



HAL
open science

L'amor humanus chez Marsile Ficin. Entre idéal platonicien et morale stoïcienne

Laurence Boulègue

► **To cite this version:**

Laurence Boulègue. L'amor humanus chez Marsile Ficin. Entre idéal platonicien et morale stoïcienne. *Dictynna - Revue de poétique latine*, 2007, 4, <http://journals.openedition.org/dictynna/144>. 10.4000/dictynna.144 . hal-04315359

HAL Id: hal-04315359

<https://hal.science/hal-04315359>

Submitted on 30 Nov 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Dictynna

Revue de poésie latine

4 | 2007

Varia

L'*amor humanus* chez Marsile Ficin

Entre idéal platonicien et morale stoïcienne

Laurence Boulègue



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/dictynna/144>

DOI : [10.4000/dictynna.144](https://doi.org/10.4000/dictynna.144)

ISSN : 1765-3142

Référence électronique

Laurence Boulègue, « L'*amor humanus* chez Marsile Ficin », *Dictynna* [En ligne], 4 | 2007, mis en ligne le 01 décembre 2010, consulté le 10 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/dictynna/144> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/dictynna.144>

Ce document a été généré automatiquement le 10 septembre 2020.



Les contenus de la revue *Dictynna* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

L'amor humanus chez Marsile Ficin

Entre idéal platonicien et morale stoïcienne

Laurence Boulègue

Je remercie Carlos Lévy d'avoir relu cet article qui a bénéficié de ses remarques et de ses suggestions.

- 1 Avec le *Commentaire sur le Banquet de Platon*, ou *De Amore*, en 1469, Marsile Ficin ramène au cœur du débat philosophique le thème de l'amour, déjà revivifié par le célèbre poème de Guido Cavalcanti, *Donna mi priega*, qui avait révélé, par sa complexité même, l'inextricable enchevêtrement des discours philosophiques, médicaux et poétiques. Pic de la Mirandole avait à son tour, dans le commentaire¹ qu'il avait fait du poème de Cavalcanti, en 1500, recouvert d'un voile obscur un sens qui devait rester hermétique. Ficin enrichit profondément la réflexion sur l'amour en se proposant de donner non seulement une relecture du *Banquet* de Platon, mais aussi une mise en perspective de toute la tradition néoplatonicienne, qui permet au fondateur de l'académie florentine de rendre compte de la pensée du philosophe grec tout en livrant ce qu'on pourrait appeler – en s'inspirant de la terminologie des traducteurs – une belle infidèle qui allait connaître un succès et une influence durable sur la pensée et la poésie d'amour occidentale des deux siècles suivants². À l'origine de la redécouverte de Platon, le *Commentarium* est en même temps le point à partir duquel la philosophie d'amour du XVI^e siècle italien sera le lieu d'une déformation généralisée de la pensée de Platon, notamment dans le genre philosophico-littéraire des traités d'amour dont le texte de Ficin peut être considéré comme le traité fondateur, point de référence de ses imitateurs, plus ou moins rigoureux, et de ses détracteurs³.
- 2 Ficin offre un commentaire qui suit de près le texte du *Banquet* antique non seulement dans sa forme et son déroulement – puisque chaque discours est repris et commenté par un orateur de l'académie florentine – mais aussi dans le souci de donner une lecture attentive par une attitude exégétique et interprétative rigoureuse. Mais Ficin, optant pour l'harmonisation du propos à travers les discours des différents orateurs, fait du sixième discours, que Platon avait consacré à l'exposé de Socrate et de Diotime, le lieu d'une vérité qu'il projette sur les précédents. S'il est vrai que Platon, malgré la primauté accordée à Socrate – tout en jouant cependant de l'ambiguïté du statut de

Diotime –, avait distribué quelques parcelles de vérité dans les cinq premiers discours, l'humaniste, lui, en fait un principe de rédaction : de la polyphonie naît une harmonie qui invite à voir derrière l'exégèse du texte de Platon l'expression de la pensée originale de Ficin, une préparation à sa théologie platonicienne.

- 3 L'incontestable prégnance des textes de Plotin, Denys ou Hermès, auquel Ficin consacre ses travaux philologiques et théologico-philosophiques, a cependant quelque peu occulté l'influence de la philosophie stoïcienne des passions et de la conception romaine de la fascination dans la conception de l'amour humain (*amor humanus*) qu'offre l'humaniste du xv^e siècle. Or la *fascinatio* est, chez Ficin, au cœur de la définition de cet amour intermédiaire, entre l'amour bestial (*ferinus*) et l'amour divin (*diuinus*). L'objet de cet article est de montrer qu'au cœur de la tradition néoplatonicienne les influences romaines, de la morale stoïcienne de Cicéron et de la conception amoureuse des poètes, sont présentes et permettent de préciser la paradoxale fidélité de Ficin à sa source première qu'est Platon. J'étudierai donc la lecture ficinienne du *Banquet*, particulièrement des discours de Pausanias et de Socrate, qui posent les fondements de la définition de l'*amor humanus*. Néanmoins, l'interprétation du texte de Platon ne saurait à elle seule rendre compte de la définition ficinienne, non plus que le seul recours à la tradition néoplatonicienne. La philosophie et la poésie romaines des passions offrent une analyse du sentiment amoureux dont les échos sont sensibles dans le texte même du *Commentaire* et le passage consacré au mythe de Narcisse, que Ficin ajoute à la fin du sixième discours, est une illustration de cette complémentarité des influences, permettant à l'humaniste chrétien de réaliser une synthèse originale et, assurément, néoplatonicienne.

