

PHILOSOPHIE DE LA RENAISSANCE ET ASTROLOGIE

Traduction annotée par Alain Deligne¹

ASTROLOGIE ET MAGIE CHEZ PLOTIN

Question portant sur l'astrologie

~~Homme et cosmos~~a. ~~Cosmos animé,~~ ————— Harmonie, Sympathie

b. Homme

α. corps

β. âme

A. Âme – Matière

a. Hiérarchie et
unité

- α. âme pure
- β. astre lié au
corps par
rapport à
l'homme

b. ~~Âme dans le~~
cosmos

- α. Νοητός
- β. αίσθητός
(λόγος!)

1. Harmonie et Sympathie
2. Niveaux des parties selon la
proximité d'avec le κ[όσμος]
νοητός

(λόγος γονητικός)²c. Homme dans le
cosmos

λόγος γονητικός

¹ Le texte principal est précédé par ce plan dont nous avons parlé dans notre Introduction. Nous signalons à chaque fois les notes en marge de Weil par les crochets [Weil] et les nôtres par [AD].

² Principe de génération [AD].

α.
Indépendance
β. Soumission
aux
influences

1. cosmique (astrologie)
2. Technique

Plotin et néoplatonisme

Gémiste Pléhton

Ficin

Pic

Albert le Grand, saint Thomas

Pomponace

λόγος σπερματικός³

περιληπτικός⁴ IV/4, 39

Comparaison

³ Principe seminal[AD].

⁴ Concis [AD].

Le but de cette étude est de montrer quels motifs historiques et systématiques ont, durant la Renaissance, déterminé la discussion de la philosophie avec l'astrologie. Nous ne donnerons donc pas un exposé de toutes les contributions philosophiques à cette question, qui en grande partie consistent à montrer que B a copié sur A et C sur B, mais nous aurons à présenter les diverses questions et réponses, avec les raisons de cette diversité. Il est peu vraisemblable que l'examen puisse, en adoptant cette méthode, échapper au reproche d'insuffisance. Pour ma défense, je dirais qu'un traitement complet de la question – mise à part son utilité – ne m'est pas possible en l'état actuel pour des raisons pratiques : une grande partie des textes n'est pas publiée et passer au crible leur très grande masse me coûterait plus de temps et d'argent que je n'en dispose. Mais également dans l'exploitation de ce qui est accessible, j'ai dû m'imposer des restrictions, étant donné que la longueur du travail a été définie dès le début ; par ailleurs, j'ai cru ne pas devoir être économe avec mes citations, puisque ce qui a été imprimé n'est guère facile d'accès.

Je ferais quelques remarques en ce qui concerne la structure de mon travail : la base historique de toute philosophie de la Renaissance qui s'occupe d'astrologie est fournie soit par le néoplatonisme, soit par l'aristotélisme. Il faudra donc exposer d'abord ces deux orientations ; après, il faudra montrer comment se déroule la réception aux XV^e et XVI^e siècles, dans quelle mesure apparaît du nouveau et de quelle manière l'ancien est modifié. Il en ressortira que la force philosophique agissante se trouve dans l'aristotélisme du cercle universitaire de Bologne, tandis que le platonisme de l'Académie florentine s'accommode des solutions traditionnelles, mais qu'il leur donne, par un nouveau pathos, vie et efficacité dans la conscience de l'époque – ce qui constitue du reste une relation entre les des deux écoles, que l'on peut non seulement illustrer sur ce point particulier, mais aussi très généralement.

C'est devenu un lieu commun que la théorie de l'astrologie et de la magie de l'époque chrétienne, des débuts jusqu'à aujourd'hui, a reçu ses impulsions décisives du néoplatonisme. Il n'est donc pas du tout étonnant que ce soit Plotin qui se révèle être à l'Académie florentine la source principale de toute théorie des phénomènes magiques et de l'astrologie. De toute théorie : c.-à-d. de toute considération philosophique, de toute question portant sur la possibilité des phénomènes que le magicien promet de produire et des prédictions que l'astrologue prétend donner. Il nous faudra d'abord exposer cette doctrine. Une question, mais qui ne pourra être tranchée que lorsque cette doctrine elle-même aura été développée dans sa nécessaire complétude, sera de déterminer si et dans quelle mesure les doctrines de Plotin ont été différemment interprétées ou n'ont pas été comprises dans leur intention essentielle.

