to the Cardinals », in G. C. Garfagnini (a cura di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Atti del Convegno internazionale di studi nel 500° anniversario della traduzione di Platone, Napoli-Firenze-Figline Valdarno, 15-18 maggio 1984, II, Olschki [« Studi e testi », 15], 1986, pp. 371-381.
- KATINIS Teodoro, *Medicina e filosofia in Marsilio Ficino. Il consiglio contro la pestilenza*, Roma, Storia e letteratura, 2007.
- KATINIS Teodoro, « Rassegna ficiniana. Recenti studi e ricerche su Marsilio Ficino e la sua opera », *Bruniana & Campanelliana*, 10/1, 2004, pp. 169-174.
- KLEIN Robert, « L'imagination comme vêtement de l'âme chez Marsile Ficin et Giordano Bruno », *Revue de métaphysique et de morale*, 61/1, Janvier-Mars 1956, pp. 19-39.
- KLEIN Robert, « L'Enfer de Ficin », in E. Castelli (a cura di), *Umanesimo e esoterismo*, Atti del V convegno internazionale di studi umanistici, Oberhofen, 16-17 Settembre 1960, Padova, Cedam [« Archivio di filosofia (Testo stampato) », 2-3], 1960, pp. 47-84.
- KLUTSTEIN Ilana, « Marsile Ficin et les *Oracles Chaldaïques* », in G. C. Garfagnini (a cura di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Atti del Convegno internazionale di studi nel 500° anniversario della traduzione di Platone, Napoli-Firenze-Figline Valdarno, 15-18 maggio 1984, I, Firenze, Olschki [« Studi e testi », 15], 1986, pp. 331-338.
- KLUTSTEIN Ilana, *Marsilio Ficino et la théologie ancienne. Oracles chaldaïques – Hymnes orphiques – Hymnes de Proclus*, Firenze, Olschki, [« Quaderni di "Rinascimento" », V], 1987.
- KLUTSTEIN Ilana, « L'âme et l'esprit dans la terminologie philosophique de Marsile Ficin », in H. Rosén (ed.), *Aspects of Latin*. Papers from the Seventh International Colloquium on Latin Linguistics, Jerusalem, April 1993, Innsbruck, Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck [« Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft », 86], 1996, pp. 681-689.
- KRISTELLER Paul Oskar, *Supplementum ficinianum. Marsilii Ficini Florentini, philosophi platonici, opuscula inedita et dispersa, primum collegit et ex*

fontibus plerumque manuscriptis edidit auspiciis regiae Scholae normalis superioris pisanae Paulus Oscarius Kristeller. Accedunt indices codicum, editionum, operum Ficini necnon documenta quaedam et testimonia ad eundem pertinentia, volumen prius et alterum, Firenze, Olschki, 1937.

KRISTELLER Paul Oskar, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, Sansoni, 1953.

KRISTELLER Paul Oskar, « Some Original Letters and Autograph Manuscripts of Marsilio Ficino », in *Studi di Bibliografia e di Storia in onore di Tammaro De Marinis*, III, Verona, 1964, p. 5-33.

KRISTELLER Paul Oskar, « L'état présent des études sur Marsile Ficin », in J.- C. Margolin (présenté par), *Platon et Aristote à la Renaissance*, XVI^e Colloque international de Tours, juillet 1973, Paris, Vrin, 1976, pp. 59-77.

KRISTELLER Paul Oskar, « The first Printed Edition of Plato's Works and the Date of its Publication (1484) », in E. Hilfstein, P. Czartoryski, F. D. Grande et alii (eds.), *Science and History. Studies in Honor of Edward Rosen*, Wrocław, Ossolineum [« Studia Copernicana », 16], 1978, pp. 25-35.

KRISTELLER Paul Oskar, « The Scholastic Background of Marsilio Ficino », in *Studies in Renaissance Thought and Letters*, I, Roma, 1984, pp. 35-97.

KRISTELLER Paul Oskar, « Marsilio Ficino and his Work after Five Hundred Years », in G. C. Garfagnini (a cura di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Atti del Convegno internazionale di studi nel 500° anniversario della traduzione di Platone, Napoli-Firenze-Figline Valdarno, 15-18 maggio 1984, I, Firenze, Olschki [« Studi e testi », 15], 1986, pp. 15-196.

KODERA Sergius, « The Stuff Dreams are made of : Ficino' Magic Mirrors », *Accademia*, I, 1999, pp. 85-100.

LACKNER Dennis F., « The Calmadolese Academy : Ambrogio Traversari, Marsilio Ficino and the Christian Platonic Tradition », in M. J. B. Allen, V. Rees, with M. Davies (eds.), *Marsilio Ficino : his Theology, his Philosophy, his Legacy*, [from a Conference held in June 1999 at the National Gallery in London under the auspices of the Society for Renaissance Studies], Leiden-Boston-Köln, Brill [« Brill's studies in intellectual history », 108], 2002, pp. 15-44.

LAUSTER Jörg, « Marsilio Ficino as a Christian Thinker : Theological Aspects of his Platonism », in M. J. B. Allen, V. Rees, with M. Davies (eds.), *Marsilio Ficino : his Theology, his Philosophy, his Legacy*, [from a Conference held in June 1999 at the National Gallery in London under the auspices of the Society for Renaissance Studies], Leiden-Boston-Köln, Brill [« Brill's studies in intellectual history », 108], 2002, pp. 45-69.

- LAZZARIN Francesca, « Note sull'interpretazione ficiniana del *Parmenide* di Platone », *Accademia*, V, 2003, pp. 17-37.
- LAZZARIN Francesca, « *L'Argumentum in Parmenidem* di Marsilio Ficino », *Accademia*, VI, 2004, pp. 7-34.
- LAZZARIN Francesca, « L'ideale del severo ludere nel pensiero di Marsilio Ficino », *Accademia*, VII, 2005, pp. 61-78.
- LEINKAUF Thomas, « Philosophie und Religion bei Marsilio Ficino », *Accademia*, IV, 2002, pp. 29-57.
- LEITGEB Maria-Christine, « Amore e Magia. La nascita di Eros e il De amore di Ficino », tradotto dal tedesco da N. Gragnani e S. Panteghini, versione italiana rivista da P. Megna e St. Toussaint, *Cahiers Accademia*, V, 2006, pp. 33-97.
- LEVI Anthony, « Ficino, Augustine and the Pagans », in M. J. B. Allen, V. Rees, with M. Davies (eds.), *Marsilio Ficino : his Theology, his Philosophy, his Legacy*, [from a Conference held in June 1999 at the National Gallery in London under the auspices of the Society for Renaissance Studies], Leiden-Boston-Köln, Brill [« Brill's studies in intellectual history », 108], 2002, pp. 99-113.
- MAGNARD Pierre (sous la direction de), *Marsile Ficin. Les platonismes à la Renaissance*, Paris, Vrin, 2001.
- MAGNARD Pierre, « Platon pour disposer au christianisme », in P. Magnard (sous la direction de), *Marsile Ficin. Les platonismes à la Renaissance*, Paris, Vrin, 2001, pp. 195-203.
- MARCEL Raymond, *Marsile Ficin (1433-1499)*, Paris, Les Belles Lettres, 1958.
- MARIANI ZINI Fosca, *La pensée de Ficin. Itinéraires néoplatoniciens*, Paris, Vrin, 2014.
- MASOUMEH SOLEYMANI CHAHARFARSAKHI, « Avicenna and Ficino on *Divine Prophets* », *Accademia*, XIV, 2012, pp. 23-43.
- MATTON Sylvain, « En marge du "De lumine". Splendeur et mélancolie chez Marsile Ficin », in A. Faivre, G. Javary, J.-F. Maillard, S. Matton, N. Séd, É. Weber (éds.), *Lumière et Cosmos. Courants occultes de la philosophie de la nature*, Colloque de Cerisy, Paris, Albin Michel [« Cahiers de l'hermétisme », 8], 1981, pp. 31-54.
- MAYER Suzel, « Ficin et la dialectique socratique », in J.-M. Counet (éd.), *Figures de la dialectique. Histoire et perspectives contemporaines*, Actes du colloque de Louvain-la-Neuve « Dialectiques », 7-9 novembre 2007, Louvain-la-Neuve-Paris, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie-Peeters [« Bibliothèque philosophique de Louvain », 79], 2010, pp. 71-88.

- MEGNA Paola, *Lo Ione platonico nella Firenze medicea*, Messina, Centro interdipartimentale di studi umanistici, 1997.
- MEGNA Paola, « Marsilio Ficino e il *Commento al Timeo* di Proclo », *Studi medievali e umanistici*, I, 2003, pp. 93-135.
- MEGNA Paola « Percorsi classici e dibattito umanistico nel *De republica* di Marsilio Ficino », in M. Vegetti e P. Pissavino (a cura di), *I Decembrio e la tradizione della Repubblica di Platone tra medioevo e umanesimo*, Napoli, Bibliopolis, 2005, pp. 267-340.
- MELISI Roberto, « Teoria musicale e tecniche di composizione astrologica in Marsilio Ficino », *Studi filosofici*, XXXVI, 2013, pp. 9-26.
- MELISI Roberto, « Platone e la diffusione del platonismo nell'*Epistolario* di Marsilio Ficino », *Studi filosofici*, XLI, 2018, pp. 31-38.
- MIGLIETTA Deborah, « Campanella lecteur du *De Vita* de Ficin », *Accademia*, XV, 2013, pp. 105-156.
- MIGLIETTA Deborah, « Le regard empoisonné. La *fascinatio oculorum* chez Ficin, Campanella et Pierre Le Loyer », *Accademia*, XVIII, 2016, pp. 7-73.
- NESCHKE-HENTSCHKE Ada, « Marsile Ficin lecteur des *Lois* », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 125/1, janvier-mars 2000, pp. 83-102.
- NICCOLI Sandra, « Note filologiche su testi volgari di Marsilio Ficino », in G. C. Garfagnini (a cura di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Atti del Convegno internazionale di studi nel 500° anniversario della traduzione di Platone, Napoli-Firenze-Figline Valdarno, 15-18 maggio 1984, I, Firenze, Olschki [« Studi e testi », 15], 1986, pp. 239-250.
- OGREN Brian, « Circularity, the Soul-Vehicle and the Renaissance Rebirth or Reincarnation: Marsilio Ficino and Isaac Abarbanel on the Possibility of Transmigration », *Accademia*, VI, 2004, pp. 63-94.
- PENNUTO Concetta, « Armonia astronomia medicina: le loro relazioni nella filosofia ficiniana », *Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici*, XVII, 2000, pp. 217-366.
- PERRONE COMPAGNI Vittoria, « Ficino e la magia naturale », *Cahiers Accademia*, VII, 2007, pp. 69-83.
- PHILONENKO Alexis, *Marsile Ficin. Sur le Banquet de Platon*, Paris, Hermann, 2011.

- PODOLAK Pietro, « *Unitas apex anime*. Il commento ficiniano allo pseudo Dionigi Aeropagita fra aristotelismo, platonismo e mistica medioevale », *Accademia*, XI, 2009, pp. 27-60.
- PODOLAK Pietro, « Un'orazione filosofica di Marsilio Ficini nel Vat. Lat. 5953. Edizione di un testo parzialmente pubblicato », *Accademia*, XIII, 2011, pp. 85-109.
- PONCET Christophe, « Marsilio Ficino at the Renaissance Society of America 2010 annual meeting », *Accademia*, XI, 2009, pp. 113-118.
- PURNELL Frederick Jr., « The Theme of Philosophic Concord and the Sources of Ficino's Platonism », in G. C. Garfagnini (a cura di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Atti del Convegno internazionale di studi nel 500° anniversario della traduzione di Platone, Napoli-Firenze-Figline Valdarno, 15-18 maggio 1984, II, Firenze, Olschki [« Studi e testi », 15], 1986, pp. 397-415.
- RABASSINI Andrea, « Il Bene e le ombre. Excerpta ficiniani dal *Commento alla Repubblica di Proclo* », *Accademia*, I, 1999, pp. 49-65.
- RABASSINI Andrea, « Scheda. Il *De Somniis* di Sinesio tradotto da Ficino », *Accademia*, I, 1999, pp. 153-169.
- RABASSINI Andrea, « Scheda. Il Plotino di Marsilio Ficino », *Accademia*, II, 2000, pp. 39-42.
- RADETTI Giorgio, « Demoni e sogni nella critica di Callimaco Esperiente al Ficino », in E. Castelli (a cura di), *Umanesimo e esoterismo*, Padova, Archivio di filosofia, 1960, pp. 111-121.
- REES Valery, « “*A bono in bonum omnia diriguntur*”: Optimism as a dominant strain in the correspondence of Marsilio Ficino », *Accademia*, X, 2008, pp. 7-27.
- RIZZO Luana, *Durata, esistenza, eternità in Marsilio Ficino*, Lecce, Pensa multimedia, 2005.
- ROBICHAUD Denis J.-J., « Marsilio Ficino's *De Vita Platonis, Apologia de Moribus Platonis, against the Poetasters and the Cynics: Aristippus, Lucian, Cerberus and Other Dogs* », *Accademia*, VIII, 2006, pp. 23-59.
- ROBICHAUD Denis J.-J., « Fragments of Marsilio Ficino's Translations and Use of Proclus' *Elements of Theology* and *Elements of Physics*: Evidence and Study », *Vivarium*, 54, 2016, pp. 46-107.
- ROBICHAUD Denis J.-J., « Ficino on Force, Magic, and Prayers: Neoplatonic and Hermetic Influences in Ficino's *Three Books on Life* », *Renaissance Quarterly*, 70, 2017, pp. 44-87.

- ROBICHAUD Denis J.-J., *Platos' Persona : Marsilio Ficino, Renaissance humanism, and Platonic traditions*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2018.
- ROUSSE-LACORDAIRE Jérôme, « Des livres divins : Pimandre, Asclépius et Ficin », *Accademia*, XVI, 2014, pp. 49-70.
- SACCENTI Riccardo, *Il trattato sulle tre ipostasi di Plotino nella traduzione e nel commento per note di Marsilio Ficino*, XX ciclo di dottorato in discipline filosofiche, Università di Pisa, Facoltà di lettere e filosofia, a.a. 2004-2005.
- SAÏTTA Giuseppe, *La filosofia di Marsilio Ficino*, Messina, G. Principato, 1923.
- SAFFREY Henri-Dominique, « Notes platoniciennes de Marsile Ficin dans un manuscrit de Proclus (cod. Riccardianus 70) », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXI/1, Genève, Droz, 1959, pp. 161-184.
- SAUDELLI Lucia, « “Lux sicca” Marsile Ficin exégète d’Héraclite », *Accademia*, X, 2008, pp. 29-42.
- SERRACINO-INGLOTT Peter, « Ficino the Priest », in M. J. B. Allen and V. Rees, with M. Davies (eds.), *Marsilio Ficino : his Theology, his Philosophy, his Legacy*, [from a Conference held in June 1999 at the National Gallery in London under the auspices of the Society for Renaissance Studies], Leiden-Boston-Köln, Brill [« Brill’s studies in intellectual history »], 2002, pp. 1-13.
- STURLESE Rita, « Dall’umanista letterato al filosofo mago : immagini di Ficino in Garin », in O. Catanorchi e V. Lepri (a cura di), *Eugenio Garin. Dal Rinascimento all’Illuminismo. Atti del Convegno, Firenze, 6-8 marzo 2009*, Premessa di M. Ciliberto, Roma-Firenze, Edizioni di storia e letteratura [« Storia et letteratura », 269], 2011, pp. 75-101.
- TAMBRUN Brigitte, « Marsile Ficin et le Commentaire de Pléthon sur les *Oracles Chaldaïques* », *Accademia*, I, 1999, pp. 9-48.
- TARABOCHIA CANAVERO Alessandra, « S. Agostino nella teologia platonica di Marsilio Ficino », *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 70/4, ottobre-dicembre 1978, pp. 626-646.
- TOUSSAINT Stéphane, « A Philosophical Prototype : Dreams and Wisdom in Ficino », *Accademia*, I, 1999, pp. 77-83.
- TOUSSAINT Stéphane, « Plotin chez les moines. En marge des *Ennéades* : Marsile Ficin dans une lettre de Pietro Delfino camaldule ? », *Accademia*, VI, 2004, pp. 47-61.
- TOUSSAINT Stéphane, « Gerson et Ficino », *Accademia*, VII, 2005, pp. 7-9.

