

Il n'existait pas, jusqu'en 2010, de traduction française de la pourtant très abondante – et décisive – correspondance de Marsile Ficin (1433-1499), auteur entre autres de la célèbre *Théologie platonicienne*. C'est chose partiellement réparée grâce à Julie Raynaud et Sébastien Galland qui, en 2010, ont opéré un choix de lettres, qu'ils ont traduites et annotées, livrant ainsi au public français une sorte de petite compilation épistolaire du philosophe florentin, laissant voir une gamme étendue des préoccupations de ce dernier.

A : L'importance de la lumière

A lire ces lettres, la première impression qui saute aux yeux est l'insistance du philosophe sur la notion de lumière : elle est omniprésente et structure somme toute une bonne partie – spéculative et symbolique – de sa pensée. On se rend compte de cela dès la première lettre, rédigée sous forme de dialogue, destinée à Michele Mercati de San Miniato. « Regarde la lumière, écrit Ficin, dans le monde matériel, pleine de toutes les formes de toutes les choses, soustrais la matière, laisse le reste : tu obtiens l'âme, lumière incorporelle, omniforme, mobile. Ôte-lui, derechef, le mouvement, déjà tu atteins l'intellect angélique, lumière incorporelle, omniforme, immuable. Enlève-lui aussi cette diversité, par laquelle une forme se différencie selon sa luminosité, et qui est empli d'une lumière venue d'ailleurs, afin que l'essence de la lumière et de chaque fortune soit identique et que la lumière se forme elle-même et, au-travers de ses formes, forme toutes choses. Cette lumière brille infiniment parce qu'elle brille de sa propre nature et elle n'est point souillée, ou comprimée, quand elle se mélange à autre chose, elle est là à travers toutes choses, parce qu'elle n'appartient à aucune, à aucune en propre, de sorte qu'elle fulgure à travers toutes choses équitablement. Elle vit à partir de soi et elle procure la vie aux choses tout entières, puisque son ombre est telle la lumière du Soleil, donnant seule la vie aux réalités corporelles. (...). Ainsi, qu'est-ce que la lumière du Soleil ? L'ombre de Dieu. Ainsi, qu'est-ce que Dieu ? Dieu est le Soleil du Soleil ; la lumière du Soleil est Dieu dans le corps du monde ; Dieu est la lumière du Soleil au-dessus des intellects angéliques. »¹ Symbole divin, brillant à partir de soi, reposant en elle-même, elle donne vie à toutes choses, et constitue cela même qui permet de penser aussi bien Dieu que l'âme purifiée de la matière. La conclusion s'impose alors d'elle-même : « Aime-moi seule, ô Âme, aime seulement la lumière infinie, aime-moi, moi qui suis la lumière, aime-moi, dis-je, infiniment, dès lors tu fulgureras et tu seras recréée infiniment. »²

Cette lumière divine se trouve confirmée par la lettre suivante, adressée à Peregrino Agli, où Ficin rappelle que, selon Hermès, « Dieu est la suprême source et la souveraine lumière où se montrent les modèles de toutes les réalités – ce qu'ils

nomment les idées -, ils estimaient nécessaire que l'esprit qui contemple sans interruption l'intelligence éternelle de Dieu ait un regard plus clair sur la nature de toute chose. »³ Naturellement, il serait aisé et fécond d'établir la généalogie d'une telle association de Dieu à la lumière mais peut-être serait-il plus intéressant encore d'en comprendre le sens spécifique chez Ficin : il y a chez ce dernier une nette volonté d'aiguiser le regard en tant que celui-ci désigne le medium par lequel se révèle la réalité du monde. La vue devient pour cette raison le sens privilégié grâce auquel le philosophe saura à la fois découvrir le monde tel qu'il est, mais aussi comprendre la raison pour laquelle il découvre ce monde. Ainsi, dire que Dieu est lumière, cela revient à dire d'une part que l'intelligibilité des réalités ne saurait se dispenser de Dieu, et que d'autre part, cette intelligibilité n'est due qu'à la nature divine dont la dimension intensément lumineuse ne peut être atteinte que par paliers, tant elle éblouit sans cela le philosophe.

Le petit traité de 1476, *Quid sit lumen*, établit fort clairement cette démarche : l'intelligibilité des réalités rendue possible grâce à la lumière divine est explicitée par le lien établi en début de traité entre la lumière et l'intellect. Et lorsque l'on demande à ce dernier ce qu'est la lumière, il répond logiquement ceci : « L'intellect répond que Dieu est *père des lumières, chez qui n'existent ni changement, qui l'éteindrait ou le ruinerait, ni ombre de variation, qui le plongerait dans la nuit ou l'éclipserait.* »⁴ En d'autres termes, Dieu est la lumière totale, par laquelle seule se trouvent éclairées les réalités. Cela rejaillit sur l'intellect puisque ce dernier ne peut comprendre qu'en tant que les réalités qu'il cherche à percevoir ne sont accessibles que si elles sont éclairées par Dieu. Dès lors, l'intellect se trouve décrit comme le « rayon »⁵ de Dieu, ce qui revient à dire que la lumière est le centre de ce cercle ontologique, à partir duquel furent les intelligences à la conquête de l'intelligibilité de l'être, intelligibilité dont la possibilité réside tout entière dans l'irradiation lumineuse du centre vers sa périphérie.