Définition de l'amour humain : le modèle platonicien

- 4 C'est au huitième chapitre du sixième discours que Ficin expose la hiérarchie des trois amours dans l'âme humaine : aux deux extrémités se trouvent les deux démons, le *kalodaimôn*, amour éternel qui consiste dans la contemplation de la beauté divine, et le *kakodaimôn*, aiguillon qui incite à la procréation, et qui, précise Ficin, n'est mauvais que par abus, c'est-à-dire en dehors du but de reproduction ; entre ces deux points s'insèrent les trois autres amours, non pas démons, mais *motus* (« motions ») ou *affectus* (« affects »), dont la hiérarchie suit celle des sens et détermine trois types de comportement amoureux :

« En effet, de naissance ou par éducation, nous sommes disposés et enclins soit à la vie contemplative, soit à la vie active, soit à la vie voluptueuse. Si c'est à la contemplative, aussitôt la vue de la forme corporelle nous élève à la considération de la forme spirituelle et divine. Si c'est à la voluptueuse, d'emblée nous descendons de la vue à la concupiscence du toucher. Si c'est à la vie active et morale, nous continuons à jouir du seul plaisir de la vue et de la société. Les premiers sont si subtils qu'ils s'élèvent très haut, les seconds si épais qu'ils s'abaissent jusqu'au plus bas, et les derniers, entre les deux, demeurent dans la région moyenne. »⁴

- 5 Ainsi tout amour commence-t-il par la vue. Et, par la suite, conformément à la leçon de Diotime, nous sommes invités à suivre la voie contemplative, suscitée par l'amour porté aux jeunes garçons. Une telle orientation est confirmée, au chapitre 14, par une autre

hiérarchie, relative non plus à l'amant mais à l'aimé(e), à l'objet du sentiment amoureux, qui fait écho à la distinction entre les deux Vénus faite par Pausanias⁵ :

« Ainsi le corps des hommes, selon Platon, est-il gros de semences, ainsi que l'âme, et tous deux sont-ils, par l'aiguillon de l'Amour, incités à la génération. Mais les uns, soit par nature soit par éducation, sont plus aptes à produire des fruits de l'âme plutôt que du corps, et les autres, les plus nombreux, tout au contraire. Les premiers s'attachent à l'Amour céleste, les seconds à l'Amour vulgaire. Les premiers aiment naturellement les mâles, et plus précisément les jeunes adolescents, plutôt que les femmes ou les enfants, parce que en eux brille particulièrement l'acuité de l'intelligence qui, en raison de sa beauté supérieure, est la plus apte à porter le savoir qu'ils désirent engendrer. Les autres en revanche sont mus par le plaisir de l'union charnelle et l'effet de la génération par le corps. »⁶

- 6 Il est alors facile de conclure que seul l'amour philopédique peut aussi être l'amour philosophique et Ficin, par la suite, conservera cette préférence et restera fidèle aux positions de Pausanias telles qu'il les expose ici.
- 7 Cette interprétation de ce que serait la véritable conception platonicienne de l'amour humain est possible pour qui voudrait dégager du *Banquet* une thèse unique, ce qui est le cas de Ficin. En effet, chez Platon, deux remarques dans la bouche de Diotime n'ont assurément pas échappé au lecteur précis qu'est Ficin : d'une part, était rejetée la définition d'Aristophane – l'amour du même pour le même, chacun cherchant en l'autre la moitié qui lui permettrait de retrouver sa complétude originelle – et, d'autre part, une position était clairement prise en faveur de la thèse de l'amour éducateur de Pausanias :

« Ah je le sais bien, il existe, dit-elle, une théorie d'après laquelle ceux qui sont en quête de la moitié d'eux-mêmes, ce sont ceux-là qui aiment. Mais ce que prétend ma théorie à moi, c'est que l'objet de l'amour n'est ni la moitié, ni l'entier, à moins justement, mon camarade, que d'aventure ils ne soient en quelque manière une chose bonne. »⁷

[...]

« Or quand parmi ces hommes, il s'en trouve un maintenant en qui, être divin, existe dès son jeune âge cette fécondité selon l'âme, et quand, l'âge arrivé, l'envie lui vient à présent d'enfanter comme de procréer, alors, je pense, lui aussi, il se met de-ci de-là en quête de la beauté dans laquelle il lui sera possible de procréer ; car il ne procréera jamais dans la laideur. Donc, pour les corps qui sont beaux il a plus de tendresse que pour ceux qui sont laids, en raison même de ce qu'il est fécond ; et, quand il y rencontre une âme belle, noble, bien née, la tendresse qu'il a pour cet ensemble est alors à son comble : en face d'un tel être, il se sent immédiatement plein de ressource pour parler sur le mérite, pour dire à quelle sorte de choses doit penser l'homme de bien et à quoi il doit s'occuper, et il entreprend d'être éducateur.[...] »⁸

- 8 En ce qui concerne le mythe de l'androgynie conté par Aristophane, Ficin, par l'interprétation qu'il en a donnée au quatrième discours, s'était accordé de façon anticipée à l'opinion de Socrate au sixième discours : il s'agit, selon lui, de retrouver sa véritable nature, c'est-à-dire l'essence divine de l'âme, supérieure, et non un double terrestre, vain reflet et funeste illusion. De plus, Ficin, lors du commentaire de la théorie de Pausanias au second discours, et particulièrement aux chapitres 8 et 9, avait déjà développé le thème de la réciprocité, de la ressemblance, chacun des deux amants se reconnaissant en l'autre et s'aimant lui-même par l'autre, l'âme de l'amant devenant « le miroir où se reflète l'image de l'aimé » (*amantis animus speculum in quo amati relucet imago*). Dès le chapitre 9 de ce second discours, était donc établie la nécessité d'un échange entre l'âme et le corps, entre le supérieur et l'inférieur, que seul réalise

l'amour entre un homme plus expérimenté et un jeune homme, car le premier sait se contenter du plaisir des yeux : « Qui n'est beau que de corps acquiert grâce à ce commerce la beauté de l'âme et qui n'est beau que de l'âme rassasié de beauté corporelle les yeux du corps » (*Et qui solo corpore formosus est, hac consuetudine fit et animo spetiosus. Qui solo animo est decorus, coporis oculos explet corporis pulchritudine*⁹). Ficin, à l'évidence, a aussi à l'esprit, outre le *Banquet*, le *Premier Alcibiade* qui évoque le même processus spéculaire où l'âme du sage est présentée comme celle dans laquelle il faut se voir pour se connaître¹⁰. La moitié ne doit donc pas être comprise comme un simple double, l'âme étant supérieure au corps. Ainsi est écartée la thèse de l'amour du semblable pour le semblable au sens littéral, mais il reste à faire comprendre alors en quoi consiste l'amour d'un homme pour un autre homme – objet d'amour très ressemblant à l'amant comparé à celui de l'amour hétérosexuel pourtant limité à un médiocre destin chez le philosophe antique comme chez l'humaniste florentin. Or, au chapitre 14 du sixième discours, se trouve une condamnation très ferme de l'amour homosexuel consommé, charnel :