- TOUSSAINT Stéphane, « Schelling et Ficin. Sur l'imagination infernale dans Clara », *Accademia*, XIV, 2012, pp. 95-101.
- TOUSSAINT Stéphane, « La metafisica del Ficino », *Cahiers Accademia*, 7, 2007, pp. 33-38.
- TOUSSAINT Stéphane, « Jamblique, Pic, Ficin et Mithridates Platonicus », *Accademia*, XVI, 2014, pp. 79-110.
- TOUSSAINT Stéphane, « Plotin, Ficin et la sympathie ὅσον τὸ συμπαθές (Enn. IV, 4 [28], 41) », *Accademia*, XVII, 2015, pp. 123-131.
- TRINKAUS Charles, « Marsilio Ficino and the Ideal of Human Autonomy », in G. C. Garfagnini (a cura di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Atti del Convegno internazionale di studi nel 500° anniversario della traduzione di Platone, Napoli-Firenze-Figline Valdarno, 15-18 maggio 1984, I, Firenze, Olschki [« Studi e testi », 15], 1986, pp. 197-210.
- VANHAELEN Maude, « Marsile Ficin, traducteur et interprète du *Charmide* de Platon », *Accademia*, III, 2001, pp. 23-52.
- VANHAELEN Maude, « Traduction annotée de *l'Argumentum in Parmenidem Platonis. De temperantia* de Marsile Ficin », *Accademia*, IV, 2002, pp. 19-28.
- VANHAELEN Maude, « Liberté, astrologie et fatalité : Marsile Ficin et le *De fato* de Plotin », *Accademia*, VII, 2005, pp. 45-60.
- VANHAELEN Maude, « The Pico-Ficino controversy : new evidence in Ficino's *Commentary on plato's Parmenides* », *Rinascimento*, 49, 2009, pp. 307-339.
- VASILIU Anca, « Les limites du Diaphane chez Marsile Ficin », in P. Magnard (sous la direction de), *Marsile Ficin. Les platonismes à la Renaissance*, Paris, Vrin, 2001, pp. 101-112.
- VASOLI Cesare, « Juste, justice et loi dans les commentaires de Marsile Ficin », in C. Lauvergnat-Gagnière et B. Yon (éds.), *Le juste et l'injuste à la Renaissance et à l'âge classique*, Actes du colloque international tenu à Saint-Étienne du 21 au 23 avril 1983, études réunies et publiées par C. Lauvergnat-Gagnière et B. Yon, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1986, pp. 9-22.
- VASOLI Cesare, « Ficino e il *De Christiana religione* », in Cesare VASOLI (a cura di), *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Naples, Guida [« Guida ricerca. — Filosofia. — Sezione Filosofia e sapere storico »], 1988, pp. 30-36.
- VASOLI Cesare, « Ficino e la Rivelazione Onirica », *Accademia*, I, 1999, pp. 67-75.

- VASOLI Cesare, « Ficino e la religione », *Cahiers Accademia*, 7, 2007, pp. 85-94.
- VASOLI Cesare, « L'Un-Bien dans le commentaire de Ficino à la *Mystica theologia* du Pseudo-Denys », in P. Magnard (sous la direction de), *Marsile Ficino. Les platonismes à la Renaissance*, Paris, Vrin, 2001, pp. 181-193.
- VASOLI Cesare, « Quattro lettere del Ficino sulla Fortuna. », *Accademia*, VII, 2005, pp. 31-44.
- VITI Paolo, « Documenti ignoti per la biografia di Marsilio Ficino », in G. C. Garfagnini (a cura di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Atti del Convegno internazionale di studi nel 500° anniversario della traduzione di Platone, Napoli-Firenze-Figline Valdarno, 15-18 maggio 1984, I, Firenze, Olschki, 1986, pp. 251-283.
- WALKER D. P., « Ficino and Astrology », in G. C. Garfagnini (a cura di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Atti del Convegno internazionale di studi nel 500° anniversario della traduzione di Platone, Napoli-Firenze-Figline Valdarno, 15-18 maggio 1984, II, Firenze, Olschki [« Studi e testi », 15], 1986, pp. 341-349.
- WEIL Éric, *Ficino et Plotin*, édité, présenté et commenté par A. Deligne, traduit avec la collaboration de M. Engelmeier, Paris, L'Harmattan, 2007.
- WOLTERS Albert M., « The First Draft of Ficino's Translation of Plotinus », in G. C. Garfagnini (a cura di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Atti del Convegno internazionale di studi nel 500° anniversario della traduzione di Platone, Napoli-Firenze-Figline Valdarno, 15-18 maggio 1984, I, Firenze, Olschki, 1986, pp. 305-329.

II. ANTIQUITÉ

1. Textes

- AMELIUS Amelii neoplatonici *Fragmenta*, collegit A. N. Zoumpos, Athènes, [s.n] 1956.
- ARISTOTE, *Catégories*, présentation, traduction du grec et commentaires par F. Ildefonse et J. Lallot, Paris, Seuil, 2002.
- ARISTOTE, *La physique*, introduction de L. Couloubaritsis et traduction d'A. Stevens, Paris, Vrin, 1999.
- ARISTOTE, *De l'âme*, texte établi par A. Jannone, traduit et annoté par E. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, 1966.
- ARISTOTE, *De l'âme*, traduction et présentation par R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 1993.

- ARISTOTE, *Métaphysique*, tomes I et II, traduction et notes de J. Tricot, Paris, Vrin, nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire par J. Tricot, 1953.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot, Paris, Vrin, 1959.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduction, présentation, notes et bibliographie par R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004.
- ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, introduction, traduction, notes et notices de V. Décarie, Paris, Vrin, 1978.
- ARISTOTE, *Politique*, volumes 1-5, texte critique et traduction française de J. Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1960-1989.
- ARISTOTE, *La politique*, nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot, Paris, Vrin, 1962.
- ARISTOTE, *La politique*, nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot, Paris, Vrin, 1962.
- ARISTOTE, *Les Politiques*, traduction inédite, introduction, bibliographie, notes et index par P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 1990, 2^e édition revue et corrigée, 1993.
- ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*, traduit par G. Mathieu et B. Haussoulier, Paris, Les Belles Lettres, 1922, édition revue par Cl. Mossé, introduction et notes Cl. Mossé, Paris, Les Belles Lettres, 1996.
- ARISTOXÈNE, *Éléments harmoniques*, traduits en français pour la première fois par Ch. É. Ruelle, Paris, Pottier de Lalaine, 1871.
- AUGUSTIN, *Confessions*, tome I, texte établi et traduit par P. de Labriolle, Paris, Les Belles Lettres, 1926.
- AUGUSTIN, *Confessions*, tome II, texte établi et traduit par P. de Labriolle, Paris, Les Belles Lettres, 1969.
- AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, volumes 1-3, traduction du latin de L. Moreau (1846) revue par J-C. Eslin, introduction, présentation et notes par J-C. Eslin, Paris, Seuil, 1994.
- AUGUSTIN, *Philosophie, catéchèse, polémique*, volume 3, édition publiée sous la direction de L. Jerphagnon, avec, pour ce volume, la collaboration de S. Astic, J- Y. Boriaud, J. L. Dumas, S. Dupuy-Trudelle, J. Foubert, et H-P. Tardif de Lagneau, Paris, Gallimard [« nrf — Bibliothèque de la Pléiade », 483], 2002.

- AUGUSTIN, *De musica libri sex = Dialogues philosophiques, la musique*, texte de l'édition bénédictine, introduction, traduction et notes de G. Finaert (livres I-V) et F.-J. Thonnard (livre VI), Paris, Desclée De Brouwer, 1947.
- AUGUSTIN, *De musica. Traité de la musique*, traduit par J.-F. Thénard et M. Citoleux Paris, Sandre, 2006.
- BOÈCE, *Traité de la musique*, introduction, traduction et notes par Ch. Meyer, Turnhout, Brepols, 2004.
- BOÈCE, *La consolation de philosophie*, traduction de E. Vampeteghem, préface de J. Y. Tilliette, [avec le texte latin de C. Moreschini : Boethius, *De consolazione philosophiae*, Munich, K. G. Saur, 2005], Paris, Le livre de poche, 2008.
- CICÉRON, *Tusculanes*, texte établi par G. Fohlen et traduit par J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1931.
- CICÉRON, *Correspondance*, tome I, texte établi et traduit par L-A. Constans, Paris, Les Belles Lettres, 1934.
- CICÉRON, *Traité des lois*, texte établi et traduit par G. de Plinval, Paris, Les Belles Lettres, 1959.
- CICÉRON, *La République*, volumes 1-2, texte établi et traduit par E. Bréguet, Paris, Les Belles Lettres, 1980.
- CLÉMENT d'Alexandrie, *Stromate I*, introduction et notes de P. Th. Camelot et traduction et notes de M. Caster, Paris, Cerf, 1951.
- DENYS L'ARÉOPAGITE, *La hiérarchie céleste*, traduction à partir du grec de M. de Gandillac, Paris, Cerf, 1958
- DIODORE de Sicile, *Bibliothèque historique*, tome I, traduction nouvelle, avec une préface, des notes et un index par F. Hoefler, Paris, Charpentier, 1846.
- DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduction française sous la direction de M-O. Goulet-Cazé, introduction, traductions et notes de J.-F. Balaudé, L. Brisson, T. Dorandi, M-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et M. Narcy avec la collaboration de M. Patillon, Paris, Librairie générale française [« La Pochotèque. — Le livre de poche (Classiques et modernes) »], 1999.
- HÉRACLITE, *Fragments*, in *Les Présocratiques*, édition établie par J-P. Dumont, avec la collaboration de D. Delattre et de J-L Poirier, Paris, Gallimard [« nrf. — Bibliothèque de la Pléiade »], 345], 1988.
- HERMÈS TRISMÉGISTE, *Corpus hermeticum*, traduction complète précédée d'une étude sur l'origine des livres hermétiques par L. Ménard, Paris, Didier, 1866.

- HÉSIODE, *Théogonie*, texte établi et traduit par P. Mazon, introduction et notes par G. Pironti, Paris, Les Belles Lettres, 1928.
- HOMÈRE, *Odyssée. Poème homérique*, tome I-III, texte établi et traduit par V. Bérard, Paris, Les Belles Lettres, 1924-1925 ; *Odyssée*, texte établi et traduit par V. Bérard, introduction d'E. Canàella et notes de S. Milanezi, 3 volumes, Paris, Les Belles Lettres, 2001.
- HOMÈRE, *Iliade*, tomes I et II, 1937 ; tomes III et IV, Paris, Les Belles Lettres, 1938 ; *Iliade*, texte établi et traduit par P. Mazon, préface de J-P. Vernant et notes d'H. Monsacré, 3 volumes, Paris, Les Belles Lettres, 1998.
- JAMBLIQUE, *Les Mystères d'Égypte*, texte établi et traduit par É. Des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1966.
- JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, introduction, traduction et notes par L. Brisson et A-Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1996.
- JAMBLIQUE, *Réponse à Porphyre (De mysteriis)*, texte établi et annoté par H- D. Saffrey et A-Ph. Segonds avec la collaboration de A. Lecerf, Paris, Les Belles Lettres, 1913.
- JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, texte grec, traduction française, introduction, notes et index par G. Archambault, tome I, Paris, A. Picard et fils, 1909.
- JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens*, introduction, texte critique, traduction et notes par Ch. Munier, Paris, Cerf, 2006.
- JULIEN, *Œuvres complètes de l'Empereur Julien*, traduction nouvelle accompagnée de sommaires, notes, éclaircissements, table analytique des matières, index alphabétique et précédée d'une *Étude sur Julien* par E. Talbot, Paris, Plon, 1863.
- MACROBE, *Commentaire sur le Songe de Scipion*, tomes I et II, texte établi, traduit et commenté par M. Armisen-Marchetti, Paris, Les Belles Lettres, 2001 et 2003.
- ORIGÈNE, *Contre Celse*, tome I, traduction M. Borret, Paris, Cerf, 2005.
- ORPHÉE, *Hymnes orphiques*, texte établi et traduit par P. Chuvin et M-Ch. Fayant, avec la contribution de F. Vian, Paris, Les Belles Lettres, 2014.
- OLYMPIODORUS, *Commentary on Plato's Gorgias*, translated with full notes by R. Jackson, K. Lycos and H. Tarrant, introduction by H. Tarrant, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1998.
- OVIDE, *Les Métamorphoses*, tome I, texte établi et traduit par G. Lafaye, Paris, Les Belles Lettres, 1925-1930, huitième édition revue et corrigée par J. Fabre, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

- OVIDE, *Les fastes*, texte établi, traduit et commenté par R. Schilling, 2 volumes (tome I : Livres I-III ; tome II : Livres IV-VI), Paris, Les Belles Lettres, 1993.
- PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, texte établi [et traduit] par M. Casevitz *et alii*, Paris, Les Belles Lettres, 1992.
- PAUSANIAS, *Description of Greece*, volume I, translated by W. H. S. Jones, Cambridge (Mass.), Londres, Harvard University Press [« Loeb Classic Library », 93], 1918.
- PHILON D'ALEXANDRIE, *De opificio mundi*, introduction, traduction et notes par R. Arnaldez, Paris, Cerf, 1961.
- PHILOSTRATE, *La galerie de tableaux*, traduit par A. Bougot, révisé et annoté par F. Lissarrague, préface de P. Hadot, Paris, Les Belles Lettres, [« la Roue à livres », 8], 1991.
- PLATON, *Œuvres complètes*, sous la direction de L. Brisson, traductions de L. Brisson, M. Canto-Sperber, N.-L. Cordero *et alii*, Paris, Flammarion, 2008 [deuxième édition revue 2011].
- PLATON, *Œuvres Complètes*, tome I, traduction nouvelle et notes par L. Robin, avec la collaboration de J. Moreau, Gallimard [« nrf. — Bibliothèque de la Pléiade », 58], 1940.
- PLATON, *Œuvres Complètes*, tome II, traduction du grec ancien par J. Moreau et L. Robin, avec la collaboration de J. Moreau, Paris, Gallimard [« nrf. — Bibliothèque de la Pléiade », 64], 1943.
- PLATON, *Œuvres complètes*, tome I : *Introduction – Hippias mineur – Alcibiade – Apologie de Socrate – Euthyphron, Criton*, texte établi et traduit par M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1920.
- PLATON, *Œuvres complètes*, tome II : *Hippias majeur – Charmide – Lachès – Lysis*, texte établi et traduit par M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1921.
- PLATON, *Œuvres complètes*, tome III, 1^{re} partie : *Protagoras*, texte établi et traduit par M. Croiset avec la contribution de L. Bodin, Paris, Les Belles Lettres, 1923.
- PLATON, *Œuvres complètes*, tome III, 2^e partie : *Gorgias – Ménon*, texte établi et traduit par M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1923.
- PLATON, *Œuvres complètes*, tome IV, 1^{re} partie : *Phédon*, texte établi et traduit par L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1926 ; nouvelle édition : PLATON, *Œuvres complètes*, tome IV, 1^{re} partie : *Phédon*, texte établi et traduit par P. Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1983.