Mais l'intellect peut-il remonter de la circonférence au centre ? Si Dieu est vraiment lumière totale, le risque d'être ébloui compromet les chances d'un accès au centre. « En vérité, poursuit alors Ficin, l'intellect nous avertit de ne pas nous élever si soudainement à cette sublime contemplation mais de monter par degrés pour n'être pas ébloui et le moins possible aveuglés par l'éclat (*splendor*) de la lumière. »⁶ Cet éblouissement provenant de la lumière totale dessine donc deux types de lumière : une lumière que l'on peut qualifier d'intelligible, celle qui rend l'être comme tel, et une lumière supra-intelligible, dont l'intensité interdit à l'intellect d'y pénétrer parfaitement. Cette distinction que l'on peut déduire du *Quid sit lumen* se retrouve explicitement thématiquée dans une lettre adressée à Giovanni Calvacanti, dans laquelle

Ficin expose la différence que je viens d'évoquer. C'est fort logiquement que l'on retrouve alors une ode à la lumière, dans une lettre adressée à Bernardo Rucellai, ainsi exprimée : « Je t'en conjure, ô lumière très pure, je t'en conjure, purifie la pointe de mon regard enténébré, afin que je te voie, toi qui enflamme [sic] le cœur gelé où advient la soif de toi ! Accrois l'étréitesse de mon œil afin que je te regarde, toi qui élèves mon humble pupille jusqu'à ton spectacle ! »⁷

B : Le beau et la beauté

Parallèlement à cette réflexion permanente autour de la lumière, se retrouvent bien des considérations portant sur le beau et la beauté qui, sans jamais vraiment faire l'objet explicite d'une lettre, jalonnent ses écrits. Ainsi, alors que Ficin disserte sur ce thème classique de la Renaissance que sont les fureurs divines, il y inclut une réflexion sur la beauté : « De fait, l'image de la beauté dont s'emparent nos yeux retrouvant, pour ainsi dire, un certain souvenir de la beauté véritable et intelligible nous conduit à désirer cette beauté avec une ineffable et secrète ardeur de l'intelligence que Platon nomme « amour divin », et qu'il définit comme le désir de revenir à nouveau à la contemplation de la beauté divine, désir née de la vue de la beauté corporelle qui lui ressemble. De plus, il est nécessaire que celui qui est affecté de la sorte non seulement désire cette beauté supérieure, mais encore se réjouisse tout à fait de son apparence qui se donne à voir. »⁸ Il me semble que le choix de la lettre est très pertinent, d'une part parce qu'il éclaire fort bien la manière dont Ficin pense et conceptualise la question des fureurs, et d'autre part parce qu'elle permet de voir combien la question du beau, quoiqu'omniprésente dans l'œuvre, est toujours dérivée : la beauté est ici moins le thème en lui-même de la réflexion que l'illustration du geste même de la fureur : la volonté de retrouver à nouveau la contemplation de Dieu par la médiation de la beauté constitue le réel enjeu de la lettre, décrivant ainsi ce *raptus* de l'esprit qu'étaient les fureurs de jadis.



Malgré sa pleine insertion dans la Renaissance, Ficin témoigne donc d'un intérêt limité pour la beauté sensible comme telle et, lorsqu'il aborde celle-ci, cela se produit souvent dans l'optique d'une spiritualisation de cette dernière. On en a un exemple assez frappant avec la lettre adressée à Piro Vanni, dans laquelle il oppose la beauté du mobilier - purement sensible - à la beauté de l'esprit, que les hommes négligeraient, faute de profondeur spirituelle. Dans une lettre à Laurent de Médicis, le beau est ramené à la beauté du corps, ce qui en fait à nouveau une caractéristique intermédiaire, ni purement matérielle, ni réellement rationnelle.

C : Ficin prêtre

Un des aspects de Marsile Ficin que l'on a parfois tendance à oublier tant le syncrétisme qu'il pratique en dissimule la réalité, est son appartenance à la prêtrise. Un des mérites de ce choix de lettres me semble résider dans le rappel de ce statut, et ce grâce à des lettres dont le ton ne peut être que celui d'un ecclésiastique. On trouve

ainsi de nombreuses formulations plus injonctives qu'à l'accoutumée, plus paraboliques que métaphoriques, plus moralisantes également que les textes habituels.

Avec Niccolao degli Albizzi, Ficin manie l'impératif d'une manière particulière : « il nous faut apprendre aussi longtemps qu'il nous faut vivre. »⁹ Et peu après, c'est d'un ton presque biblique qu'il prophétise les effets de l'apprentissage : « Jamais il ne saurait mourir celui qui s'est régalé d'une nourriture immortelle. »¹⁰ Cela n'est guère incompatible avec un néoplatonisme plus païen, mais la forme est incontestablement religieuse.