« Mais comme cette puissance génératrice de l'âme, étant dépourvue de connaissance, est incapable de distinguer entre les deux sexes, et que sa nature la porte à engendrer chaque fois que nous jugeons qu'un corps est beau, il arrive bien souvent que ceux qui fréquentent les garçons s'unissent à eux pour apaiser les aiguillons de la chair. C'est surtout le cas de ceux qui ont dans leur thème de natalité Vénus dans un signe masculin et unie à Saturne, ou dans les limites de Saturne ou à son opposé. Mais il conviendrait d'observer que les stimulations de cette puissance ne tendent pas à jeter la semence en pure perte, mais obéissent au devoir de semer et d'engendrer et donc de la transférer de l'homme à la femme. C'est par une erreur de ce genre qu'est né ce crime abominable que Platon maudit dans les *Lois* comme une sorte d'homicide. »¹¹

- 9 La voie de l'amour humain accompli, celui qui permet à l'homme de réaliser la plénitude de sa nature, c'est-à-dire de son âme – car, chez Ficin, l'homme, c'est son âme (IV, 2 : *Homines, id est hominum animae*) – est somme toute très étroite : seul l'*amor humanus* philopédique, dont est exclu tout commerce charnel, peut mener à l'*amor diuinus*, amour intellectuel et contemplatif. Une telle restriction était énoncée dès le commentaire des propos de Pausanias, là où le texte du *Banquet* antique restait plus flou et probablement plus souple. Mais les mœurs du temps, doublées de railleries à l'égard du chaste amour philopédique des Platoniciens, exigeaient sans doute cette mise au point.

Influence de la théorie stoïcienne des passions (Tusc. IV)

- 10 Donc, la condamnation de l'homosexualité ne prend pas ses racines dans le *Banquet*. Aussi Ficin se réfère-t-il aux *Lois*. La morale chrétienne du xv^e siècle l'exigeait sans doute et le chanoine Ficin ne peut en faire ici l'économie. Que cette morale soit nourrie de la philosophie stoïcienne, c'est une donnée générale¹² ; pour autant l'influence cicéronienne est ici assez précise. Le septième discours, délaissant les anecdotes, pourtant savoureuses, rapportées par Alcibiade, est en grande partie consacré à l'examen de la passion et de ses ravages, en contraste avec le véritable amour, intellectuel et civilisateur. Ficin se réapproprie, dans le troisième chapitre du septième

discours, la théorie des esprits vitaux, héritée de Galien et largement diffusée par la tradition arabo-latine, comme un ultime argument de ce qu'il a déjà affirmé :

« Notre Platon dans le *Phèdre* définit le *furor* comme une aliénation de l'esprit. Mais il enseigne qu'il y a deux espèces d'aliénation, estimant que l'une a pour cause un mal humain tandis que l'autre vient de Dieu. Il appelle folie la première, et l'autre fureur divine. Par la folie malade l'homme est ravalé au-dessous de l'espèce humaine et d'homme se transforme en quelque sorte en bête. Il y a deux genres de folie. L'une naît d'un vice du cerveau, l'autre du cœur. Souvent le cerveau est envahi par un excès de bile surchauffée, ou de sang surchauffé, et parfois de bile noire : d'où il peut arriver que les hommes deviennent fous. [...] Quand ces humeurs sont contenues dans le cœur, elles engendrent l'anxiété et le souci, mais non la démence. Mais elles conduisent à la démence quand elles se portent à la tête, et c'est pourquoi l'on dit que ces dérèglements viennent d'un vice du cerveau. En revanche, nous attribuons à une maladie du cœur ce type particulier de folie dont souffrent ceux qui aiment éperdument. »¹³

- 11 C'est ainsi qu'en s'appuyant sur le *Phèdre* Ficin va jusqu'à contester à la passion amoureuse, animée par le désir, le nom même d'amour¹⁴. Les considérations physiologiques et médicales renvoient sans aucun doute à un fond commun hérité de la théorie antique et médiévale de la maladie d'amour. Mais celles-ci, assurément, s'articulent à un jugement moral fortement lié à la condamnation stoïcienne des passions telle qu'on la trouve au quatrième livre des *Tusculanes*.
- 12 Le livre IV des *Tusculanes* n'a pas pour sujet principal l'amour, mais les passions en général dont le maître cherche à éloigner le néophyte, Brutus : il s'agit de savoir si le sage est accessible ou non aux passions. Cicéron choisit d'exposer la définition et les analyses stoïciennes des passions tout en admettant la composition bipartite de l'âme héritée de Pythagore et de Platon. Il ne procède pas pour autant ici à une articulation de la psychologie platonicienne à la théorie stoïcienne des passions mais souligne plutôt la contradiction :

Puisque nous avons décidé de désigner ce que les Grecs appellent pathê par passions plutôt que par maladies, je reprendrai pour mon compte dans l'analyse des passions la délimitation anciennement admise, d'abord par Pythagore, puis par Platon, qui divisent l'âme en deux parties ; ils admettent que l'une a en partage la raison et que l'autre en est dépourvue ; dans celles qui a la raison en partage, ils situent la tranquillité, c'est-à-dire un état d'équilibre calme et paisible, dans la seconde, les mouvements désordonnés et de la colère et du désir, mouvements qui sont opposés et hostiles à la raison. Partons donc de cette base, cependant nous recourrons, pour classer les passions, aux définitions et aux partitions des Stoïciens qui, à mon avis, déploient dans cette question l'esprit le plus pénétrant.¹⁵

- 13 Alors même qu'il adopte explicitement une anthropologie platonicienne, Cicéron ne recourt pas à la réhabilitation de l'amour que celle-ci lui permettrait. C'est en s'appuyant sur la définition stoïcienne¹⁶ de la passion, ébranlement de l'âme opposé à la droite raison, que Cicéron développe les grandes espèces de passions, qui contiennent toutes les autres, que sont le chagrin (*aegritudo*), la crainte (*metus*), la joie (*gaudium*) et le désir (*libido*), dépendant toutes de l'opinion. Il établit alors une analogie entre les maux de l'âme et les maux du corps qui opère une synthèse de diverses théories philosophiques et médicales : il reprend le système hippocratique des trois humeurs (le sang, le flegme et la bile) auquel s'ajoute la notion stoïcienne de prédisposition de l'individu à tel ou tel type de passion, perçue comme une maladie en soi. On trouve un écho certain de ce livre chez Ficin, à commencer, dans une conception de l'âme également dualiste ici, par la présence du lexique de l'ébranlement, du mouvement