- PLATON, *Œuvres complètes*, tome IV, 2^e partie : *Le Banquet*, texte établi et traduit par L. Robin, Les Belles Lettres, 1929 ; nouvelle édition : PLATON, *Œuvres complètes*, tome IV, 2^e partie : *Le Banquet*, introduction de L. Robin, avec la contribution de J. Laborderie, texte établi et traduit par P. Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- PLATON, *Œuvres complètes*, tome IV, 3^e partie : *Phèdre*, texte établi et traduit par L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1933 ; nouvelle édition : PLATON, *Œuvres complètes*, tome IV, 3^e partie : *Phèdre*, Notice de L. Robin, texte établi par Cl. Moreschini et traduit par P. Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1985.
- PLATON, *Œuvres complètes*, tome V, 1^{re} partie : *Ion – Ménexène – Euthydème*, texte établi et traduit par L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1931.
- PLATON, *Œuvres complètes*, tome V, 2^e partie : *Cratyle*, texte établi et traduit par L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1931.
- PLATON, *Œuvres complètes*, tome VI, 1^{re} partie : *République*, livres I-III, introduction d'A. Diès, texte établi et traduit par É. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1932.
- PLATON, *Œuvres complètes*, tome VII, 1^{re} partie : *République*, livres IV-VII, texte établi et traduit par É. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1931.
- PLATON, *Œuvres complètes*, tome VII, 2^e partie : *République*, livres VIII-X, texte établi et traduit par É. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1934.
- PLATON, *Œuvres complètes*, tome VIII, 1^{re} partie : *Parménide*, texte établi et traduit par A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1923.
- PLATON, *Œuvres complètes*, tome VIII, 2^e partie : *Théétète*, texte établi et traduit par A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1923.
- PLATON, *Œuvres complètes*, tome VIII, 3^e partie : *Le Sophiste*, texte établi et traduit par A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1925.
- PLATON, *Œuvres complètes*, tome IX, 1^{re} partie : *Politique*, texte établi et traduit par A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1935.
- PLATON, *Œuvres complètes*, tome IX, 2^e partie : *Philèbe*, texte établi et traduit par A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1941.
- PLATON, *Œuvres complètes*, tome X : *Timée – Critias*, texte établi et traduit par A. Rivaud, Paris, Les Belles Lettres, 1925.
- PLATON, *Œuvres complètes*, tome XI, 1^{re} partie : *Lois*, livres I-II, introduction A. Diès, L. Gernet, texte établi et traduit par É. Des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1951.

- PLATON, *Œuvres complètes*, tome XI, 2^e partie : *Lois*, livres III-VI, texte établi et traduit par É. Des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1951.
- PLATON, *Œuvres complètes*, tome XII, 1^{re} partie : *Lois*, livres VII-X, texte établi et traduit par A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1956.
- PLATON, *Œuvres complètes*, tome XII, 2^e partie : *Lois*, livres XI-XII, *Epinomis*), texte établi et traduit par É. Des Places, A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1956.
- PLATON, *Œuvres complètes*, tome XIII, 1^{re} partie : *Lettres*, texte établi et traduit par J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1931.
- PLATON, *Œuvres complètes*, tome XIII, 2^e partie : *Dialogues suspects* : *Second Alcibiade – Hipparque – Minos – Les Rivaux – Théagès – Clitophon*, texte établi et traduit par J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1930.
- PLATON, *Œuvres complètes*, tome XIII, 2^e partie : *Dialogues apocryphes* : *Du juste – De la vertu – Démodocos – Sisyphe – Eryxias, Axiochos – Définitions*), texte établi et traduit par J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1930.
- PLATON, *Œuvres complètes*, tome XIV, 1^{re} et 2^e parties : *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, Texte établi par É. Des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1964.
- PLATON, *La République, diuisee en dix livres, ou dialogues, traduite de grec en françois, & enrichie de commentaires par Loys Le Roy. Plus, quelques autres traictez platoniques de la traduction du mesme interprete, touchant l'immortalité de l'Ame, pour l'esclaircissement du X. liure de ladicte Rep. Le tout reueu & conferé avec l'original grec, par Fed. Morel lecteur & interprete du Roy. Oeuure non encores mis en françois & fort necessaire & profitable tant aux Roys, gouuerneurs & magistrats, que à toutes autres fortes d'estats, & qualitez de personnes. Avec table suffisante des choses les plus remarquables*, Paris, Ambrois Drouart, 1600.
- PLATON, *Les Œuvres de Platon traduites en français, avec des remarques et la vie de ce philosophe, avec l'exposition de sa philosophie*, traduit par A. Dacier, Paris, Jean Anisson, 1699.
- PLOTIN, *Ennéade*, tomes I-VI, texte établi et traduit par É. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1924-1938.
- PLUTARQUE, *Les vies des hommes illustres*, volumes 1-2, traduction de J. Amyot, texte établi et annoté par G. Walter, Paris, Gallimard [« nrf. — Bibliothèque de la Pléiade », 43-44], 1937.
- PLUTARQUE, *Œuvres morales*, texte traduit et établi par É. Chambry et R. Flacelière, tomes I-XV, Paris, Les Belles Lettres, 1989-2012.

- POMPONIIUS MÉLA, *Géographie*, traduction par L. Baudet, Paris, Panckoucke, 1843.
- PORPHYRE, *Vie de Plotin*, texte établi et traduit par É. Bréhier révisé par S. Morlet, introduction, notes et annexes par S. Morlet, Paris, Les Belles Lettres, 2013.
- PORPHYRE, *L'ancre des Nymphes*, traduit du grec en français par J. Trabucco, Paris, Émile Nourry, 1918.
- PRÉSOCRATIQUES, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, H. Diels-W. Krantz (hrsg.), Berlin, Weidmann, 1952⁶.
- PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, volumes 1-5, traduction et notes par A.-J. Festugière, Paris, Vrin, 1966-1968.
- PROCLUS, *Éléments de théologie*, traduction, introduction et notes par J. Trouillard, Paris, Montaigne, 1965.
- PROCLUS, *Théologie platonicienne*, 6 volumes, texte établi et traduit par H.-D. Saffrey et L. G. Westerink, Paris, Les Belles Lettres, 1968-1996.
- PROCLUS, *Commentaire sur le Parménide. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, 2 volumes, édition critique de C. Steel, Leuven, -Leiden, Brill, 1982-1985.
- PROCLUS, *Commentaire sur le Parménide de Platon*, tomes I-V, introduction générale par C. Luna et A.-Ph. Segonds, texte établi, traduit et annoté par C. Luna et A.-Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 2007-2014.
- PROCLUS, *Commentaire sur la République*, tomes I-III, traduction et notes par A.-J. Festugière, Paris, Vrin, 1970.
- SALLUSTE, *La Conjuration de Catilina. La guerre de Jugurtha*, texte traduit et établi par A. Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1941.
- STRABON, *Géographie*, traduction nouvelle d'A. Tardieu, Paris, Hachette, 1867.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les mathématiciens*, VII, 132-133, in *Les présocratiques*, édition établie par J.-P. Dumont, Paris, Gallimard [« nrf. — Bibliothèque de la Pléiade », 345], 1988.
- THÉON DE SMYRNE, *Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon*, traduite pour la première fois du grec au français par J. Dupuis, Paris, Hachette, 1892.
- TITE-LIVE, *Histoire romaine*, tome I, [livre I], texte établi par J. Bayet et traduit par G. Baillet, Paris, Belles Lettres, 1940.

TITE-LIVE, *Histoire romaine*, tome XVIII, [livre XXVII], texte établi et traduit par P. Jal, Paris, Belles Lettres, 1995.

VICTORINUS Marius, *Adversus Arium*, traduction de P. Hadot, in *Marius Victorinus : Traités théologiques sur la Trinité*, P. Henry et P. Hadot, Paris, Cerf, 1960.

VIRGILE, *Bucoliques*, texte établi par E. de Saint-Denis, traduit par A. Videau, introduit et commenté par H. Casanova-Robin, Paris, Les Belles Lettres, 2014.

VIRGILE, *Géorgiques*, traduit par E. de Saint-Denis, introduction, notes et postface de J. Pigeaud, Paris, Les Belles Lettres, 2009.

2. Études

AGAMBEN Giorgio, *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, traduit de l'italien par J. Revel, Paris, Payot, 2000 [titre original : *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000].

AUBENQUE Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, P.U.F, 1962.

AUBENQUE Pierre, *La prudence chez Aristote*, Paris, P.U.F, 1963.

AUBENQUE Pierre (sous la direction de), *Études sur Parménide*, tome I : *Le poème de Parménide*, tome II : *Problèmes d'interprétation*, texte, traduction, essai critique par D. O'Brien en collaboration avec J. Frère pour la traduction française, avant-propos de P. Aubenque, Paris, Vrin, 1987.

AURAIX-JONCHIÈRES Pascale (éd.), *Isis, Narcisse, Psyché. Entre Lumières et Romantisme. Mythe et écritures, écritures du mythe*, Actes du colloque du Centre de recherches révolutionnaires et romantiques, Université Blaise-Pascal, Clermont-Ferrand, 17, 18, 19 mai 1999, études réunies et présentées par P. Auraix-Jonchière, avec la collaboration de C. Volpilhac-Auger, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise-Pascal [« Révolutions et romantismes », 1], 2000.

BADIOU Alain, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, P.U.F, 1997.

BAKHOUCHE Béatrice, « Autour du *De musica* de saint Augustin ou du nombre à Dieu », *Revista de Estudios Latinos*, 6, 2006, pp. 73-90.

BAKHOUCHE Béatrice, « Musique et philosophie : le *De Institutione musica* de Boèce dans la tradition encyclopédique latine », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 3, 1997, pp. 210-232.

BALANSARD Anne et KOCH Isabelle (éds.), *Lire les dialogues, mais lesquels et dans quel ordre ? Définitions du corpus et interprétations de Platon*, Actes du

- colloque d'Aix-en-Provence, 17-19 novembre 2010, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2013.
- BERDER Michel, « Saint Paul au croisement de la philosophie et de la théologie aujourd'hui. Table ronde », *Transversalités*, 114/2, pp. 67-90.
- BETTINI Maurizio, PELITZER Ezio, *Le mythe de Narcisse*, traduit par J. Bouffartigue, Paris, Belin, 2010 [titre original : *il mito di Narciso*, Torino, Einaudi, 2003].
- BLUMENRHAL Henry Jacob, « Plotinus and the *Platonic Theology* of Proclus », in A. Ph. Segonds et C. Steel (éds.), *Proclus et la théologie platonicienne*, Actes du Colloque international de Louvain du 13-16 mai 1998, tenu en l'honneur de H.-D. Saffrey et L. G. Westerink, Leuven-Paris, Leuven University Press-Les Belles Lettres, 2000, pp. 163-176.
- BONINO Serge-Thomas, « La théorie des limbes et le mystère du surnaturel chez saint Thomas d'Aquin », *Revue thomiste*, 101, 2001, pp. 131-166.
- BOTER Gérard, *The Textual Tradition of Plato's Republic*, Leiden, Brill, 1989.
- BOUDON-MILLOT Véronique, « La naissance de la vie dans la théorie médicale et philosophique de Galien », in L. Brisson, M.-H. Congourdeau et J.-L. Solère (éds.), *L'embryon : formation et animation. Antiquité grecque et latine, tradition hébraïque, chrétienne et islamique*, Actes du colloque international « L'embryon (constitution et animation) dans l'Antiquité et le Moyen Âge » tenu à Paris du 30 juin au 2 juillet 2005, Paris, Vrin, 2008, pp. 79-94.
- BOYANCÉ Pierre, *Études sur le songe de Scipion. Essais d'histoire et de psychologie religieuses*, Bordeaux, Féret & fils [« Bibliothèque des Universités du Midi », XX], Impr. Bontemps, Limoges, 1936.
- BRAGUE Rémi, *Aristote et la question du monde. — Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, Paris, P.U.F., 1988.
- BRÉHIER Émile, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, Picard & Fils, 1908.
- BRÉHIER Émile, *La philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, 1928.
- BRISSON Luc, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Paris, Klincksieck, 1974.
- BRISSON Luc, *Orphée et l'orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Aldershot-Brookfield (Vt), Variorum [« Collected studies series », 476], 1995.