Plotin a une théorie de la magie. En soi, cela est étonnant. On peut certes dire que l'astrologie est la conséquence d'un certain point de vue des sciences naturelles qui considèrent le cours des astres comme la cause dernière de tout ce qui arrive sur Terre et qui par conséquent, avec la logique de leur côté, affirment la prévisibilité des conséquences à partir des causes, comme le fait précisément toute science naturelle. La considération philosophique de l'astrologie ne serait donc pas seulement compréhensible, mais serait aussi, une fois présupposé ce concept de loi naturelle, une nécessité. Mais la position de la philosophie par rapport à la magie doit manifestement être tout autre. Car par magie, nous comprenons justement l'intervention dans les lois de la nature, les charmes qui, à l'encontre de ce qui devrait suivre dans le « cours naturel », produisent quelque chose d'inattendu, de non naturel. Toute philosophie ne doit-elle pas déclarer qu'il est au-dessous de sa dignité ne serait-ce que de s'occuper de telles choses ? Car de toute évidence, cet entier concept de magie signifie une μετάβασις εἰς ἄλλο γένος⁵ de taille. Il existe une conception magique du monde se présentant comme un tout cohérent et ce tout sensé constitue un véritable objet de considération philosophique. Mais précisément dans le monde magique, et pour parler paradoxalement, il n'y a pas de miracle. Dans ce monde, toute action est efficace, mais aussi tout ce qui agit est action⁶ et, comme il n'y a pas de loi, il n'y a pas non plus d'intervention possible dans les lois. Le concept de magie, dans le sens donné auparavant, ne peut cependant être formé que là où la loi est devenue le véhicule de la saisie du monde, et c'est justement là que ce concept apparaît absurde à la réflexion, puisque la loi naturelle vaut sans exception⁷. Là où se présente la thèse voulant qu'il y ait de tels charmes, la philosophie doit seulement prouver cette absurdité ; elle peut tout au plus examiner comment une telle erreur a pu seulement se produire, comment une telle foi est possible, mais, pour livrer sa part de clarification, elle ne pourra jamais que renvoyer toujours à nouveau au concept authentique de nature. – Cela semble évident, et pourtant Plotin se sent obligé de considérer le phénomène de la magie – et il s'agit pour lui sans conteste d'un phénomène authentique, il y a des charmes, il y a même des ensorcellements – en fait, il se doit de ne pas seulement le considérer, mais aussi, au sens platonicien, de le « sauver ». Il serait commode de qualifier Plotin d'esprit confus ou de

⁵ Le « changement quant au genre », en fait un passage qualitatif à un autre genre, représente en logique une erreur de pensée consistant en ce qu'on n'en reste pas au concept ou à la chose dont on traite, mais qu'on passe à un concept relevant d'un autre genre ou d'un autre domaine [AD].

⁶ Cass. II. [Weil].

Le chiffre romain après [Cass] désigne le Tome 2 de la *Philosophie des formes symboliques* (1925) d'Ernst Cassirer [AD].

⁷ Renvoyer à Dessoir, *Jenseits*, Cap. « Magisches Ideal » [Weil].