(*affectus, motus, commotio*) qui fait de l'amour un affect. Ensuite, tout montre une âme passive, malade, agitée par la bile noire et un bouillonnement sanguin anormal : la passion est le propre de l'âme en erreur, privée de raison, chez Ficin (*amentiam*) comme chez Cicéron (*sine ratione*) dont la définition générale, héritée de Zénon, résume en une phrase brève mais complète l'ensemble de ces aspects en IV, 6 : *Est igitur Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod pathos ille dicit, auersa a recta ratione contra naturam animi commotio* (« Telle est donc la définition de Zénon : la passion, qu'il appelle pathos, est un mouvement violent de l'âme opposé à la droite raison et contre-nature »). Enfin, l'image du rapt (*raptus*) de l'âme qui parcourt toute l'évocation ficinienne de l'amour était déjà présente chez Cicéron – qui l'avait lui-même empruntée à Platon – quand, à propos du désir, il écrit : *libido ad id quod uidetur bonum inlecta et inflammata rapiatur* (« le désir, une fois charmé et enflammé, est ravi vers ce qui lui paraît bon »). Là, la définition du philosophe romain rencontrait l'évocation poétique de la passion amoureuse, flamme dévorante et obsession trompeuse. Comme l'a montré Carlos Lévy dans une étude sur *l'Art d'aimer*¹⁷, la condamnation cicéronienne de l'amour est sans appel et son rejet, radical. Dans les *Tusculanes*, le désir plus particulier qu'est l'amour (IV, 68-76) ne peut être bon car il est et il reste un état instable (*haec inconstantia mutabilitasque mentis*¹⁸) et contre-nature, provoqué par un objet méprisable (*contemnendum*¹⁹). Cicéron souligne alors que le désir amoureux, toujours voluptueux selon lui, fut pourtant légitimé par les philosophes, en tout premier lieu par Platon, mais aussi par les Stoïciens :

Or, chez tous ces gens-ci, c'est à l'amour voluptueux que nous avons affaire. Mais nous-mêmes, les philosophes, ne sommes-nous pas intervenus – c'est d'ailleurs notre cher platon qui en a donné l'exemple, et Dicéarque le lui reproche à bon droit – pour nous porter caution de l'amour. Les Stoïciens vont plus loin : d'une part ils disent que le sage sera amoureux, d'autre part ils définissent l'amour « une tendance à se lier d'amitié qui s'inspire d'un idéal de beauté ».²⁰

- 14 L'amour ne saurait donc être bon pour Cicéron et l'éprouver est bien une faute qui ressort de la volonté. Ficin, lui, insère la condamnation cicéronienne de l'amour dans la critique et le rejet du mauvais amour défini par lui comme une passion dans les termes qui étaient ceux de Cicéron.
- 15 Au quatrième chapitre du septième discours du *Commentaire* de Ficin, le mauvais amour, concupiscent, est devenu une *fascinatio* : *amor uulgaris est fascinatio quaedam* (« l'amour vulgaire est une sorte de fascination ») : entre ensorcellement et maladie, la « fascination » est l'expression même de la hantise romaine de la fixité du regard et aussi du désir sexuel non maîtrisé²¹. La fascination, chez Ficin, est articulée à la théorie des esprits vitaux. Subtile vapeur sanguine, les esprits (*spiritus*) circulent dans le sang agité autour du cœur et transmettent des étincelles de lumière à tous les membres du corps, particulièrement à la tête où ils montent naturellement en raison de leur légèreté. Permettant les opérations entre l'âme et le corps, les esprits circulent et l'œil de l'amant, fenêtre de l'âme, darde ses rayons qui pénètrent l'œil de l'aimé dont le sang se trouve contaminé :

« Quoi donc d'étonnant à ce que l'œil grand ouvert et fixé sur quelqu'un décoche sur son vis-à-vis les traits de ses rayons et qu'en même temps que ces traits qui sont les véhicules des esprits il dirige sur lui cette vapeur du sang que nous appelons esprit ? De là le trait empoisonné transperce les yeux et, comme il est envoyé par le cœur de l'agresseur, il gagna la poitrine de l'agressé comme son propre séjour, frappe le cœur et sur sa paroi résistante s'émousse et redevient du sang. Ce sang

étranger, étant différent de la nature du sujet blessé, infecte son sang à lui. Ce sang infecté est un sang malade. »²²

- 16 En articulant la théorie des esprits à celle de la vision, Ficin réduit l'amour vulgaire à une maladie contagieuse privée de dimension intellectuelle et s'inscrit dans la continuité romaine qui tient la *fascinatio* en horreur. Une telle passion n'implique pas pour autant, dans la conception hiérarchisée des Néoplatoniciens, la condamnation de l'amour. Cette *fascinatio* est le versant néfaste de l'*amor humanus* qui ne sait, en gravissant les échelons qui doivent le mener des objets sensibles aux beautés intelligibles, opérer sa conversion vers Dieu.
- 17 Le mythe de Narcisse, présenté à l'avant-dernier chapitre du sixième discours, est un ajout de Ficin par rapport au texte originel du *Banquet*. Il offre, en un passage court, une illustration de cet enchevêtrement de références et de leurs articulations.

Le mythe de Narcisse (*Comm. VI, 17*)

- 18 Ficin, en effet, insère, à l'avant-dernier chapitre du sixième discours, le récit du mythe de Narcisse dont on ne trouve pas même une allusion chez Platon. Passant sous silence la version ovidienne, première véritable écriture du mythe²³, la paternité en est attribuée à Orphée, le premier Grec de la chaîne des *prisci theologi* qui relie Moïse, Hermès-Mercure Trismégiste, Orphée, Pythagore, Platon et tous ses successeurs²⁴. La source du texte que cite Ficin reste inconnue mais il est certain que l'attribution à Orphée confère au passage une autorité suprême et par-là même indique que le philosophe néoplatonicien accorde à ce mythe une grande importance. Le rappel du mythe de Narcisse à ce moment-là permet à Ficin de marquer le moment crucial du choix de l'âme qui, à partir de la vue de la beauté sensible, peut en toute liberté soit s'orienter vers les biens intelligibles et entamer l'ascension qui la mènera, conformément à sa nature première, à la contemplation de Dieu, soit rester fascinée par le sensible en proie à un désir ardent à jamais insatisfait :

« 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. »²⁵

- 19 À défaut d'avoir trouvé la source du texte cité, on identifie aisément l'influence l'*Ennéade* I, 6 de Plotin²⁶ :

« Car si on voit les beautés corporelles, il ne faut pas courir à elles mais savoir qu'elles sont des images (eikones), des traces (ichnê), des ombres (skiai) ; et il faut senfuir vers cette beauté dont elles sont des images.