- BRISSON Luc, « La figure du Kronos orphique chez Proclus. De l'orphisme au néo-platonisme, sur l'origine de l'être humain », *Revue de l'histoire des religions*, CCXIX/4, 2002, pp. 435-458.
- BRISSON Luc, « Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni », *Revue de l'histoire des religions*, 202/4, 1985, pp. 389-420.
- BUKERT Walter, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, translated by E. L. Minar Jr., Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1972. [titre original : *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg, Verlag Hans Carl, 1962.
- CHRÉTIEN Jean-Louis, « Plotin en mouvement », *Archives de philosophie*, 64/2, 2001, p. 243-258
- CONGOURDEAU Marie-Hélène, « La postérité byzantine de l'*Ad Gaurum* », in L. Brisson, M-H. Congourdeau et J-L. Solère (éds.), *L'embryon : formation et animation. Antiquité grecque et latine, tradition hébraïque, chrétienne et islamique*, Actes du colloque international, « L'embryon (constitution et animation) dans l'Antiquité et le Moyen Âge » tenu à Paris du 30 juin au 2 juillet 2005, Paris, Vrin, 2008, pp. 185-198.
- DAGENS Jean, « Le XVII^e siècle, siècle de Saint Augustin », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 3-5, 1953, pp. 31-38.
- D'ANCONA COSTA Cristina, *Recherches sur le Liber de Causis*, Paris, Vrin, 1995.
- DÖLGER Franz Joseph, « Zur Symbolik des altchristlichen Taufhauses », in Fr. J. Dölger, *Antike und christentum Kultur- und religionsgeschichtliche Studien*, IV, Münster, Aeschendorff, 1933-1934, pp. 153-187.
- DORANDI Tiziano, « Pour une histoire du texte du traité *Ad Gaurum* attribué à Galien », in L. Brisson, M-H. Congourdeau et J-L. Solère (éds.), *L'embryon : formation et animation. Antiquité grecque et latine, tradition hébraïque, chrétienne et islamique*, Actes du colloque international, « L'embryon (constitution et animation) dans l'Antiquité et le Moyen Âge » tenu à Paris du 30 juin au 2 juillet 2005, Paris, Vrin, 2008, pp. 123-137.
- DORANDI Tiziano, « *Misi ad te Laertium. L'iter ad Diogenem Laertium* di Ambrogio Traversari », in P. Degni, N. Guidobaldi e A. Iannucci (a cura di), *Ravenna e il Rinascimento. Ravenna e la Romagna crocevia di itinerari culturali tra Umanesimo e Rinascimento*, Incontro internazionale di studio su « Umanesimo, Rinascimento e cultural heritage », Ravenna, 11-12 ottobre 2012, Bologna, Bononia University Press [« Studio sul patrimonio culturale », 3] 2017, pp. 15-30.
- FAIVRE Antoine et TRISTAN Frédérick, *Présence d'Hermès Trismégiste*, Paris, Albin Michel [« Cahiers de l'Hermétisme », 13], 1988.

- FERRARI Giovanni, « Le mythe d'Er », in M. Dixsaut (sous la direction de) avec la collaboration de F. Teisserenc, *Études sur la République de Platon*, volume 2, *De la science, du Bien et des mythes*, Paris, Vrin, 2005, pp. 283-296.
- FESTUGIÈRE André-Jean, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, tome IV, Paris, Lecoffre, 1954.
- FESTUGIÈRE André-Jean, *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin [« Bibliothèque d'histoire de la philosophie »], 1971.
- FESTUGIÈRE André-Jean, « Le sens philosophique de aiôn. À propos d'Aristote De caelo I 9 », in *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin [« Bibliothèque d'histoire de la philosophie »], 1971.
- FRONTEROTTA Francesco, « Le principe du discours et l'origine du monde. Une hypothèse sur le statut de la cosmologie du *Timée* de Platon », *Cahiers du Centre d'études sur la pensée antique « kairos kai logos »* 119, 2012, [Conférence de prononcée à Aix-en-Provence le 17 octobre 2012] [forthcoming].
- GARAY [SUÁREZ-LLANOS] Jesús [Francisco] de, « Le temps chez Proclus », *Cahiers du Centre d'études sur la pensée antique « kairos kai logos »*, 123, 2013, [Conférence de prononcée à Aix-en-Provence le 13 février 2013] [forthcoming].
- GARAY [SUÁREZ-LLANOS] Jesús [Francisco] de, « Dialéctica y tiempo en Proclo – Dialectics and Time in Proclus », *Hypnos*, 31/2, 2013, pp. 172-184.
- GILSON Étienne, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1929.
- GOLDSCHMIDT Victor, *La religion de Platon*, Paris, PUF, 1949.
- GOLDSCHMIDT Victor, *Temps physique et temps tragique chez Aristote. — Commentaire sur le quatrième livre de la « Physique » (10-14) et sur la « Poétique »*, Paris, Vrin [Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 59], 1982.
- GOURINAT Jean-Baptiste, « L'embryon végétatif et la formation de l'âme selon les Stoïciens », in L. Brisson, M-H. Congourdeau et J-L. Solère (éds.), *L'embryon : formation et animation. Antiquité grecque et latine, tradition hébraïque, chrétienne et islamique*, Actes du colloque international, « L'embryon (constitution et animation) dans l'Antiquité et le Moyen Âge » tenu à Paris du 30 juin au 2 juillet 2005, Paris, Vrin, 2008, pp. 59-77.
- GUITTON Jean, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1971.
- HADOT Pierre, « Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin », *Nouvelle revue de psychanalyse*, 13, printemps 1976, pp. 81-108.

- HADOT Pierre, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Plon [« La recherche de l'absolu », 10], 1963 ; Paris, Etudes augustinienes, 1973.
- HADOT Pierre *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Paris, Les Belles Lettres, 1999.
- HAYER Jean Nicolas Hubert, *La spiritualité et l'immortalité de l'âme, avec le sentiment de l'Antiquité tant sacrée que profane, par rapport à l'un et à l'autre*, Paris, 1757.
- HUET Pierre-Daniel, *De interpretatione. Libri Duo : Quorum Prior Est, De Optimo Genere Interpretandi : Alter De Claris Interpreteribus*, Paris, Sebastianum Cramoisy, 1661.
- HUFFMAN Carl A., *Archytas of Tarentum. Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- JERPHAGNON Lucien, « Plotin, ou l'anti-Narcisse », in G. Vallet (sous la direction de), *Platonisme et néoplatonisme. Antiquité et temps modernes*, Actes du 1^{er} colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-mer du 27 au 30 septembre 1990, Paris, Belles Lettres, 1991, pp. 46-50.
- JERPHAGNON Lucien, « Saint Augustin et la diffusion de la pensée grecque dans l'Occident médiéval : l'hypothèse de la langue ? », in *La Grèce antique sous le regard du Moyen Âge occidental*. Actes du 15^e colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 8 & 9 octobre 2004, J. Leclant et M. Zink édition, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2005. pp. 1-9.
- JOLY Éric, « Le temps n'est pas un produit de l'âme : Proclus contre Plotin » *Laval théologique et philosophique*, 59/2, 2003, pp. 225- 234.
- JOURDAN Fabienne [traduit et présenté par], *Le papyrus de Derveni*, Paris, Les Belles Lettres, 2003.
- GAISER Konrad, *Il discorso delle Muse : sul fondamento dell'ordine e del disordine : interpretazione e commento storico-filologico di Repubblica VIII 545 d-547 a*, a cura di V. Cicero, presentazione di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1998.
- KROLL Wilhelm, *In Platonis Rempublicam commentarii*, 2 volumes, Lipsiae, Kroll, 1899-1901.
- LAFRANCE Yvon, *Pour interpréter Platon, La Ligne en République VI, 509 d-511 e : bilan analytique des études (1804-1984)*, volume 1, Montréal, Bellarmin, 1994.
- MARROU Henri-Irénée, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris, Seuil, 1955.

- MARTIN Thomas-Henri, *Études sur le Timée de Platon*, volume 2, Paris, Ladrance, 1841.
- MATTÉI Jean-François, « La généalogie du nombre nuptial chez Platon », in *Les Études philosophiques*, Paris, P.U.F, 1982/3, pp. 281-303.
- MOREAU Joseph, *L'espace et le temps selon Aristote*, Padova, Antenatore, 1965.
- MOREL Pierre-Marie, « Aristote contre Démocrite. Sur l'embryon », in L. Brisson, M-H. Congourdeau et J-L. Solère (éds.), *L'embryon : formation et animation. Antiquité grecque et latine, tradition hébraïque, chrétienne et islamique*, Actes du colloque international, « L'embryon (constitution et animation) dans l'Antiquité et le Moyen Âge » tenu à Paris du 30 juin au 2 juillet 2005, Paris, Vrin, 2008, pp. 43-57.
- MOTTE André, « Discours théologique et prière d'invocation. Proclus héritier et interprète de Platon », in A.-Ph. Segonds et C. Steel (éds.), *Proclus et la théologie platonicienne*, Actes du Colloque international de Louvain du 13-16 mai 1998, en l'honneur de H.-D. Saffrey et L. G. Westerink, Paris, Les Belles Lettres, 2000, pp. 91-108.
- NAPOLITANO Michele, « 'La cathédrale engloutie' : Greek music from the perspective of the submerged », in G. Colesanti, L. ulli (eds), *Submerged literature in ancient Greek culture. 2 Case studies*. Berlin-Boston, De Gruyter, 2016, pp. 311-323.
- NESCHKE-HENTSCHKE Ada, avec la collaboration d'A. Étienne (éds.), *Images de Platon et lectures de ses œuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles* Louvain-la-Neuve-Paris, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain-la-Neuve-Peeters, 1997.
- NESCHKE-HENTSCHKE Ada (éd.), *Le Timée de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception – Platos Timaios. Beiträge zu seiner rezeptionsgeschichte*, Actes du deuxième colloque international sur la réception de Platon, Lausanne 1997, édités par A. Neschke-Hentschke avec la collaboration d'A. Étienne et de F. Gregorio, Louvain-la-Neuve-Paris, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain-la-Neuve-Peeters [« Bibliothèque philosophique de Louvain », 53], 2000.
- PÉPIN Jean, « Plotin et le miroir de Dionysos (Enn. IV, 3 [27], 12, 1-2) », *Revue internationale de Philosophie*, 92/2, 1970, pp. 304-320.
- PÉPIN Jean, « Les modes de l'enseignement théologique dans la *Théologie platonicienne* » in A.-Ph. Segonds et C. Steel (éds.), *Proclus et la théologie platonicienne*, Actes du Colloque international de Louvain du 13-16 mai 1998 en l'honneur de H.-D. Saffrey et L. G. Westerink, Paris, Les Belles Lettres, 2000, pp. 1-14.

- POUDERON Bernard, « L'influence d'Aristote dans la doctrine de la procréation des Premiers Pères et ses implications théologiques », in L. Brisson, M.-H. Congourdeau et J.-L. Solère (éds.), *L'embryon : formation et animation. Antiquité grecque et latine, tradition hébraïque, chrétienne et islamique*, Actes du colloque international « L'embryon (constitution et animation) dans l'Antiquité et le Moyen Âge » tenu à Paris du 30 juin au 2 juillet 2005, Paris, Vrin, 2008, pp. 157-183.
- PRAECHTER Karl, « Richtungen und Schulen im Neuplatonismus », in *Genethliakon für Karl Robert*, Berlin, 1910, pp. 105-156
- RICOEUR Paul, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote* [cours professé à l'Université de Strasbourg en 1953-1954], Paris, Centre de documentation universitaire [« Les cours de Sorbonne. Philosophie », 22], 1957.
- RIEDWEG Christoph, *Pitagora, Vita, dottrina e influenza*, Presentazione, traduzione e apparati a cura di M. L. Gatti, Milano, Vita e pensiero, 2007 [titre original : *Pythagoras, Leben, Lehre, Nachwirkung, eine Einführung*, München, Beck, 2002].
- ROBIN Léon, *Platon*, Paris, Alcan, 1935.
- ROBIN Léon, *La pensée hellénique. Des origines à Épicure*, Paris, P.U.F., 1967.
- ROSS [William] David, *Aristote*, traduit par J. Samuel [de la 5^e édition de 1953], Paris-London-New York, Gordon and Breach [« Publications Gramma. — *La chouette de Minerve* »], 1971.
- SAFFREY Henri Dominique, « Florence, 1492 : The Reappearance of Plotinus », *Renaissance Quarterly*, 49/3, Autumn 1996, pp. 488-508.
- SAFFREY Henri Dominique, *Le néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, 2000.
- TORDESILLAS Alonso, « L'homme du monde – Sur une condition de la bienséance cosmopolitique du sage stoïcien : l'eukairie », *Diotima*, 20, 1992, pp. 62-68, [numéro spécial : *Le stoïcisme et la culture*, Actes de la III^e semaine internationale de philosophie de la culture grecque (Delphes 20-22 septembre 1990), édité par E. Moutsopoulos].
- TORDESILLAS Alonso, *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*, sous la direction de P. Aubenque, [en collaboration avec P. Rodrigo], Paris, P.U.F., 1993.
- TORDESILLAS Alonso, « Équité et kaïronomie chez Aristote », in N.-L. Cordero (ed.), *Ontologie et dialogue – Hommage à Pierre Aubenque*, Actes des Journées philosophiques d'hommage à P. Aubenque, (Rennes, 17-18 janvier 1997), Paris, Vrin [« Tradition de la pensée classique »], 2000, pp. 153-173.

- TORDESILLAS Alonso, « Anima e anime : Platone e la psicagogia », in M. Migliori, L. M. Napolitano Valditara, A. Fermanni (eds.), *Interiorità e anima. — La psychè in Platone*, [Proceedings of the Medium Symposium Platonicum, Como, 1st-4th february 2006], Milano, Rusconi [« Vita e Pensiero »], 2007, pp. 293-306.
- TORDESILLAS Alonso, « Le beau, une nature merveilleuse, une vision soudaine (Banquet 210 e 2-211 d 1) », in M. Tulli and M. Erler (eds.), *Plato in Symposium, Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2016, pp. 315-321.
- TRABATTONI Franco, « Philo, *De opificio mundi* », in M. Bonazzi and J. Opsomer (eds.), *The origins of the Platonic system. Platonisms of the early Empire and their philosophical contexts*, Louvain, Peeters, 2009, pp. 113-122.
- TRABATTONI Franco, « La théorie de l'âme-harmonie chez les commentateurs anciens », in S. Delcomminette, P. D'Hoine and M.-A. Gavray (eds.), *Ancient readings of Plato's Phaedo*, Leiden, Brill [« Philosophia Antiqua », 140], 2015. VIII-364 pp. 256-269.
- TROUILLARD Jean, « Le sens des médiations proclusiennes », *Revue philosophique de Louvain*, tome LV, troisième série, 47, 1957, pp. 331-342.
- TROTTA Alessandro, « Interpretazione e critica di Plotino della concezione del tempo dei suoi predecessori », *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 84/2-3, aprile-settembre, 1992, pp. 340-368.
- TAORMINA Daniela Patrizia, *Jamblique critique de Plotin et de Porphyre. Quatre études*, Paris, Vrin, 1999.
- VEGETTI Mario, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, 7 volumes, Napoli, Bibliopolis, 1998-2007.
- VEGETTI Mario, « How and why did the *Republic* become unpolitical? », *Giornale Critico Della Filosofia Italiana*, 6/3, 2010, pp. 431-452.
- VERBEKE Gérard, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, Paris, Desclée de Brouwer, 1945.
- VINGE Louise, *The Narcissus Theme in Western European Literature up to the early 19th Century*, Lund, Gleerups, 1967.
- WEIL Simone, *La connaissance surnaturelle*, Paris, Gallimard, 1950.
- WEINBERG Joanna, « La quête de Philon dans l'historiographie juive du XVI^e siècle », in S. Inowlocki, B. Decharneux et B. Bertho (éds.), *Philon d'Alexandrie : Un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*, Actes du colloque international organisé par le Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité de l'Université

libre de Bruxelles, Bruxelles, 26-28 juin 2007, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 403-432.

WEHRLI Fritz, *Aristoxenos* [Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar, Heft II], Basel/Stuttgart, Schwabe, 1945.

WESSELSKI Albert, « Narkissos oder das Spiegelbild ». *Archiv Orientální, Journal of the Czechoslovak Oriental Institute*, VII/3, octobre 1935, pp. 37–63 et pp. 328–350.