Le ton se fait parfois plus moralisateur encore, et retrouve les accents classiques de l'éloge chrétien de la pauvreté. Ainsi, « seul l'homme libéral envers les pauvres imite exactement Dieu. »¹¹ Puis, un peu plus bas : « Jamais il ne sera pauvre celui qui est riche des hommes et de Dieu. Celui qui, au sommet de la richesse considère souvent ce que c'est que d'être pauvre, jamais il ne tombera au plus bas, puisqu'établi au sommet il regarde avec indulgence vers le bas. »¹² Ces considérations, malgré leur dimension évidemment spirituelle, adoptent une forme d'abord religieuse, voire ecclésiale, et il semble bien que Ficin ne soit pas loin de sermonner Laurent sur son amour des richesses matérielles, comme le ferait un prêtre lambda.

D : Le travail d'édition

Le choix des lettres est assurément intelligent et pertinent. Regroupées en quatre parties principales, elles permettent de donner un aperçu juste et large de la pensée de Ficin, aperçu organisé autour de l'image du platonisme à retrouver (1), du retour à Dieu (2), des vertus humaines (3), et de la sagesse humaniste (4). On y trouve d'ailleurs sans doute une des meilleures définitions qui se puisse être de l'humanisme renaissant, dont on mesure la distance à l'égard de l'humanisme des Lumières : loin d'être la reconnaissance de la dignité comme telle de l'humain en tant qu'humain, l'humanisme renaissant se présente comme l'invitation faite aux individus d'exception de dépasser leur humanité. L'humanisme renaissant apparaît ainsi comme l'opposé presque symétrique de l'humanisme des Lumières, celui-ci exaltant l'humanité de tout homme, celui-là invitant quelques individus à dépasser leur humanité. « Ô combien l'homme est un animal misérable écrit Ficin, s'il ne s'envole un jour au-dessus de l'humain, c'est-à-dire s'il ne se recommande à Dieu, n'aime Dieu pour Dieu et tout le reste pour lui-même. Telle est l'unique solution de ces problèmes et la trêve des maux. »¹³

Le choix des lettres permet également de mesurer combien la pensée moderne hérite des intuitions renaissantes : cela est vrai pour la liberté, Ficin exaltant le libre choix,

parmi les vertus humaines : parmi celles-ci, écrit Ficin, « rien n'est plus précieux que le choix (...) ». ¹⁴ Mais on retrouve également de plus surprenantes réflexions, dont les résonnances nietzschéennes ne sauraient être occultées. Les éditeurs n'hésitent d'ailleurs pas, dans un petit texte de présentation, à affirmer que « l'un des présupposés de l'humanisme est le libre pouvoir humain de se déterminer, de sculpter sa propre statue, de devenir soi. » ¹⁵

On pourra toutefois regretter deux aspects, dans ce travail d'édition, dont le premier me semble être la quasi-absence de datation des lettres. Seule une minorité de lettres reçoivent une date précise, ce qui laisse croupir les autres dans une incertitude malvenue. Même s'il est sans doute impossible de dater précisément chacune d'entre elles, il aurait été bon de situer approximativement la date de rédaction de chacune, afin d'éclairer, dans l'économie de l'œuvre de Ficin, le moment auquel elle pouvait être rattachée.

Le deuxième problème, hélas récurrent depuis un certain temps chez Vrin, est l'absence de relecture efficace. On ne compte plus les coquilles laissées comme telles dans le texte définitif, dont le nombre explose à partir de la page 100. En voici quelques-unes, parmi les plus représentatives : « (...) toi qui enflamme [sic] le cœur gelé où advient la soif de toi ! » (page 114), « Aies [sic] pitié de nous, ô Père très bienveillant, aies [sic] pitié de tous tes enfants, favorise les tiens, rétablis ceux que tu as créés (...). » (page 117), « nous ne soyions [sic] » (page 117), « toi tu les a [sic] d'abord unis entre eux dans les habitations (...). » (page 119), etc. Il serait sans doute bon de veiller à corriger les fautes de frappe avant de diffuser des livres par ailleurs de qualité, qui plus est lorsque ces derniers témoignent d'une période - l'humanisme florentin - où la grammaire et la rhétorique faisaient partie des arts libéraux les plus respectés.

1. Marsile Ficin, *Lettres*, Traduction Julie Raynaud et Sébastien Galland, Vrin, 2010, p. 21
2. *Ibid.* p. 22
3. *Ibid.* p. 25
4. Marsile Ficin, *Quid sit lumen*, Traduction Bertrand Schefer, Allia, Paris, 2004, p. 22
5. *Ibid.* p. 22
6. *Ibid.* p. 24
7. Ficin, *Lettres, op. cit.*, p. 114
8. *Ibid.* p. 27
9. *Ibid.* p. 63

10. *Ibid.* p. 63
11. *Ibid.*
12. *Ibid.*
13. *Ibid.* p. 62
14. *Ibid.* p. 67
15. *Ibid.* p. 86