Si on courait à elles pour les saisir comme si elles étaient réelles, on serait comme l'homme qui voulut saisir sa belle image (eidôlon kalou) portée par les eaux (ainsi qu'une fable (muthos), je crois, le fait entendre) ; ayant plongé dans le profond courant, il disparut ; il est de même de celui qui s'attache à la beauté des corps et ne l'abandonne pas ; ce n'est pas son corps, mais son âme qui plongera dans des profondeurs obscures et funestes à l'intelligence, il y vivra avec des ombres, aveugle séjournant dans l'Hadès. »²⁷

- 20 Ficin suit Plotin d'assez près : tout d'abord, comme lui, il ne retient du mythe que l'épisode de la fontaine et le célèbre motif du reflet, omettant ainsi le récit du dédain de Narcisse à l'égard de ses nombreux amoureux, filles et garçons, dont Écho. Comme chez Plotin surtout, le rappel du mythe permet de revenir sur un thème déjà vu, notamment au discours V, à savoir la subordination de la beauté sensible à la beauté intelligible : l'âme doit se tourner vers les biens supérieurs et intelligibles dont les beautés sensibles ne sont qu'une pâle copie, une ombre, *umbra* (*skia* en grec). Quant à la métaphore de l'eau pour évoquer le monde sensible, elle appartient à toute la tradition néoplatonicienne et elle est quasiment généralisée à la Renaissance²⁸. Ainsi Narcisse est-il l'allégorie de l'âme qui ne se connaît pas, c'est-à-dire qui ignore en elle sa véritable nature, divine, et s'oublie dans le monde matériel. Chez Ovide²⁹, au contraire, c'était à partir du moment où le jeune homme se reconnaissait, conformément à la prédiction de Tirésias, qu'il sombrait dans une profonde et mortelle affliction, comprenant par-là qu'il ne pourrait jamais posséder l'objet de son désir. Chez les deux philosophes néoplatoniciens que sont Plotin et Ficin, cette funeste insatisfaction n'est pas due à la similitude et à l'identité de l'amant et de l'aimé, mais, au contraire, derrière une ressemblance trompeuse, à leur irréductible différence de nature, l'une matérielle et l'autre spirituelle. L'interprétation philosophique du mythe donnée par Ficin est incontestablement héritée du néoplatonisme grec, de Plotin en particulier. Néanmoins, le sort final de Narcisse n'est pas le même chez les deux Néoplatoniciens.
- 21 Ficin se distingue, en effet, de son prédécesseur car le jeune homme, ainsi égaré, ne se noie pas mais pleure et « se consume en fondant en larmes » (*in lacrimas resolutus consumitur*). Il rallie ici plutôt l'image poétique de la passion, plutôt que le motif de la noyade qui était propre à Plotin. Il est probable que Ficin n'a pas souhaité prononcer à l'encontre de l'âme amoureuse, même dans l'erreur, dont Narcisse est l'allégorie, une condamnation aussi définitive que celle de Plotin : tourmentée par les passions et souillée par le corps, l'âme « meurt en quelque sorte (*quasi moritur*), puisqu'elle semble être désormais plus un corps qu'une âme (*cum iam corpus esse potius quam animus uideatur*) ». La présence des modalisateurs (*quasi, potius quam*) tempère ce misérable destin, peut-être par l'effet du tempérament personnel de l'auteur (la philosophie optimiste de Ficin n'aime pas les ténèbres et l'irréversible), mais aussi parce que le corps, inférieur, reste cependant moins honteux dans la conception de la beauté de l'humaniste florentin du XV^e siècle que dans l'idéal ascétique d'introversion du Néoplatonicien du III^e siècle³⁰. Aussi dangereuse soit-elle, la beauté sensible est et doit rester le premier échelon d'une possible ascension vers la beauté intelligible en passant par plusieurs degrés que Socrate est invité à gravir. En effet, contrairement à Plotin dans l'*Ennéade* I, 6, Ficin place l'évocation de la passion funeste de Narcisse pour son reflet dans une réflexion sur l'amour auquel est consacré tout son ouvrage. Et, en cela, il reste lié à l'évocation poétique du personnage.
- 22 Le thème de la séduction et le lexique du désir (*illectus, adfectat, cupit, desiderium*) restituent au mythe sa coloration amoureuse. Il y a, en effet, chez Ficin, une attention

particulière portée au motif du regard (*aspicit, ammiratur*) associé à l'image du feu (*lachrimas resolutus consumitur*) ; ce sont les *topoi* poétiques qui sont ici sollicités pour évoquer la passion de Narcisse. On les trouve par exemple chez Ovide – le premier à avoir donné une véritable écriture de ce mythe – au moment où Narcisse voit son reflet pour la première fois :

*Quod uideat, nescit ; sed quod uidet, uritur illo
Atque oculos idem, qui decipit, incitat error.*³¹

- 23 Cette terrible « fascination », qui était escamotée par la brièveté allusive de l'évocation plotinienne, se retrouve chez Ficin. Le désespoir du jeune homme, la langueur, et l'ardente brûlure d'une fatale passion appartiennent également au registre poétique :

*Dixit et ad faciem rediit male sanus eandem
Et lachrimis turbavit aquas obscuraque moto
Reddita forma lacu est.*³² [...] *[...] sed, ut intabescere flauae
Igne leui cerae matutinaeque pruinae
Sole tepente solent, sic attenuatus amore
Liquitur et tecto paulatim carpitur igni.*³³