Il s'agit du livre de Max Dessoir, *Vom Jenseits der Seele. Die Geheimwissenschaften in kritischer Betrachtung* (Au-delà de l'âme. Les sciences occultes considérées d'un point de vue critique), Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, 1917. « Idéal magique » constitue le quatrième et dernier chapitre du livre. Cet idéal aurait en commun avec l'idéalisme philosophique un sentiment d'insatisfaction par rapport au réel. Mais alors que l'idéalisme philosophique cherche à maîtriser ce réel en l'élevant, l'idéalisme magique creuse ce monde pour en sonder les profondeurs cachées [AD].

dire que précisément en tant qu'homme de son temps, un temps croyant aux miracles et craignant les charmes, il n'a pas su se dégager des conceptions de son présent. Mais ceci est trop généralement juste pour satisfaire à un fondement, et quand bien même le reproche serait souvent fait, ceci montre à soi seul un déficit total de compréhension et un manque absolu d'échelle réelle. Il sera donc nécessaire d'examiner le concept de nature et la représentation de la magie, tels qu'ils apparaissent chez Plotin⁸.

Remarque⁹

Dans ce contexte, il n'est pas possible de déceler les motifs systématiques de la cosmologie plotinienne. On se contentera d'indiquer brièvement qu'une interprétation devient tout à fait impossible, dès lors que l'on essaye de lire la série pour ainsi dire de haut en bas. Pour autant que je sache, Pl[otin] lui-même ne l'a nulle part tenté. Il part toujours du sensible. Ce qui est problématique pour lui, comme pour Platon, est la sensibilité, le début du philosophe, et c'est la raison précise pour laquelle la voie du penser mène du sensible vers le plus élevé, lequel, en tant que fondant et non plus en tant que fondé (ἀνυπόθετον¹⁰), ne peut plus être décrit que sur fond de vision (θέα¹¹), mais ne peut alors plus pour cela être expliqué. Cela signifie que la voie du connaître commence en bas, la voie de la procession en haut¹². Nous pensons discursivement, progressivement, symboliquement, tant que nous nous occupons de la multitude des objets. Seulement là intervient la contemplation, là où le penser, le connaître du tout à partir de ses éléments, ne suffit plus parce que nous parvenons à ce qui est indivis. Il n'y a en tout cela pas d'opposition à la doctrine de Platon. Ce n'est que dans la relation du prototype à l'image que gît le nouveau. Entre Idée et objet, il n'y a plus l'abîme du χωρισμός¹³, que la μέθεξις¹⁴ cherche à surmonter ; la naissance du monde – non pas selon le temps, mais selon l'essence – n'est plus accessible au seul mythe, mais l'existence du sensible est de par l'origine de son unité, la ψυχή, réunie avec l'intelligible, et l'intelligible par son lieu, le νοῦς, l'est avec sa source, le Bon, l'Un. Une fois que nous est indiquée cette voie vers le haut, on peut aussi naturellement la redescendre, précisément parce qu'à l'inverse de l'ἐπέκεινα¹⁵ platonicienne qui exige le saut, elle est une et continue et elle peut montrer comment le bas naît du haut. Mais l'unité

⁸ Ici, remarque I [Weil].

⁹ En haut, sur la marge à droite, Weil a consigné les passages suivants des *Ennéades* : V / 5, V / 3, VI / 4, VI / 5, V / 6, VI, 6, III / 6, IV / 3-5, II / 8, IV / 6, IV / 3, IX / 1-3 [AD].

¹⁰ Ce qui est sans présupposition, au sens d'absolu. Placé ici après « fondé », il se rapporte évidemment à « fondant » [AD].

¹¹ Contemplation ou vision de l'Un [AD].

¹² Cf. en particulier I, 3 (ἀναγωγή) [Weil], [remontée, AD].

¹³ « Coupure » [AD].

¹⁴ « Participation » : dans la doctrine platonicienne des Idées, les objets sensibles participent ainsi aux Intelligibles [AD].