III. MOYEN ÂGE

1. Textes

AL-FÂRÂBÎ, *La philosophie de Platon, ses parties, l'ordre de ses parties, du commencement jusqu'à la fin*, traduit de l'arabe et annoté par O. Sedeyn et N. Lévy, Paris, Allia, 2002.

AVERROËS, *L'intelligence et la pensée. Sur le De anima*, livre III (429 a 10-435 b 25), traduction, introduction et notes par A. de Libera, Paris, Flammarion, 1998.

AVICENNE, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, I-II-III, Van Riet (éd.), introduction de G. Verbeke, Louvain-Leyde, 1972 et livres IV-V, S. Van Riet (éd.), introduction de G. Verbeke, Louvain-Leyde, 1968.

LUCENTINI Paolo (a cura di), *Liber Alcidi de immortalitate animae*, studio e edizione critica, Napoli, Istituto Universario Orientale, 1984.

SOHRAWARDÎ, *Œuvres philosophiques et mystiques*, volume I, prolégomènes en français et édition critique par H. Corbin, Paris-Téhéran, Institut français de recherche en Iran et Institut d'étude iranienne de l'Université de Paris III, 1952.

SOHRAWARDÎ, *L'archange empourpré. Quinze traités et récits mystiques*, traduits du persan et de l'arabe par H. Corbin, Paris, Fayard, 1976.

SOHRAWARDÎ, *Le livre de la sagesse orientale*, traduit par H. Corbin, préface de Christian Jambet, Muḥammad Šams al-Dīn al Šāhrazūrī al-Īsrāqī, commenté par Muḥammad ibn Ībrāhīm Mollā Šadrā Šīrāzī, Maḥmūd ibn Mas'ūd Quṭb al-Dīn al-Šīrāzī, Verdier, Paris, 1986.

THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I à IV, traduction d'A.-M. Roguet, Paris, Cerf, 1984.

THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, I à IV, traduction, présentation et notes par C. Michon, Paris, Flammarion, 1999.

THOMAS D'AQUIN, *De Veritate catholicae fidei, contra gentiles, seu Summa philosophica. Accedunt praecipua ejusdem Doctoris philosophica Opuscula*

[*De Ente et essentia ; De Principiis naturae ; De Principio individuationis ; De Substantiis separatis, seu de Angelis ; De Unitate intellectus contra Averrhoistas ; De Differentia divini verbi et humani ; De Natura verbi intellectus ; De Instantibus ; De Aeternitate mundi contra murmurantes*], Nemausi : apud I. Giraud ; Lutetiae Parisiorum ; apud Sagnier et Bray ; Monspelii : apud F. Seguin, 1853-1854

THOMAS D'AQUIN, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, recognovit atque iterum edidit R. P. Maria Fabianus Moos, Parisiis, Lethielleux, 1955-1947.

THOMAS D'AQUIN, *In octo liros Physicorum Aristotelis expositio*, P. M. Maggiolo, Turin, Marieti, 1965.

2. Études

BADINI CONFALONIERI Luca, « Le philosophe et le narrateur. La représentation du philosophe dans la nouvelle italienne du Moyen Âge », in L. Badini Confalonieri (a cura di), *Perspectives franco-italiennes/Prospettive italo-francesi*. Séminaires du CEFI 2000-2002, Rome, Aracne, 2005, pp. 113-26.

BRAGUE Rémi, « Averroès et la République », in A. Neschke-Hentschke, avec la collaboration d'A. Étienne (éds.), *Images de Platon et lectures de ses œuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, Louvain-la-Neuve-Paris, Éditions de l'institut supérieur de philosophie de Louvain-la-Neuve-Peeters, 1997, p. 99-114.

DE WULF Maurice, « Qu'est-ce que la philosophie scolastique ? Les notions fausses et incomplètes. », *Revue néo-scholastique*, 18, 1898, pp. 141- 153.

FESTUGIÈRE André-Jean, « L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V^e/VI^e siècles », *Museum Helveticum*, 26, 1969, pp. 281-296.

GILSON Étienne, *La philosophie au Moyen Age*, Paris, Payot, 1922.

GILSON Étienne, *Héloïse et Abélard. Études sur le Moyen Âge et l'humanisme*, Paris, Vrin, 1938.

GILSON Étienne, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant* suivi de Louis Massignon, *Notes sur le texte original arabe du De intellectu d'Al Fârâbî*, [articles parus dans les *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, tome IV, 1929-1930], Paris, Vrin, 1981.

KLIBANSKY Raymond, *The Continuity of the Platonic Tradition in the Middle Ages, Outlines of a Corpus Platoniorum Medii Aevi*, London, The Warburg Institute, 1939, réimpression avec nouvelle préface et des suppléments, 1981.

LEMOINE Michel, « La tradition indirecte du Platon latin », in R. Ellis and R. Tixier (eds.), *The Medieval Translator- Traduire au Moyen Âge*, V, Belgium, Brepols, 1996, pp. 337-346.

LE GOFF Jacques, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.

MANSION Auguste, « La théorie aristotélicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux. Averroès – Albert le Grand – Thomas d'Aquin », *Revue néo-scholastique de philosophie*, 41, 1934, pp. 275-307.

MC EVOY James, « Présence et absence de Platon au Moyen Âge », in A. Neschke-Hentschke, avec la collaboration d'A. Étienne (éds.), *Images de Platon et lectures de ses œuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, Louvain-la-Neuve-Paris, Éditions de l'institut supérieur de philosophie de Louvain-la-Neuve-Peeters, 1997, pp. 79-97.

NYS Désiré « La notion de temps d'après saint Thomas d'Aquin », *Revue néo-scholastique*, 13 et 15, 1897, pp. 28-43.

SEBTI Meryem, *Avicenne : l'âme humaine*, Paris, P.U.F., 2000.

STEEL Carlos, « Plato Latinus (1939-1989) », in M. Fattore et J. Hamesse (éds.), *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIV^e siècle*, Louvain-la-Neuve-Cassino, 1990, pp. 301-316.

VAN DER LUGT Maïke, « l'animation de l'embryon humain dans la pensée médiévale », in », in L. Brisson, M.-H. Congourdeau et J.-L. Solère (éds.), *L'embryon : formation et animation. Antiquité grecque et latine, tradition hébraïque, chrétienne et islamique*, Actes du colloque international « L'embryon (constitution et animation) dans l'Antiquité et le Moyen Âge » tenu à Paris du 30 juin au 2 juillet 2005, Paris, Vrin, 2008, pp. 233-254.

IV. RENAISSANCE

1. Textes

DANTE, *La divine comédie*, traduction, introduction et notes de J. Risset, Paris, Flammarion, 1985, édition corrigée 2004.

ÉTAPLES Jacques Levèvre, *Hecatonomiarum libri : texte latin des Hécatonomies de Lefèvre d'Étapes, en parallèle avec la traduction latine de Platon par Marsile Ficini*, edited by J. Boisset and R. Combès, Paris, Vrin, 1979.

MIRANDOLA Giovanni Pico della, *De l'Être et de l'Un à Angelo Politiano, De Ente et Uno opus, in quo plu, rimi loti in Moise, Platone et Aristotele explicantur*, traduction et introduction d'A.-J. Festugière, Paris, Vrin, 1933.

- MIRANDOLA Giovanni Pico della, *De hominis dignitate, Heptaplus, De Ente et uno e scritti vari*, edizione E. Garin, Florence, Vallecchi, 1942.
- MORE Henry, *The Immortality of the soul*, edited by A. J. Dordrecht, Boston, Lancaster, Martinus Nijhoff, 1987.
- MÉDICIS Laurent de, *Canzoniere*, présentation, traduction et notes de Chr. Bec, Paris, imprimerie nationale, 2000.
- PATRIZI, Francesco, *Du Baiser*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- PÉTRARQUE, *Lettres familières*, tome I, livres I-III – *Rerum Familiarium. Libri I-III*, introduction de U. Dotti, traduit par F. La Brasca, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- PLÉTHON, *Mémoire pour Théodore*, in S. Lambros (ed.), *Palaiologeia kai Peloponnēsiaka*, tome IV, Athènes, Epítropē ékdoseōs tōn kataloípōn Spyridōnos Lámprou, 1930, p. 129 [en grec].
- PLÉTHON, *Oracles chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon*, édition critique avec introduction, traduction et commentaire par B. Tambrun-Krasker. *La recension arabe des Magika logia* par M. Tardieu, *Corpus Philosophorum Medii Aevi, Philosophi Byzantini 7*, Athènes, The Academy of Athens, Paris, Vrin, Bruxelles, éditions Ousia, 1995.
- POMPONAZZI Pietro, *De immortalitate animae*, Messina, G. Gentile (ed.), 1925.
- PULCI Luigi, *Morgante*, présentation et traduction par P. Sarrazin, Turnhout, Brepols, 2001.
- SALUTATI Coluccio, *Epistolario*, III, a cura di F. Novati, Roma, Forzani C. tipografi del Senato, 1896.
- VALLA Lorenzo, *Opera omnia*, R. Sabbadini (ed.), Torino, Bottega d'Erasmus, 1962.
- VALLA Lorenzo, *Du libre arbitre*, traduction J. Chomarat, Paris, Vrin, 1983.
- VALLA Lorenzo, *De elegantia linguae latinae libri sex*, Rome, in-folio, 1471.
- VASARI Giorgio, *Les Vies des meilleurs peintres, sculpteurs et architectes*, traduction et édition critique sous la direction d'A. Chastel, [Paris, Berger-Levrault, 1981-1988, volumes 1-11], Arles, réédition Actes Sud en 2 volumes, 2005.

2. Études

- AKOPYAN Ovanes, « Giovanni Pico della Mirandola, Ptolemy and *Astrological Tradition* », *Accademia*, XII, 2010, pp. 37-49.
- ARGELATI Filippo, *Biblioteca degli volgarizzatori o sia notizia dall'opere volgarizzate d'autori che scrissero in lingue morte prima del secolo XV*, Milano, F. Agnell, 1767.
- BASSI Simonetta, « Immagini di Gentile interprete del Rinascimento », in O. Catanorchi e V. Lepri (a cura di), *Eugenio Garin, dal Rinascimento all'Illuminismo*, Atti del Convegno Firenze, 6-8 marzo 2009, Roma-Firenze, Edizioni di storia e letteratura, 2011, pp. 365-389.
- BARTOCCI Barbara, « Il platonismo di Paolo Beni da Gubbio e la critica della tradizione neoplatonica », *Accademia*, XII, 2010, pp. 75-108.
- BEC Christian et LIVI François, *La littérature italienne*, Paris, P.U.F, 1994.
- BERNARDI PERINI Giorgio (a cura di), *Il latino nell'età dell'Umanesimo*, Atti del Convegno, Mantova, 26-27 ottobre 2001, Firenze, Olschki, 2004.
- BOISSET J, « Les *Hécatonomies* de Lefèvre d'Étaples », in *L'humanisme français au début de la Renaissance*, A. Stegmann (éd.), Paris, Vrin, 1973, pp. 287-302.
- BRÉHIER Émile, *Histoire de la philosophie*, I. *Antiquité et Moyen Âge*, Paris, P.U.F, 1931 et 1938.
- BONATTI Bruno, « Firenze e il Valdarno Superiore », *Cahiers Accademia*, 7, 2007, pp. 13-17.
- BIETENHOLZ Peter Gerhard, *Des italienische Humanismus und die Blütezeit des Buchdrucks in Basel Autoren von 1530 bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1959.
- BISCONTI Donatella, « Orthodoxie et hétérodoxie dans le *cantare XXV* du *Morgante* de Luigi Pulci », *Seizième Siècle*, 2, 2006, pp. 21-42.
- BOULÈGUE Laurence (sous la direction de), *Commenter et philosopher à la Renaissance. Tradition universitaire, tradition humaniste*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2014.
- BRANCATO Dario, VANHAELEN Maude, « Francesco Cattani da Diacceto and Boethius : A Neoplatonic Reading of the *Consolatio* in 16th century Florence », *Accademia*, XVII, 2015, pp. 53-91.
- BURCKHARDT Jacob, *Die Kultur der Renaissance in Italien : ein Versuch*, Basel, Schweighauser, 1860.

- BURIONI Matteo, « Vasari's Rinascita : History, Anthopology or Art Criticism ? », in A. Lee, P. Péporté, H. Schnitker (eds), *Renaissance ? Perceptions of Continuity and Discontinuity in Europe, c. 1300-c. 1550*, Proceedings of the Conference held at the University of Edinburgh between 31 August and 1 September 2007, Leiden-Boston, Brill, 2010, pp. 115-127.
- BURTON R, *The Anatomy of Melancholy*, volume 1, Oxford, The Clarendon Press, 1990.
- BUZZETA Flavia, « Variazioni semantiche del Golem in alcune traduzioni latine del primo Rinascimento italiano », *Accademia*, XIV, 2012, pp. 65-78.
- BUZZETA Flavia, « La palingénésie spirituelle de l'homme entre *generatio divina* et *generatio mystica* du golem dans le *Crater Hermetis* de Ludovico Lazzarelli », *Accademia*, XV, 2013, pp. 83-103.
- BUZZETA Flavia, « La cabale vulgarisée au XVI^e siècle : Niccolò Camerario, un cabbaliste oublié », *Accademia*, XVI, 2014, pp. 121-134.
- CASSIRER Ernst, *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, traduction de F. Federici, Firenze, La Nuova Italia, 1967.
- CASSIRER Ernst, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, F. Plaga e C. Rosenkranz (a cura di), introduzione di M. Ghelardi, traduzione e curatela di G. Targia, Torino, Bollati Boringhieri, 2012 [titre original : *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2002].
- CASSIRER Ernst, *The Platonic Renaissance in England*, translated by James P. Pettegrove, New York, Gordian Press, 1970.
- CASTELLI Patrizia, « Dietro l'angolo : Eugenio Garin e le immagini nel Rinascimento », *Accademia*, VII, 2005, pp. 95-109.
- CASTELLI Patrizia, « Gli Dei del Lazzarelli », *Accademia*, XI, 2009, pp. 97- 117.
- CASTELLI Patrizia, « Beroaldo : il Commento al'XI libro di Apuleio. Iside la vergine », *Accademia*, XIV, 2012, pp. 79-93.
- CASTELLI Patrizia, « I prestigiatori del male », *Accademia*, XVI, 2014, pp. 27-47.
- CATANOTCHI Olivia e LEPRI Valentina (a cura di), *Eugenio Garin, dal Rinascimento all'Illuminismo*, Atti del Convegno Firenze, 6-8 marzo 2009, Roma-Firenze, Edizioni di storia e letteratura, 2011.
- CEARD Jean, « Le modèle de la *République* de Platon et la pensée politique au XVI^e siècle », in J.-C. Margolin (présenté par), *Platon et Aristote à la*