- 24 Ovide n'est peut-être pas une référence précise pour Ficin, mais il est connu. La langueur de Narcisse et la flamme qui le dévore, pour être des motifs poétiques, étaient déjà comprises dans la définition stoïcienne romaine de la passion telle qu'elle était transmise par les *Tusculanes* : une *perturbatio*. Or tel est bien le tourment de Narcisse chez Ficin (*pernitiosis perturbationibus*), affection malade (*infectus*) qui sera, comme nous l'avons vu, développée au septième et dernier discours.
- 25 Narcisse renvoie au jeune éphèbe dont parlait Pausanias : il ne s'agit pas de s'éprendre de son beau semblable mais de se tourner vers un être d'une beauté supérieure, intellectuelle, qui élèvera l'âme encore toute jeune et inexpérimentée du jeune homme. Narcisse, c'est aussi le bel Alcibiade, à peine évoqué par Ficin au septième discours, qui crut un temps, comme il l'avouait lui-même dans le *Banquet*, qu'il pourrait séduire Socrate, ne doutant nullement des attraits de sa beauté physique. Chez Ficin, c'est à la fin du sixième discours, juste après l'évocation du sort de Narcisse, que Socrate, guidé par Diotime, se détourne du piège tendu par le bel adolescent, ramené « du corps à l'âme, de celle-ci à l'ange et de ce dernier à Dieu ». Le Socrate de Ficin est un néoplatonicien teinté de stoïcisme, dans une attitude dont l'austérité, loin d'aller à contresens de l'idéal platonicien, s'éloigne cependant de l'esprit enjoué du *Banquet* antique tout en replaçant l'amour au cœur de la tradition philosophique néoplatonicienne.

- 26 L'influence de la conception stoïcienne de la passion, telle qu'elle fut transmise par les *Tusculanes* et par la poésie romaine, est déterminante pour saisir, chez Ficin, les enjeux de la définition de l'*amor humanus* articulée à la théorie de la *fascinatio*. L'*amor humanus*, qui est amour philopédique, destiné à l'élévation divine ou voué à s'affaisser jusqu'à la concupiscence bestiale, ne peut être qu'un moment dans le processus amoureux proposé par Ficin, un point de fragile équilibre, intenable.
- 27 À l'origine de la vogue des traités d'amour qui connurent un grand succès tout au long du XVI^e siècle italien, le *Commentaire* de Ficin donna lieu à de multiples tentatives d'imitation et de nombreuses déformations. Les auteurs du XVI^e siècle vont faire subir à

la définition de leur illustre prédécesseur de sensibles inflexions, tentant de concilier l'idéal platonicien et les réalités de l'amour humain : prenant désormais la femme comme objet privilégié du sentiment amoureux, ils accompagnent de nécessaires concessions, plus ou moins avouées, une approche moins sévère de l'amour sensuel³⁴. Cela impliquera généralement³⁵ de délaisser la théorie de la *fascinatio*. En témoigne le célèbre traité de Léon l'Hébreu, les *Dialoghi d'amore*, écrit entre 1501 et 1506 et publié à Rome en 1535, qui connut maintes rééditions au cours du XVI^e siècle³⁶ et qui, sans remettre ouvertement en cause les thèses de Ficin, s'en éloigne souvent. Léon l'Hébreu présente la félicité comme l'union de l'être humain avec Dieu grâce à l'acte d'amour, mais il envisage aussi l'amour des hommes pour les femmes. Si la hiérarchie des sens est conservée, si le goût et le toucher restent destinés à remplir le rôle matériel de la sustentation et de la reproduction, il n'empêche que, selon Léon l'Hébreu, l'acte charnel ne défait pas l'amour, car, tout comme les âmes, les corps aussi aspirent à s'unir. Une telle conception défend un certain sensualisme et la réhabilitation du corps qui s'ensuit ne peut s'articuler à la théorie de la *fascinatio* ficinienne. Pourtant, celle-ci, articulée à la théorie médicale des esprits vitaux, bien qu'elle étayât une condamnation ferme de l'amour charnel, ouvrait une brèche ténue dans le maintien des liens entre l'âme et le corps, dont saura s'emparer à la fin du XVI^e siècle, Francesco Patrizi³⁷, pour magnifier, dans son traité *Du Baiser (Il bacio)*, l'échange des âmes dans l'échange des souffles et étendre, loin de toute maladie, cette union d'inspiration mystique à l'ensemble de la surface de la peau, dans une subversion totale du système ficinien.

NOTES

1. J. Pic de la Mirandole, *Commento*, trad. et notes de S. Toussaint, Lausanne, L'Age d'homme, 1989
2. Voir l'étude de J. Festugiere, *La Philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVI^e siècle*, Paris, Vrin, 1941.
3. Voir L. Boulègue, in A. Nifo, *De pulchro liber (Le livre du beau)*, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. LXIV-CII.
4. M. Ficin, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, éd. et trad. P. Laurens, Paris, les Belles Lettres, 2002, p. 150-1 : *Aut enim ad contemplatiuam, aut actiuam, aut uoluptuosam uitam prompti et procliuus geniti educatiue sumus. Si ad contemplatiuam, statim a forme corporalis aspectu ad spiritalis atque diuine considerationem erigimur. Si ad uoluptuosam, subito a uisu ad concupiscentiam tangendi descendimus. Si ad actiuam atque moralem in sola illa uidendi et conuersandi oblectatione perseueramus. Illi tam ingeniosi sunt ut altissime prouehantur, isti tam ebetes ut deprimantur ad infima, hi tamquam medii in media remanent regione.*
5. *Ibid.* II, 7 (*De duobus amoris generibus ac de duplici Venere*), p. 38-43.
6. *Ibid.* II, 14 : *Ita pregnans hominum corpus est, ut Plato uult, pregnans et animus, et ambo amoris incitamentis stimulantur ad partum. Ceterum alii uel propter naturam uel educationem ad animi fetus sunt quam corporis aptiores, alii, et quidem plurimi, contra. Illi celestem secuntur amorem, isti uulgarem. Illi natura iccirco mares et illos quidem iam pene adultos potius quam feminas aut pueros amant quoniam in eis magis admodum uiget mentis acumen, quod ad disciplinam, quam illi generaturi sunt, propter*

excellentiorem sui pulchritudinem est aptissimum. Alii contra, propter congressus ueneri uoluptatem et corporalis generationis effectum. (Trad. P. Laurens, p. 182)

7. Platon, *Banquet*, 205 D-E, traduction de L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1949, p. 59.

8. *Ibid.* 209 A-C, *Op. cit.*, p. 65-6.