¹⁵ L'expression platonicienne complète est ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, qui désigne un « au-delà de l'être » tel que l'est ici l'Un plotinien [AD].

n'est rendue nécessaire que par la multitude, la contemplation que par la pensée, le suprasensible seulement par le sensible. C'est pourquoi l'on ne peut pas demander pourquoi la multitude existe, mais comment elle se maintient dans l'unité, par ailleurs pas non plus comment l'unité est possible, mais par quoi la multitude est durable. L'état séparé du multiple et de l'Un ainsi que la tâche de se tourner vers l'intelligible en partant du sensible constituent pour Plotin l'héritage indiscutable de Platon. Une analyse systématique aurait à montrer quels présupposés cela entraîne, présupposés qui ne font plus l'objet d'une réflexion et qui, pour le contemplateur, sont repérables dans la construction systématique à partir de leurs effets, tandis que pour les fins de cette étude convient un exposé doxographique des résultats effectifs dans l'histoire et qui naturellement ne peut nulle part revendiquer de toucher un tant soit peu à l'essentiel de la philosophie plotinienne.

Pour la philosophie, la question de l'essence et de la signification de l'astrologie ainsi que de la magie débouche sur le problème de la liberté de la volonté. Si une connaissance du futur est possible, il existe une science qui permet de savoir à l'avance les actions de l'homme. Ce qui n'est possible qu'en présupposant que chaque acte est déterminé à l'avance, et de même si une personne peut modeler selon ses souhaits les décisions d'une autre, la décision est alors déterminable de l'extérieur. La question est donc de savoir si une éthique est seulement possible, à partir du moment où l'astrologie est une science et que la magie est une technique scientifique.

Cette question n'existe pas pour Platon, car ni l'astrologie ni la magie ne sont pour lui et les lettrés de son époque des sciences. Il connaît les deux et il joue avec elles. Il en va autrement avec Plotin¹⁶. La question a dû s'imposer à cet Alexandrin du III^e siècle comme l'une des plus sérieuses de la philosophie. Il vit à une époque où presque chaque pas est défini par des règles astrologiques ou assuré par une technique magique¹⁷. Les écoles philosophiques qui lui sont contemporaines voient

¹⁶ Cf. Kerényi [Weil].

Il s'agit de l'historien des religions Karl Kerényi (1897-1973). Nous n'avons pas pu identifier la référence exacte, mais elle se trouve très vraisemblablement dans sa première publication, *Die griechisch-orientalistische Romanliteratur in religionsgeschichtliche Beleuchtung. Ein Versuch* (La littérature gréco-orientale sur les romans, éclairée par l'histoire des religions. Un essai), Tübingen, Mohr, 1927 [AD].

¹⁷ Cf. Boll, Hopfner [Weil].

Weil renvoie ici à Franz Boll (1869-1924), helléniste, historien de l'astrologie et de l'astronomie, auteur de nombreux ouvrages sur les astres. Weil pense ici sûrement à son ouvrage le plus connu, *Stern Glaube und Sterne Deutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie* (Croyance aux astres et interprétation des astres. L'histoire et l'essence de l'astrologie), Leipzig, Teubner, 1918. Mais sur l'une de ses fiches de travail accompagnant cette étude, on trouve un renvoi à Boll, *Der asiatische Tiercyclus im Hellenismus* (Les signes du zodiaque asiatique dans l'hellénisme), T'oung Pao XIII, 1912, p. 699.

Quant à Hopfner, il s'agit de l'helléniste et historien des religions Theodor Hopfner (1886-1946) et très vraisemblablement de son étude en deux tomes, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber. Mit einer eingehenden Darstellung des griechisch-synkretistischen Dämonenglaubens und der Voraussetzungen und Mittel des Zaubers überhaupt und der magischen Divination im Besonderen* [Magie de la révélation gréco-égyptienne. Avec un examen approfondi de la croyance gréco-synchrétique aux démons ainsi que des présupposés et moyens en général et de la divination magique en particulier], 2 vol., Leipzig, Teubner, 1921-1924 [AD].

un problème essentiel dans le rang à donner à l'homme dans le cosmos¹⁸. Il est évident que lui aussi doit prendre ici position, que la restauration platonicienne doit faire ses preuves face aux problèmes de son présent.