- Renaissance*, XVI^e colloque international de Tours, Paris, Vrin, 1976, pp. 175-190.
- CELENZA Christopher S., « Giordano Bruno, the presocratic tradition and the late ancient heritage », *Accademia*, II, 2000, pp. 43-62.
- CELENZA Christopher S., *Piety and Pythagoras in Renaissance Florence. The Symbolum Nesianum*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001.
- CELENZA Christopher S., « Francesco Cattani da Diacceto's *De pulchro*, II. 4, and the practice of Renaissance Platonism », *Accademia*, IX, 2007, pp. 87-98.
- CESA Claudio, « Momenti della formazione di uno storico della filosofia », in F. Audisio (a cura di), *Eugenio Garin. Il percorso storiografico di un maestro del Novecento*, Giornata di studio, 4 maggio 2002, Firenze, Prato, Le Lettere, 2003, pp. 15-34.
- CHARLET Jean-Louis, « Les instruments de lexicographie latine de l'époque humaniste », in G. Bernardi Perini (a cura di), *Il latino nell'età dell'Umanesimo*, Atti del Convegno, Mantova, 26-27 ottobre 2001, Firenze, Olschki, 2004, pp. 167-195.
- CILIBERTO Michele, *Eugenio Garin. Un intellettuale nel Novecento*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2011.
- CONTI Daniele, « Il trattato inedito *Super quibusdam conclusionibus Iohannis Pici Midandule* di Giovanni Caroli », *Accademia*, XVII, 2015, pp. 7-52.
- CORAZZOL Giacomo, « Le fonti "caldaiche" dell'*Oratio*: indagine sui presupposti cabbalistici della concezione pichiana dell'uomo », *Accademia*, XV, 2013, pp. 9-62.
- COROLEU Alejandro, « On the Awareness of the Renaissance », in G. B. Perini (a cura di), *Il latino nell'età dell'Umanesimo*, Atti del Convegno, Mantova, 26-27 ottobre 2001, Firenze, Olschki, 2004, pp. 3-15.
- CRANZ F. Edward, « Perspectives de la Renaissance sur le *De Anima* », in J.- C. Margolin (présenté par), *Platon et Aristote à la Renaissance*, XVI^e colloque international de Tours, Paris, Vrin, 1976, pp. 359-376.
- D'ANCONA Paolo, *La miniatura fiorentina (Secoli XI-XVI)*, volume 2, Firenze, Olschki, 1914.
- DE ANGELIS Violetta, *Scritti di filologia medievale e umanistica*, a cura di F. Bognini e M. P. Bologna, Napoli, M. D'Auria, 2011.
- DELLA TORRE Arnaldo, *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Firenze, G. Carnesecchi, 1902.

- DELOREZ Albert, *The library of Raphael de Marcatellis*, Ghent, E. Story-Scientia, 1979.
- DELUMEAU Jean, *La civilisation de la Renaissance*, Paris, Arthaud, 1967.
- DE PACE Anna, « Forma del dialogo e sapere in alcune interpretazioni del Rinascimento italiano. Nuove prospettive sul *Dialogo galileiano* », in M. Galuzzi (a cura di), *Le forme della comunicazione scientifica*, Milano, Franco Angeli, 1998, pp. 123-165.
- DE PACE Anna, « L'interpretazione dello scetticismo in Jacopo Mazzoni », *Accademia*, IV, 2002, pp. 59-107.
- DE PACE Anna, *La scepsi, il sapere e l'anima. Dissonanze nella cerchia laurenziana*, Milano, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, 2002.
- DE PACE Anna, « L'interpretazione dello scetticismo in Jacopo Mazzoni (Parte II) », *Accademia*, V, 2003, pp. 61-79.
- DE SAINT-GENOIS Jules, *Catalogue méthodique et raisonné des manuscrits de la Bibliothèque de la ville et de l'université de Gand*, Gand, C. Annoot-Braeckman, 1849.
- DURANT Will, *Histoire de la civilisation*, volume 14 : *Prélude. La Renaissance florentine*, traduction française par Y. Rosso et B. Medici, Lausanne, Rencontre, 1963 [titre original : *The Story of Civilization*, New York, Simon and Schuster, 1953].
- EBGI Raphael (a cura di), *Umanisti italiani— Pensiero e destino*, con un saggio di M. Cacciari, Torino, Giulio Einaudi, 2016.
- EISENSTEIN Elizabeth L., *Le rivoluzioni del libro. L'invenzione della stampa e la nascita dell'età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1995.
- FABRONI Angelo, *Historia accademica Pisanea*, Pise, 1792.
- FAVA Domenico, SALMI Mario, *I manoscritti miniati della Biblioteca Estense di Modena*, volume I, Firenze, Electra, 1950.
- FERA Vincenzo, « L'imitatio umanistica », in G. B. Perini (a cura di), *Il latino nell'età dell'Umanesimo*, Atti del Convegno, Mantova, 26-27 ottobre 2001, Firenze, Olschki, 2004, pp. 17-33.
- FERRONE Vincenzo, « Eugenio Garin : il lungo Illuminismo “da Petrarca a Rousseau” », in O. Catanorchi e V. Lepri (a cura di), *Eugenio Garin, dal Rinascimento all'Illuminismo*. Atti del Convegno Firenze, 6-8 marzo 2009, Roma-Firenze, Edizioni di storia e letteratura, 2011.

- FROSINI Fabio, « Illusione, immaginazione e vita nell'*Elogio della follia* di Erasmo tra San Paolo e Luciano », *Accademia*, XI, 2009, pp. 79-95.
- FROSINI Fabio, « La vita filosofica e lo statuto della filosofia in Giovanni Pico della Mirandola », *Accademia*, XIV, 2012, pp. 45-63.
- FRYDE Edmund B., *Humanism and Renaissance Historiography*, London, The Hambledon Press, 1983.
- GALLI Giuseppe, « Gli ultimi mesi della stamperia di Ripoli e la stampa del Platone », in Ministero della educazione nazionale e della Associazione italiana biblioteche (a cura di), *Studi e ricerche sulla storia della stampa del Quattrocento. Omaggio dell'Italia a Giovanni Gutenberg nel V Centenario della sua scoperta*, Milano, Hoepli, 1942, pp. 159-184.
- GARDINI Nicola, *Rinascimento*, Torino, Einaudi, 2010.
- GARIN Eugenio, *Il Rinascimento italiano*, Milano, Istituto per gli studi di politica internazionale, 1941.
- GARIN Eugenio, *Filosofi italiani del Quattrocento*, Firenze, Le Monnier, 1942.
- GARIN Eugenio, « Giovanni Gentile interprete del Rinascimento », *La Nascita*, VII/35, 1944, pp. 68-69.
- GARIN Eugenio, *L'umanesimo italiano*, [titre original : *Der italienische Humanismus*, Verlag A. Francke, 1947], Roma-Bari, Laterza, 1993. [Titre original : *Der italienische Humanismus*, Verlag A. Francke, 1947]
- GARIN Eugenio, « Umanesimo e Rinascimento », in U. Bosco, C. Calcaterra, A. Chiari et alii (a cura di), *Questioni e correnti di storia letteraria*, Milano, Marzorati [« Problemi ed orientamenti critici di lingua e di letteratura italiana, III »], 1949, pp. 385-396.
- GARIN Eugenio, *Dal Medioevo al Rinascimento. Due saggi*, Firenze, Sansoni, 1950.
- GARIN Eugenio, « Étienne Gilson », *Belfagor*, VI, 1951, pp. 60-66.
- GARIN Eugenio, *L'educazione in Europa 1400-1600. Problemi e programmi*, Bari, Laterza, 1957.
- GARIN Eugenio (a cura di), *Il pensiero pedagogico dell'Umanesimo*, Firenze, Giuntine-Sansoni, 1958.
- GARIN Eugenio, *La filosofia come sapere storico*, Bari, Laterza, 1959.
- GARIN Eugenio, *La cultura del Rinascimento*, Roma-Bari, 2010. [Titre original : *Die Kultur der Renaissance in Propyläen Weltgeschichte*, VI, pp. 429-534, Berlin-Frankfurt-Wien, Ullstein Verlag GmbH, 1964]

- GARIN Eugenio, *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, introduzione di M. Ciliberto, Bari, Laterza, 1975.
- GARIN Eugenio, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 1976.
- GARIN Eugenio, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze, Sansoni, 1979.
- GARIN Eugenio, *Hermétisme et Renaissance*, Paris, Allia, 1988.
- GARIN Eugenio (sous la direction de), *L'homme de la Renaissance*, Paris, Seuil, 1990 [titre original : *L'uomo del Rinascimento*, Roma-Bari, Giuseppe Laterza e Figli, 1988].
- GILSON Étienne, « Humanisme médiéval et Renaissance », in *Les Idées et les Lettres*. Paris, Vrin, 1932.
- GEBHART Émile, *Les origines de la Renaissance en Italie*, Paris, Hachette, 1879.
- GEBHART Émile, *L'Italie mystique. Histoire de la Renaissance religieuse au Moyen Âge*, Paris, Hachette, 1890.
- GENTILE Sebastiano, « Note sulla traduzione crisolorina della *Repubblica* di Platon », in R. Maisano e A. Rollo (a cura di), *Manuele Crisolora e il ritorno del greco in Occidente. Atti del Convegno internazionale*, Napoli, 26-29 giugno 1997, Napoli, Istituto universitario orientale, 2002, pp. 151-173.
- GIARD Luce, « Lorenzo Valla : la langue comme lieu du vrai », *Histoire Épistémologie Langage*, IV/2, 1982, pp. 5-19.
- GUIDI Angela, « Salomone come sapiente universale nel *Commento al Libro dei Re* », *Accademia*, VIII, 2006, pp. 61-79.
- GUNDERSHEIMER Werner Leonard, *The life and Works of Louis Le Roy*, Genève, Droz, 1966.
- HAMESSE Jacqueline et FATTORI Marta (éds.), *Lexiques et glossaires philosophiques de la Renaissance*, Actes du colloque international organisé à Rome par l'Academia Belgica en collaboration avec le projet des « Correspondenze scientifiche, letterarie ed erudite dal Rinascimento all'età moderna », l'Università degli Studi di Roma « La Sapienza » et la Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Belgica, 3-4 novembre 2000, Louvain-La-Neuve, F. I. D. E. M., 2003.
- HANEGRAAFF Wouter J., « La fin de la tradition hermétique : Frances Yates et Lodovico Lazzarelli », *Accademia*, VI, 2004, pp. 95-111.

- HANKINS James, « A Manuscript of Plato's Republic in the Translation of Chrysoloras and Uberto Decembrio with Annotations of Guarino Veronese (Reg. Lat. 1131) », in J. Hankins, J. Monfasani and F. Purnell Jr. (eds), *Supplementum Festivum. Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, Binghamton (NY), Center for Medieval and early Renaissance studies [« Medieval and Renaissance texts and studies », 49], 1987, pp. 149-188.
- HANKINS James, *Plato in the Italian Renaissance*, volumes 1-2, New York, Brill, 1990.
- HANKINS James, « The Myth of the Platonic Academy of Florence », *Renaissance Quarterly*, 44, 1991, pp. 429-475.
- HELLER Agnès, *Renaissance Man*, London, Henley and Boston, Routledge & Kegan Paul, 1978, [titre original : *A Renaszansz Ember*, Budapest, Akademiai Kiadó, 1967].
- HIRAI Hiro, *Le concept de semence dans les théories de la matière à la Renaissance de Marsile Ficin à Pierre Gassendi*, Turnhout, Brepols, 2005.
- HOFMANN Heinz, « Literary Culture at the Court of Urbino during the Reign of Federico da Montefeltro », *Humanistica Lovaniensia*, 57, 2008, pp. 1-59.
- HUNGER Herbert, *Katalog der griechischen Handschriften der Oesterreichischen Nationalbibliothek I ; codices historici, philosophi et philologici*, Wien, Hollinek, 1961.
- IDEL Moshé, « “Book of God” and “Book of Law” in Late 15th Century Florence », *Accademia*, II, 2000, pp. 7-17.
- IDEL Moshé, « *Astral-Magical Pneumatic Anthropoids in XIVth Century Spain and XVth Century Italy* », *Accademia*, III, 2001, pp. 95-112.
- JORDAN Constance, *Pulci's Morgante : Poetry and History in Fifteenth Century Florence*, London-Toronto, Associated University Press, 1986.
- KLINBANSKY Raymond, PANOVSKY Erwin and SAXL Fritz, *Saturn and Melancholy. Studies in the history of natural philosophy, religion and art*, London, Nelson, 1964.
- KRISTELLER Paul Oskar, *Studies in Renaissance. Thought and Letters*, volumes 1-4, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1956-1996.
- KRISTELLER Paul Oskar, *Iter Italicum : a Finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and Other Libraries*, volumes 1-5, London, Brill, 1963-1990.
- KRISTELLER Paul Oskar, *Latin Manuscript Books before 1600*, München, Monumenta Historica, 1993.

- KRISTELLER Paul Oskar, « Il tomismo e il pensiero italiano del rinascimento », *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 66/2-4, aprile-dicembre 1974, Milano, pp. 541-896.
- LAURENS Pierre (sous la direction de), *La poétique de Jean Second et son influence au XVI^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres-Klincksieck [« Les Cahiers de l'humanisme, 1], 2000.
- LELLI Fabrizio, « Ermeneutica cabbalistica pichiana : considerazioni in margine ad alcune *Conclusiones* orfiche », *Accademia*, XII, 2010, pp. 27-36.
- LUZIO Alessandro et RENIER Rudolfo, « Il Platina e i Gonzaga », *Giornale Storico della Letteratura Italiana*, 13, 1889, p. 430-440.
- MARGOLIN Jean-Claude (présenté par), *Platon et Aristote à la Renaissance*, Paris, Vrin, 1976.
- MARGOLIN Jean-Claude, *Anthologie des humanistes européens de la Renaissance*, Paris, Gallimard, 2007.
- MARTINELLI-TEMPESTA Stefano, « Giorgio Gemiste Pletone e il testo di Platone. Un nuovo testimone della recensione pletoniana alla *Repubblica* e al *Timeo* : il codice Laurentianus Pluteus 80.19(β) », in Vegetti Mario e Pissavino Paolo (a cura di), *I Decembrio e la tradizione della Repubblica di Platone tra Medioevo e Umanesimo*, Napoli, 2005, pp. 127-144.
- MINISTERO PER I BENI E LE ATTIVITÀ CULTURALI. [Direzione generale per i beni librari e gli istituti culturali], *Nel segno del corvo : libri e miniature della biblioteca di Mattia Corvino re d'Ungheria (1443-1490)*, Modena, 2002
- MONFASANI John, « Cardinal Bessarion's Own Translation of the *In Calumniatorem Platonis* », *Accademia*, XIV, 2012, pp. 7-21.
- MOREAU Joseph, « De la concordance d'Aristote avec Platon », in J.-C. Margolin (présenté par), *Platon et Aristote à la Renaissance*, XVI^e Colloque international de Tours, juillet 1973, Paris, Vrin, 1976, pp. 45-58.
- MOREL Philippe, « Le *Bacchus* de Michel-Ange : de l'ivresse à la contemplation divine », *Accademia*, XII, 2010, pp. 51-73
- MORESCHINI Claudio, « La poesia cristiana di Ludovico Lazzareli : I *Fasti Christianae Religionis* », *Accademia*, V, 2003, pp. 39-59.
- MORESCHINI Claudio, « Iacopo Mazzoni storico della filosofia antica : la storia dell'Accademia platonica e Platone cristiano », *Accademia*, XIII, 2011, pp. 67-83.
- MORESCHINI Claudio, « La struttura dell'universo nella interpretazione di Iacopo Mazzoni », *Accademia*, XVI, 2014, pp. 9-26.