9. M. Ficin, *Op. cit.* II, 9, p. 50-1.

10. Platon, *Premier Alcibiade*, 131C-133E.

11. M. Ficin, *Op. cit.* VI, 14, p. 185 : *Quoniam uero genitalis illa uis anime, utpote cognitionis expers, sexuuum nullum habet discrimen, natura tamen sua totiens incitatur ad generandum, quotiens formosum corpus aliquod iudicamus, contingit plerumque ut qui cum masculis conuersantur, quo genitalis partis stimulos sedent illis se misceant. Hi presertim in quorum genesi Venus in signo masculino et cum Saturno fuerit, uel in Saturni finibus uel Saturno opposita. Oportebat autem animaduertere partis illius incitamenta non irritum hoc iacture opus, sed serendi et procreandi officium affectare atque a masculis ad feminas eam traducere. Huiusmodi quodam errore nepharium scelus illud exortum putamus quod in Legibus suis Plato tamquam homicidii spetiem acerime detestatur.* (Trad. P. Laurens, p. 184)

12. Voir les études de M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, Seuil, 1957 et *Permanence du stoïcisme : de Zénon à Malraux*, Paris, J. Duculot, 1973.

13. M. Ficin, *Op. cit.* VII, 3, p. 217 : *Plato noster furorem in Phedro mentis alienationem definit. Alienationis autem duo genera tradit. Alteram ab humanis morbis, alteram a deo prouenire existimat. Insaniam illam, hanc diuinum furorem nuncupat. Insanie morbo infra hominis spetiem homo deicitur et ex homine brutum quodammodo redditur. Insanie duo sunt genera. Alterum cerebri, alterum cordis uitio nascitur. Cerebrum sepe adusta bili, sepe sanguine adusto, nonnumquam atra bili nimium occupatur. Hinc dementes quandoque reduntur. [...] Quando enim humores illi retinentur in corde, angustiam et solitudinem pariunt, non dementiam. Tunc uero amentiam quando caput oppresserint. Ideo cerebri uitio dicuntur contingere. Cordis autem morbo eam proprie insaniam fieri arbitramur, qua affliguntur ii qui perditte amant.* (Trad. P. Laurens, p. 216)

14. M. Ficin, *Op. cit.* VII, 3, p. 217 : *His falso sacratissimum nomen amoris tribuitur. Verum ne forte nimis contra multos sapere uideamur disputationis gratia, nos etiam amoris nomine ad istos utamur.*

15. Cicéron, *Tusc.* IV, 10-11 : *Quoniam quae Graeci pavq̄ uocant, nobis perturbationes appellari magis placet quam morbos, in his explicandis ueterem illam equidem Pythagorae primum, dein Platonis discriptionem sequar, qui animum in duas partes diuidunt, alteram rationis participem faciunt, alteram expertem ; in particeps rationis ponunt tranquillitatem, id est placidam quietamque constantiam, in illa altera motus turbidos cum irae, tum cupiditatis, contrarios inimicosque rationi. Sit igitur hic fons : utamur tamen in his perturbationibus describendis Stoicorum definitionibus et partionibusque, qui mihi in hac quaestione uersari acutissime.* (Ed. G. Folhen et trad. J. Humbert (légèrement modifiée), in *Cicéron, Tusculanes*, III-IV, tome 2, Paris, Les Belles Lettres, 1968, p. 58-59).

16. *Ibid.* IV, 6-7.

17. C. Lévy, « Aimer et souffrir : quelques réflexions sur la « Philosophie dans le boudoir » de l'*Ars amatoria* », in *Hédonismes. Penser et dire le plaisir dans l'Antiquité et à la Renaissance*, L. Boulègue et C. Lévy (éds.), Lille, PUS, 2007, p. 161-71.

18. *Tusc.* IV, 76.

19. *Ibid.* IV, 74.

20. *Ibid.* IV, 71-72 : *Atque horum omium lubricinosos esse amores uidemus. Philosophi sumus exorti, et auctore quidem nostro Platone, quem non iniuria Dicaearchus accusat, qui amori auctoritatem tribueremus. Stoici uero et sapientem amatum esse dicunt et amorem ipsum « conatum amicitiae faciendae ex pulchritudinis specie ».* (Ed. G. Folhen et trad. J. Humbert, *Op. cit.*, p. 93)

21. Voir l'étude de P. Quignard sur les fresques de Pompéi, *Le sexe et l'effroi*, Paris, Gallimard, 1994.

22. M. Ficin, *Op. cit.* VII, 4, p. 221 : *Ergo quid mirum, si patefactus oculus et intentus in aliquem, radiorum suorum aculeos in adstantis oculos iaculatur atque etiam cum aculeis istis, qui spirituum uehricula sunt, sanguineum uaporem illum, quem spiritum nuncupamus, intendit ? Hinc uirulentus aculeus*

transuerberat oculos cumque a corde percutientis mictatur, hominis perculsi precordia, quasi regionem propriam repetit, cor uulnerat, inque eius duriori dorso ebescit reditque in sanguinem. Peregrinus hic sanguis, a saucii hominis natura quodammodo alienus, sanguinem eius proprium inficit. Infectus sanguis egrotat. (Trad. P. Laurens, p. 220).

Sur les sources aristotéliennes et médicales de cette conception, nous renvoyons aux notes 37 et 38 de Pierre Laurens dans son édition du *Commentaire sur le Banquet de Platon*, *Op. cit.*, p. 308-9.

23. Une étude diachronique assez complète du mythe de Narcisse est celle de L. Vinge, *The Narcissus theme in western European literature up to the early 19th century*, trad. R. Dewsnap, 1967. Voir aussi l'étude plus récente de E. Pellizer, *Il mito di Narciso*, Torino, 2003.

Je reprends en partie les éléments d'une précédente analyse que j'ai faite de ce mythe dans le *Commentarium* de Ficin : voir L. Boulègue, « *Apud Orpheum Narcissi fatum* au sixième discours du *Commentaire sur le Banquet de Platon* de Marsile Ficin (1469) », dans les Actes du colloque *La mythologie classique dans la littérature néo-latine*, V. Leroux [éd.], Clermont-Ferrand, à paraître, 2008. J'avais alors centré mon étude sur les sources grecques, notamment sur l'influence du *Poimandrès* liant le mythe de Narcisse à celui de l'androgynie, et montré comment ce détour, par une source supposée antérieure à Platon, permettait à Ficin d'articuler, par l'interprétation allégorique de ces mythes, les discours IV à VI, en livrant une vision eschatologique unifiée du destin de l'âme humaine.