- MUCCILLO Maria, « La prima creatura : la concezione patriziana dello spazio fisico e le sue fonti », *Accademia*, XIII, 2011, pp. 9-45.
- MUGNAI CARRARA Daniela, « La collaborazione fra Manuele Crisolora e Uberto Decembrio : ideologia signorile all'origine della prima versione latina della *Repubblica* di Platone e problemi di traduzione », in M. Vegetti e P. Pissavino (a cura di), *I Decembrio e la tradizione della Repubblica di Platone tra Medioevo e Umanesimo*, Napoli, Bibliopolis, 2005, pp. 182-183.
- NESI Emilia, *Il diario della stamperia di Ripoli*, Firenze, Seeber, 1903.
- PATOTA Giuseppe, « Latino e volgare, latino nel volgare », in G. Bernardi Perini (a cura di), *Il latino nell'età dell'Umanesimo*, Atti del Convegno, Mantova, 26-27 ottobre 2001, Firenze, Olschki, 2004, pp. 109-166.
- PENNUTO Concetta, « Giovanni Pico e l'*infelicitas octimestris partus* », *Accademia*, XI, 2009, pp. 61-77.
- PERRIN Michel-Yves, « Synesios de Cyrène, le sommeil et les rêves dans l'antiquité tardive. », *Accademia*, I, 1999, pp. 141-151.
- PICQUET Théa, FAGGION Lucien, GANDOULPHE Pascal (éds.), *L'Humanisme italien de la Renaissance et l'Europe*, Actes du colloque « Les racines humanistes de l'Europe », Aix-en-Provence, 13-14 mars 2008, études réunies par Th. Picquet, L. Faggion et P. Gandoulphe, Aix-en-Provence, P.U.P. [« Textes et documents de la Méditerranée antique et médiévale »], 2010.
- PICQUET Théa, *Florence, berceau de la Renaissance*, Aix-en-Provence, P.U.P., 2015.
- POPPI Antonino, « Il problema della filosofia morale nella scuola padovana del Rinascimento : platonismo e aristotelismo nella definizione del metodo dell'etica » in J.-C. Margolin (présenté par), *Platon et Aristote à la Renaissance*, XVI^e Colloque international de Tours, juillet 1973, Paris, Vrin, 1976, pp. 105-146.
- PUCCINOTTI Francesco, *Storia della medicina*, Livorno, M. Wagner, 1859.
- PUGGELLI Paolo, « *Del Convivio degli Alterati* di Giulio Del Bene », *Accademia*, II, 2000, pp. 63-75.
- RAGGHIANI Renzo, « Gilson e Garin : i tempi di un confronto », in O. Catanorchi e V. Lepri (a cura di), *Eugenio Garin, dal Rinascimento all'Illuminismo*, Atti del Convegno Firenze, 6-8 marzo 2009, Roma-Firenze, Edizioni di storia e letteratura, 2011, pp. 459-480.
- REGOLIOSI Mariangela, « Il rinnovamento del lessico filosofico in Lorenzo Valla », in J. Hamesse et M. Fattori (éds.), *Lexiques et glossaires philosophiques de la Renaissance*, Actes du colloque international organisé à

Rome par l'Academia Belgica en collaboration avec le projet des « Correspondenze scientifiche, letterarie ed erudite dal Rinascimento all'età moderna », l'Università degli Studi di Roma « La Sapienza » et la Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Belgica, 3-4 novembre 2000, Louvain-La-Neuve, F. I. D. E. M., 2003.

RICCI Pier Giorgio, « Una consolatoria inedita di Carlo Marsuppini », *La Rinascita*, III, 1940, pp. 384-389.

RICCI Saverio, « Garin lettore di Cassirer. Umanesimo, Rinascimento, Illuminismo », in O. Catanorchi e V. Lepri (a cura di), *Eugenio Garin, dal Rinascimento all'Illuminismo*, Atti del Convegno Firenze, 6-8 marzo 2009, Roma-Firenze, Edizioni di storia e letteratura, 2011, pp. 391-442.

RIZZO Silvia, « I latini dell'Umanesimo », in G. Bernardi Perini (a cura di), *Il latino nell'età dell'Umanesimo*, Atti del Convegno, Mantova, 26-27 ottobre 2001, Firenze, Olschki, 2004, pp. 51-95.

ROSSI Paolo, « Garin : tradizione ermetica e Rivoluzione scientifica », in O. Catanorchi e V. Lepri (a cura di), *Eugenio Garin, dal Rinascimento all'Illuminismo*, Atti del Convegno Firenze, 6-8 marzo 2009, Roma-Firenze, Edizioni di storia e letteratura, 2011, pp. 37-47.

RUDOLPH Enno, « La crise du platonisme dans la philosophie de la Renaissance. Une nouvelle interprétation du *Timée* et de la *République* », in F. Mariani-Zini (éd.), *Penser entre les lignes. Philologie et philosophie au Quattrocento*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2001, pp. 179-195.

RUGGIERO Raffaele (a cura di), *Lessico ed etica nella tradizione italiana di primo Cinquecento*. Atti del seminario di studio, « Letteratura ed etica nella tradizione italiana di Cinquecento », Bari, 5-6 marzo 2015, Pensa multimedia, 2016.

SALADIN Jean-Christophe, *La bataille du grec à la Renaissance*, Paris, Les Belles Lettres, 2000.

SCHMITT Charles B., « Introduction de la philosophie platonicienne dans l'enseignement des Universités à la Renaissance » in J.-C. Margolin (présenté par), *Platon et Aristote à la Renaissance*, XVI^e Colloque international de Tours, juillet 1973, Paris, Vrin, 1976, pp. 93-104.

SERETTI Marina, « La Sagrestia Nuova de Miche-Ange », *Accademia*, XVII, 2015, pp. 93-115.

SEZNEC Jean, *La Survivance des dieux antiques. – Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'Humanisme et dans l'art de la Renaissance*, Paris, Flammarion, 2011.

STORNAIOLO Cosimo, *Codices urbinates latini, tome III*, Città del Vaticano, Typis polyglottis Vaticanis, 1921.

- TAMBRUN Brigitte, *Pléthon. Le retour de Platon*, Paris, Vrin, 2006.
- TOUSSAINT Stéphane, « Edition et traduction annotée de Cristoforo Marcello, *De Anima*, livre VI, chapite 46 », *Accademia*, V, 2003, pp. 81-98.
- TIRABOSCHI Girolamo, *Storia della letteratura italiana*, tome VI, parte I, Milano, 1824
- TOUSSAINT Stéphane, « Kabbalah and Concordia in Two of Giovanni Pico della Mirandola's Orphic Theses », *Accademia*, XII, 2010, pp. 13-26.
- TOUSSAINT Stéphane, « Chasseneuz e *Adeodato*. Briciole pichiane », *Accademia*, XV, 2013, pp. 157-159.
- TOUSSAINT Stéphane, *Humanismes. Antihumanismes. De Ficin à Heidegger*, tome I, Paris, Les Belles Lettres, 2008.
- TOUSSAINT Stéphane, *La liberté d'esprit. Fonction et condition des intellectuels humanistes*, Paris, Les Belles Lettres, 2019.
- VASOLI Cesare, *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Napoli, Guida, 1988.
- VASOLI Cesare, « Garin, Burckhardt e la concezione storiografica del Rinascimento. 1938-1953 », in O. Catanorchi e V. Lepri (a cura di), *Eugenio Garin, dal Rinascimento all'Illuminismo*, Atti del Convegno Firenze, 6-8 marzo 2009, Roma-Firenze, Edizioni di storia e letteratura, 2011, pp. 1-36.
- VECCHIETTI Filippo, MORO Tommaso, *Biblioteca picena, o sia notizie storiche delle opere e degli scrittori piceni, tomo quarto*, Osimo, Domenicantonis Quercetti, 1795.
- VEGETTI Mario e PISSAVINO Paolo (a cura di), *I Decembrio e la tradizione della Repubblica di Platone tra medioevo e umanesimo*, Napoli, Bibliopolis, 2005.
- VILLANI Filippo, *Liber de ciuitatis Florentiae famosis ciuibus*, Firenze, Johannes Mazzoni, 1847.
- VON SAMSONOW Elisabeth, « Ich sah : Die Bedeutung der Bildtheorie der Renaissance für eine als Epoche der medialen Kollektivhypnose zu verstehende Moderne », *Accademia*, I, 1999, pp. 101-110.
- YATES Frances Amelia, *L'art de la mémoire*, traduit par D. Arasse, Paris, Gallimard, 1975. [Titre original : *The art of memory*, Chicago, The University Chicago Press, 1966]
- WALKER Daniel P., « La tradition mathématique-musicale du platonisme et les débuts de la science moderne » in J.-C. Margolin (présenté par), *Platon et*

Aristote à la Renaissance, XVI^e Colloque international de Tours, juillet 1973, Paris, Vrin, 1976, pp. 248-260.

WEISS Judith, « The Quality of Guillaume Postel's First *Zohar* Latin Translation », *Accademia*, XV, 2013, pp. 63-82.

YOSHA Nissim, « The Impact of Renaissance Writings on 17th century Kabbalist Herrera », *Accademia*, III, 2001, pp. 113-129.

V. VARIA

ALQUIÉ Ferdinand, *Le désir d'éternité*, Paris, P.U.F., 1943.

BERKELEY Georges, *Recherches sur les vertus de l'eau de goudron, où l'on a joint des réflexions philosophiques sur divers autres sujets*, traduction française de D.-R. Boullier, Amsterdam, Mortier, 1745.

BUDDEUS Johann Franz, *Compendium historiae philosophiae, observationibus illustratum, cum praefatione J. Georgii Walchii*, Halle, impensis Orphanotrophii, 1731.

CLAVIER Paul, *Ex Nihilo*, volume 1, *L'introduction en philosophie du concept de création*, Paris, Hermann, 2011.

COZZANDO Leonardo, *De magisterio antiquorum philosophorum*, Genève, apud Samuelem de Tournes, 1684.

DANCETTE Jeanne, « Les opérations de compréhension préalables à la production de métatextes : recherche d'une typologie », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 69/3, 1991, pp. 563-575.

DESCARTES René, *Œuvres de Descartes*, tome V, [Cerf 1903] édité par Ch. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin, 1996.

ELLUL Jacques, *Sans feu ni lieu. Signification biblique de la Grande Ville*, Paris, Gallimard, 1975.

HORN Georg, *Historiae philosophicae libri septem*, Leyde, apud Johannem Elsevirium, 1655.

JACOB François, *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard [« TEL — Bibliothèque des sciences humaines »], 1970.

MARIN Thomas Henri, *Histoire de l'arithmétique*, Paris, A. Leleux, 1857.

POLET Amédée, *Une gloire de l'humanisme belge, Petrus Nannius, 1500-1557*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 1936.

VI. INSTRUMENTS DE TRAVAIL

- ANDRÉ Jacques, *Règles et recommandations pour les éditions critiques, série latine*, Paris, Les Belles Lettres, 1972.
- BAILLY Anatole, *Dictionnaire grec-français à l'usage des élèves des lycées et des collèges*, rédigé avec le concours de E. Egger, Paris, Hachette 1894 ; édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, avec en appendice de nouvelles notices de mythologie et religion par L. Séchan, Paris, Hachette, 1950.
- BENVENISTE Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 volumes, Paris, Minuit, 1969.
- BENVENISTE Émile, « Expression indo-européenne de l'éternité », *Bulletin de la société linguistique de Paris*, 38, 1937, pp. 103-112.
- BOISACQ Émile, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*, quatrième édition augmentée d'un index par H. Rix, Heidelberg, C. Winter, 1950.
- CAPPELLI Adriano, *Dizionario di abbreviature latine ed italiane*, edizione ampliata e rinnovata da M. Geymonat e F. Troncarelli, Milano, Editore Ulrico Hoepli, 2012.
- CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Histoire des mots*, (Paris, Klincksieck, 1968-1980), achevé par J. Taillardat, O. Masson et J.-L. Perpillou, nouvelle édition avec en supplément les *Chroniques d'étymologie grecque (1-10)* rassemblées par A. Blanc, Ch. de Lamberterie et J.-L. Perpillou, Paris, Klincksieck, 2009.
- CHIFFLOT Thomas-George (sous la direction de), *La Bible de Jérusalem*, (1956), traduite en français par l'École biblique de Jérusalem, Paris, Cerf, 1999.
- DEVOTO Giacomo et OLI Gian Carlo, *Dizionario della lingua italiana*, Firenze, F. Le Monnier, 1971.
- ERNOUT Alfred et MEILLET Antoine, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 1959.
- FOULQUIÉ Paul, *Dictionnaire de la langue philosophique*, avec la collaboration de R. Saint-Jean, Paris, P.U.F., 1962 ; deuxième édition revue et augmentée, Paris, P.U.F., 1969.
- GAFFIOT Felix, *Dictionnaire latin-français*, Paris, Hachette, 1934.
- GREVISSE Maurice et GOOSE André, *Le bon usage*, Louvain-la-Neuve, De Boeck Supérieur, 16^e édition, 2016.

GRIMAL Pierre, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, préface de Ch. Picard, Paris, P.U.F, 1951.

LUCIANI Sabine, « D'αἰών à *aeternitas* : le transfert de la notion d'éternité chez Cicéron », *Interférences Ars scribendi*, 4, 2006, pp. 1-14.

LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, avant-propos de R. Poirier, Paris, P.U.F., 1926.

MALATO Enrico, [directa da], *Storia della letteratura italiana*, III, *Il Quattrocento*, Roma, Salerno, 1996.

PONCELET Roland, *Cicéron traducteur de Platon. L'expression de la pensée complexe en latin classique*, Paris, E. De Boccard, 1957.

REY Alain (sous la direction de), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 1992.

VASOLI Cesare, « Ficino Marsilio (*Marsilius Ferghinensis*) » in Istituto della Enciclopedia italiana (ed.), *Dizionario biografico degli italiani*, volume 47 [Ferrero-Filonardi] Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1997, pp. 378-395.

VEILLARD Françoise, *Conseils pour l'édition des textes médiévaux, fascicule I : conseils généraux*, Paris, CTHS, 2001.