24. Voir l'*Argumentum* du *Pimander* qui précède la traduction du *Poimandrès* par Ficin in M. Ficin, *Opera*, Basilae, 1576, p. 1836.

25. — M. Ficin, *Op. cit.* VI, 17, p. 195 : *Hinc crudelissimum illud apud Orpheum Narcissi fatum. Hinc hominum 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 reuera 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, pernitiosis 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.* (Trad. P. Laurens, p. 194)

26. Voir la note 94 de P. Laurens in M. Ficin, *Op. cit.*, p. 304-5. Voir aussi l'analyse faite par Pierre Hadot du mythe de Narcisse chez Plotin : P. Hadot, « Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, XIII (printemps 1976), p. 81-108.

27. Plotin, *Ennéades* I, 6 [8], traduction d'E. Bréhier, Paris, 1924, tome 1, p. 104.

28. Boccace, par exemple, dans *La Généalogie des dieux* (V, XII), l'utilise à propos d'Orphée pour commenter la puissance de son chant capable d'arrêter le cours des fleuves, c'est-à-dire les âmes des hommes grossiers et attachés au sensible, englués dans la matière.

29. Voir l'article de J. Fabre-Serris, « Du ...si numquam fallit imago de la deuxième *Bucolique* au ...sensi nec mea me fallit imago du livre III des *Métamorphoses*. Poétique et esthétique dans la conception ovidienne de l'image-reflet », in *Images Romaines*, Paris, 1998, p. 221-33.

30. Notons également, dans la même optique, que Ficin ne fait pas mention de l'Hadès que Plotin, en revanche, conservait.

31. Ovide, *Mét.* III, v. 430-31 : « Que voit-il ? Il l'ignore ; mais ce qu'il voit le consume ; la même erreur qui trompe ses yeux le consume » (trad. G. Lafaye, Paris, Les Belles Lettres, 1985 [1^{re} éd. 1925], tome I, p. 83).

32. *Ibid.* v. 474-76 : « A ces mots, il revient, dans son délire, contempler son image ; ses larmes troublèrent les eaux et l'agitation du bassin obscurcit l'apparition » (trad. G. Lafaye, *Op. cit.*, p. 85).

33. *Ibid.* v. 487-90 : « Comme la cire dorée fond devant une flamme légère ou le givre du matin sous un tiède rayon de soleil, ainsi il dépérit, consumé par l'amour, et il succombe au feu secret qui le dévore lentement. » (trad. G. Lafaye, *Op. cit.*, p. 85).

34. En témoigne *Le courtisan* de Baldassare Castiglione qui, fidèle à la théorie des esprits vitaux, tente prudemment de légitimer le baiser. Voir *Le parfait courtisan et la dame de cour (Il libro del Cortegiano, 1528)*, traduit par l'abbé Duhamel, Paris, 1690, p. 568-9.

35. Il faut noter cependant une exception dans les *Tre libri d'amore* de Francesco Cattani da Diacceto, fidèle disciple de Ficin. Ils furent publiés en 1561 à Venise avec un *Panegirico dell'Amore* qui avait été publié séparément dès 1526. Dans les deux cas, il s'agit de publications posthumes puisque l'auteur est mort en 1522.

36. Les *Dialoghi d'amore* (1535) furent traduits en français dès la fin du XVI^e siècle : L. l'Hébreu, *La Philosophie d'amour*, traduit par le Seigneur du Parc, Lyon, 1595.

37. F. Patrizi, *Du baiser*, éd. d'A. Barbagli, trad. et notes de S. Laurens Aubry, Paris, Les Belles Lettres, 2002. Voir l'article de F. Vuilleumier Laurens, « Les Basia de Jean Second et la tradition philosophique de Marsile Ficin à Francesco Patrizi », in *La poésie de Jean Second et son influence au XVI^e siècle*, P. Galand-Hallyn (éd.), Paris, 2000, p. 25-38. Voir aussi l'étude récente de P. Galand-Hallyn qui offre une autre analyse des *Basia* et de leur lien aux théories amoureuses des XV^e et XVI^e siècles, « Jean Second et la bête à deux dos dans les *Baisers* (1539/1541) », communication prononcée au colloque *Ovide - figures de l'hybride*, Université de Grenoble, dir. H. Casanova-Robin, 3-5 mai 2007, actes à paraître.

RÉSUMÉS

Les éditions et études du Commentaire sur le Banquet de Platon, ou *De amore*, de Marsile Ficin ont mis en évidence que la conception de *Vamor humanus* chez l'humaniste florentin, inspirée certes des définitions du Banquet de Platon, était étroitement liée aux conceptions néoplatoniciennes héritées de Plotin. Néanmoins, l'interprétation du texte de Platon et les développements de ses successeurs ne sauraient à eux seuls rendre compte de la définition ficinienne, notamment dans son lien avec la notion, romaine, de la *fascinatio*. La philosophie et la poésie romaines des passions offrent une analyse du sentiment amoureux dont les échos sont sensibles dans le texte même du Commentaire. En effet, l'exposé des passions qu'offre le livre IV des *Tusculanes* a sans aucun doute fourni à Ficin les caractéristiques et la définition du « mauvais amour », dont l'évocation n'est pas étrangère aux motifs poétiques tels qu'on peut les trouver, par exemple, dans la poésie ovidienne à propos du mythe de Narcisse, dont Ficin se souvient. Si Cicéron soulignait, au début du livre IV des *Tusculanes*, la tension qui existait entre l'anthropologie platonicienne et la théorie des passions stoïcienne, il ne la résolvait pas. Ficin, lui, réalise cette articulation grâce à la hiérarchisation néoplatonicienne des différents amours et peut ainsi affirmer l'existence d'un bon amour. Mais un tel *amor humanus*, qui est amour philopédique, destiné à l'élévation divine ou voué à s'affaïsser jusqu'à la concupiscence bestiale, ne peut être qu'un moment dans le processus proposé par Ficin, un point de fragile équilibre, intenable.

INDEX

Mots-clés : philosophie d'amour, Renaissance, Ficin, humanisme, Cicéron, néo-platonisme, stoïcisme romain, Platon, commentaire, mythe de Narcisse, interprétation

AUTEUR

LAURENCE BOULÈGUE

Université Charles-de-Gaulle - Lille 3

laurence.boulegue@free.fr