Thesaurus Linguae Latinae [TLL] Online :

<https://www.degruyter.com/view/db/tll?lang=en>

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|--|-----------|
| INTRODUCTION | 7 |
| 1. Présentation générale : argument et synopsis | 7 |
| 2. Repères biographiques | 10 |
| 3. Mise en perspective des biographies de Marsile Ficin | 14 |

VOLUME I

| | |
|--|-----------|
| PREMIÈRE PARTIE. — MÉTHODOLOGIE ET CONTEXTUALISATION HISTORIQUE | 17 |
|--|-----------|

| | |
|--|-----------|
| CHAPITRE PREMIER. — PROBLÈMES GÉNÉRAUX. — DE LA TRADUCTION DES TEXTES RENAISSANTS | 18 |
|--|-----------|

| | |
|---|-----------|
| Introduction | 18 |
| 1. Objectifs modernes et matériau renaissant | 24 |
| 1. 1. Mise en évidence du problème | 24 |
| 1. 1. 1. L'idée de renaissance | 26 |
| 1. 1. 2. Le débat historiographique | 36 |
| 1. 2. Des textes de la Renaissance à la renaissance des textes dans l'œuvre de Marsile Ficin | 44 |
| 1. 2. 1. La spécificité des textes renaissants | 44 |
| 1. 2. 2. La fortune des textes de Marsile Ficin et l'obstacle du déclin | 54 |
| 1. 2. 3. Objectifs poursuivis | 62 |
| 2. Conséquences méthodologiques | 64 |
| 2. 1. La question des sources et du syncrétisme | 64 |
| 2. 1. 1. La conciliation des sources | 64 |
| 2. 1. 2. Source, tradition et autorité. — Un exemple : le traitement du « mythe de Narcisse » dans le <i>De amore</i> de Marsile Ficin | 85 |
| 2. 2. Traduire, interpréter et commenter | 102 |
| 2. 2. 1. Marsile Ficin traducteur de Platon | 102 |
| 2. 2. 2. L'héritage herméneutique | 107 |

| | |
|---|------------|
| CHAPITRE II. — ÉTAT ACTUEL DE L'ACCÈS AU TEXTE DES <i>ARGUMENTA</i> <i>MARSILII FICINI IN REMPUBLICAM</i> <i>PLATONIS</i>. — LES ÉDITIONS ANTÉRIEURES, LES MANUSCRITS DISPONIBLES ET LES TRADUCTIONS | 112 |
|---|------------|

| | |
|--|------------|
| Introduction | 112 |
| 1. Les différentes éditions | 115 |
| 1. 1. Les éditions <i>princeps</i> | 115 |
| 1. 1. 1. L'édition de Florence de 1484 | 115 |
| 1. 1. 2. L'édition de Venise de 1491 | 121 |
| 1. 2. Les réimpressions des éditions <i>princeps</i> | 122 |
| 1. 2. 1. Les réimpressions des éditions <i>princeps</i> de 1491 à 1532 | 122 |
| 1. 2. 2. Le statut de l'édition de 1496 | 123 |
| 1. 3. Les éditions révisées | 124 |
| 1. 3. 1. Les réimpressions des éditions révisées | 124 |
| 1. 3. 2. Les éditions bâloises | 125 |
| 1. 3. 3. L'édition parisienne | 126 |
| 2. Les manuscrits | 126 |
| 2. 1. Les manuscrits de référence | 127 |
| 2. 1. 1. Le manuscrit de la bibliothèque de Florence | 127 |
| 2. 1. 2. Le manuscrit de la bibliothèque de Modène | 129 |
| 2. 1. 3. Le manuscrit de la bibliothèque de Gand | 130 |

| | |
|--|------------|
| 2. 2. Les manuscrits lacunaires | 131 |
| 2. 2. 1. Le manuscrit de la bibliothèque du Vatican | 131 |
| 2. 2. 2. Le manuscrit de la bibliothèque de Londres | 132 |
| 2. 2. 3. Le manuscrit de la bibliothèque de Mattsee | 132 |
| 2. 2. 4. Le manuscrit de la bibliothèque de Wien | 132 |
| 3. Les traductions disponibles | 133 |
| 3. 1. Les traductions italiennes en langue vulgaire du xvi ^e siècle | 133 |
| 3. 1. 1. Pamfilo Fiorimbene, <i>La Republica di Platone</i> | 133 |
| 3. 1. 2. Ciro Spontone, <i>La Corona del Principe</i> | 134 |
| 3. 2. Les traductions françaises | 135 |
| 3. 2. 1. Lefèvre d'Étaples, <i>Les Hécatonomies</i> | 135 |
| 3. 2. 2. Louis Le Roy, <i>La République de Platon</i> | 136 |
| 3. 3. La traduction espagnole : Anonyme, <i>Discurso politico sacado de los comentarios de Marsilio Ficino, que hizo sobre los dies dialogos de Platon del Justo</i> | 137 |
| 3. 4. Les traductions anglaises | 137 |
| 3. 4. 1. Arthur Farndell, <i>When Philosophers rule</i> | 137 |
| 3. 4. 2. Mickaël J. B. Allen, <i>Marsilio Ficino's "Commentary on the fatal Number in Book VIII of Plato's" Republic</i> | 138 |
| 3. 5. La traduction italienne de l' <i>Argumentum</i> I par Rafael Ebgi in <i>Umanisti italiani. Pensiero e destino</i> | 138 |
| 4. Pourquoi une nouvelle édition ? | 138 |
| Introduction | 138 |
| 4. 1. Vers une édition critique ? | 140 |
| 4. 2. De l'utilité de traduire | 142 |
| 4. 3. Dispositif adopté | 144 |
| CHAPITRE III. — L'INTÉRÊT POUR LE DIALOGUE DE LA RÉPUBLIQUE DE PLATON À LA RENAISSANCE | 146 |
| Introduction | 146 |
| 1. Les traductions et commentaires de la <i>République</i> de Platon antérieurs au texte de Ficin | 147 |
| 1. 1. La tradition médiévale | 147 |
| 1. 2. La Renaissance et le dialogue de la <i>République</i> | 149 |
| 2. Marsile Ficin et la <i>République</i> de Platon | 152 |
| DEUXIÈME PARTIE. — MARSILII FICINI FLORENTINI, IN OMNIA PLATONIS OPERA, EPITOMAE, CEU ARGUMENTA, COMMENTARIA, COLLECTANEA ET ANNOTATIONES QUOTQUOT EXTANT IN REMPUBLICAM PLATONIS | 155 |
| CHAPITRE PREMIER. — INTRODUCTION AU TEXTE | 156 |
| Introduction | 156 |
| 1. Caractères généraux des <i>Argumenta in Rempublicam Platonis</i> | 162 |
| 1. 1. Intérêt et valeur des <i>Argumenta in Rempublicam Platonis</i> | 162 |
| 1. 2. L'engagement de Marsile Ficin et ses responsabilités | 168 |
| 2. Structure et contenu de l'œuvre | 176 |
| 2. 1. La spécificité des <i>Argumenta in Rempublicam Platonis</i> | 176 |
| 2. 1. 1. Problème de l'unité et de l'identité des <i>Argumenta in Rempublicam Platonis</i> | 176 |
| 2. 1. 2. La confluence des sources | 181 |
| 2. 2. Plan des <i>Argumenta in Rempublicam Platonis</i> | 184 |
| 2. 2. 1. Le mouvement du texte | 184 |
| 2. 2. 2. Fil conducteur et unité thématique | 197 |
| 2. 3. Sujet des <i>Argumenta in Rempublicam Platonis</i> | 200 |

| | |
|--|------------|
| 2. 3. 1. <i>Argumenta</i> I et II : <i>Vie contemplative et vie active. — Définition de la justice</i> | 200 |
| 2. 3. 2. <i>Argumentum</i> III : <i>La tempérance et la force</i> | 205 |
| 2. 3. 3. <i>Argumenta</i> IV et V : <i>La cité parfaite, le communautarisme et la meilleure constitution. — La justice comme vertu</i> | 207 |
| 2. 3. 4. <i>Argumenta</i> VI et VII : <i>L'éducation des gardiens. — Le gouvernant doit être à la fois philosophe et dialecticien</i> | 212 |
| 2. 3. 5. <i>Argumenta</i> VIII et IX : <i>Le parallèle établi entre l'âme et la cité</i> | 218 |
| 2. 3. 6. <i>Argumentum</i> X : <i>La dialectique et les idées platoniciennes. — L'immortalité de l'âme</i> | 231 |
| 3. Le texte des <i>Argumenta in Rempublicam Platonis</i> | 229 |
| 3. 1. Les manuscrits grecs à la disposition de Marsile Ficin | 229 |
| 3. 2. Essai de <i>stemma codicum</i> | 232 |
| 3. 3. Dates des <i>Argumenta in Rempublicam Platonis</i> | 233 |
| CHAPITRE II. — ÉDITION DU TEXTE | 236 |
| 1. Principes de la présente édition | 236 |
| 1. 1. Rappel des principes adoptés | 236 |
| 1. 2. Variantes orthographiques | 237 |
| 1. 3. Proportion des variantes entre les différents témoignages | 242 |
| 2. Sigla et abréviations | 245 |
| CHAPITRE III. — LES <i>ARGUMENTA MARSILII FICINI IN REMPUBLICAM PLATONIS</i> | 246 |
| 1. Édition critique du texte latin | 247 |
| 1. 1. <i>Argumentum</i> in librum primum Platonis <i>De Republica</i> | 247 |
| 1. 2. <i>Argumentum</i> in librum secundum Platonis <i>De Republica</i> | 253 |
| 1. 3. <i>Argumentum</i> in librum tertium Platonis <i>De Republica</i> | 257 |
| 1. 4. <i>Argumentum</i> in librum quartum Platonis <i>De Republica</i> | 262 |
| 1. 5. <i>Argumentum</i> in librum quintum Platonis <i>De Republica</i> | 267 |
| 1. 6. <i>Argumentum</i> in librum sextum Platonis <i>De Republica</i> | 272 |
| 1. 7. <i>Argumentum</i> in librum septimum Platonis <i>De Republica</i> | 277 |
| 1. 8. <i>Argumentum</i> in librum octavum Platonis <i>De Republica</i> | 287 |
| 1. 9. <i>Argumentum</i> in librum nonum Platonis <i>De Republica</i> | 290 |
| 1. 10. <i>Argumentum</i> in librum decimum Platonis <i>De Republica</i> | 294 |

VOLUME II

| | |
|---|------------|
| 2. Traduction des <i>Argumenta Marsilii Ficini in Rempublicam Platonis</i> | 318 |
| 2. 1. Argument premier | 318 |
| 2. 2. Argument deuxième | 326 |
| 2. 3. Argument troisième | 331 |
| 2. 4. Argument quatrième | 337 |
| 2. 5. Argument cinquième | 344 |
| 2. 6. Argument sixième | 351 |
| 2. 7. Argument septième | 358 |
| 2. 8. Argument huitième | 371 |
| 2. 9. Argument neuvième | 374 |
| 2. 10. Argument dixième | 378 |
| <i>Notes complémentaires</i> | 406 |
| TROISIÈME PARTIE. — MARSILE FICIN ET LA TEMPORALITÉ À L'ŒUVRE DANS LA SINGULARITÉ DU MONDE | 461 |
| Introduction | 462 |
| CHAPITRE IV. — GENÈSE ET GÉNÉALOGIE DE LA NOTION DE TEMPORALITÉ DANS LA COSMOLOGIE FICINIENNE | 468 |
| Introduction | 468 |
| 1. L'héritage conceptuel | 470 |
| 1. 1. La conception aristotélicienne et scolastique | 470 |
| 1. 1. 1. Définition du temps chez Aristote et réception par la philosophie scolastique | 473 |
| 1. 1. 2. Un aristotélisme scolastique polémique | 478 |
| 1. 2. La tradition néoplatonicienne pour penser le temps et l'univers | 483 |
| 1. 2. 1. Le rôle des dialogues du <i>Timée</i> et du <i>Parménide</i> de Platon et leur interprétation par Marsile Ficin | 484 |
| 1. 2. 2. La conception néoplatonicienne du temps et ses implications cosmologiques dans la pensée ficinienne | 494 |
| 1. 2. 3. L'héritage augustinien et l'orientation théologique de la conception du temps et du monde chez Marsile Ficin | 504 |
| CHAPITRE V. — LA TEMPORALITÉ ET L'UNICITÉ DU MONDE DANS LES <i>ARGUMENTA IN REMPUBLICAM PLATONIS</i> DE MARSILE FICIN | 511 |
| Introduction | 511 |
| 1. Une cosmologie dépendante de la hiérarchie dynamique des êtres | 514 |
| 1. 1. Circulation et fonctionnement des occurrences temporelles et cosmologiques dans les <i>Argumenta in Rempublicam Platonis</i> | 514 |
| 1. 2. La valeur paradoxale de la vie terrestre : son insuffisance et sa nécessité | 522 |
| 1. 3. Le monde hiérarchisé des êtres | 529 |
| 2. La vie contemplative comme modèle ultime de la temporalité humaine | 537 |

| | |
|---|------------|
| 2. 1. L'immortalité comme modalité temporelle propre aux âmes | 537 |
| 2. 2. L'unicité du monde entre création éternelle, fatalité et liberté | 545 |
| CHAPITRE VI. — L'EXPÉRIENCE DE LA TEMPORALITÉ DANS LES BIOGRAPHIES DE MARSILE FICIN | 550 |
| Introduction : le récit biographique, une esthétisation du temps vécu | 550 |
| 1. La fiction biographique comme lieu d'exemplarité et composition du mythe | 558 |
| Introduction | 558 |
| 1. 1. Giovanni Corsi, <i>La vita Marsilii Ficini</i> | 561 |
| 1. 2. Piero Caponsacchi, <i>Sommario della vita di Marsilio Ficino et La vita secunda</i> | 573 |
| Conclusion du § 1 | 585 |
| 2. La temporalité construite de l'historiographie et la mise à distance du temps biographique | 586 |
| Introduction | 586 |
| 2. 1. L'opposition de la littérature et de la science dans les biographies d'Arnaldo della Torre et de Paul Oskar Kristeller | 589 |
| 2. 2. La contribution philologique de Sebastiano Gentile | 597 |
| 2. 3. La place des documents dans les biographies de Paolo Viti et Cesare Vasoli | 603 |
| Conclusion du § 2 | 608 |
| 3. La vertu éthique de la sympathie dans les biographies de Marsile Ficin | 611 |
| Introduction | 611 |
| 3. 1. La biographie de Raymond Marcel et le témoignage de Ficin | 615 |
| 3. 2. La <i>Vita Platonis</i> de Marsile Ficin | 626 |
| Conclusion du § 3 | 631 |
| Conclusion du chapitre VI. — Art de la biographie et spiritualisation du temps | 631 |
| | |
| CONCLUSION GÉNÉRALE | 637 |
| | |
| 1. Les figures de la temporalité au fondement de l'unicité du monde. — Synthèse du chemin parcouru | 638 |
| 2. La temporalité au centre d'une pensée renaissante. — Temps théologique et espérance humaine en l'éternité | 640 |
| | |
| RIASSUNTO DELLA TESI IN ITALIANO | 645 |
| | |
| BIBLIOGRAPHIE | 675 |
| | |
| TABLE DES MATIÈRES | 726 |