Si donc la tâche est de déterminer la place de l'homme dans le cosmos, il faut d'abord décrire ce cosmos lui-même pour analyser la réponse plotinienne.

Plotin développe sa conception du monde en s'appuyant sur les idées du *Timée*. Le cosmos que nous voyons n'est qu'un reflet de ce qui est véritablement ; en tant que monde sensible, il fait face au monde intelligible. C'est ce que Plotin reprend de Platon. Il reprend en outre le principe voulant que le monde soit un être vivant, composé d'âme et de corps, l'animal parfait. Il s'écarte de la doctrine de son maître en ce qu'il admet une transition continue du sensible à l'intelligible. Voici ce qui s'ensuit :

Le centre du κόσμος νοητός¹⁹ est l'ἀγατόν²⁰, le ἔν²¹; autour de lui se situe l'esprit, le νοῦς, cercle en repos autour duquel tourne l'âme du monde. Celle-ci est ce qui rend possible la transition de l'intelligible au sensible, le κόσμος αἰσθητός²² : autour d'elle se meut la sphère corporelle du monde matériel²³. Le « Bien » et l'esprit se tiennent au repos, le plus bas se meut autour de ce qui est à chaque fois le plus haut en un mouvement conforme à sa nature C'est le schéma du monde en son entier. Il faut maintenant montrer de quelle manière l'être corporel particulier est créé, maintenu et dirigé par les niveaux supérieurs.

¹⁸ Sources (Zeller, Hoffmann) [Weil].

Pour Eduard Zeller, il est difficile de dire s'il s'agit ici de *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (La philosophie des Grecs dans son développement historique), 3 vol., Tübingen, 1844-1852, ou de : *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie* (Précis d'histoire de la philosophie grecque), Leipzig, 1883.

Quant au second auteur mentionné, il ne peut s'agir que de l'historien de la philosophie Ernst Hoffmann (1880-1952), qui a entre autres travaillé avec Zeller et Cassirer. Il a par exemple écrit *Die griechische Philosophie von Thales bis Platon* (La philosophie grecque de Thalès à Platon), 1921. Mais Weil pourrait aussi avoir consulté son article « Metexis und Metaxu bei Platon » (Metexis et metaxu chez Platon), in: *Jahresberichte des Philologischen Vereins zu Berlin*, vol. 45, Berlin, 1919 ou encore « Der gegenwärtige Stand der Platon-Forschung. Anhang zu Eduard Zeller » (L'état actuel de la recherche platonicienne. Appendice à Eduard Zeller), *Die Philosophie der Griechen*, op. cit., vol. II, chap. I, 5^{ième} éd., 1922 [AD]. Il est intéressant de noter que Weil avait repertorié et brièvement commenté cet article dans ses fiches de lecture de l'époque et que nous allons prochainement publier en ligne.

¹⁹ C'est le « cosmos intelligible » (ou encore « noétique ») des Formes divines. Il est situé entre l'Un et l'Âme [AD].

²⁰ Le Bien [AD].

²¹ L'Un [AD].

²² C'est le « cosmos sensible » [AD].

²³ IV, 4, 16; 117. Z [Weil].

Cette indication en marge correspond donc à la quatrième *Ennéade*, chapitre 4. Nous ne pouvons pas nous expliquer le renvoi « 117. Z » [AD].

~~Le ἔν est l'unité absolue, sans matière, sans forme, sans dehors, sans dedans, n'est pas penser parce que...~~²⁴ Si ne se trouve pas non plus chez Platon de traitement des doctrines astrologiques²⁵, on comprend cependant facilement à partir d'où le platonisme de l'Antiquité tardive et de la Renaissance a mis en relation la doctrine du maître avec les questions que la magie abandonna à la philosophie. On trouve ici trois points où est possible un tel rattachement : la doctrine d'Éros comme démon dans *Le Banquet*, le mythe du cortège des dieux dans le *Phèdre*, le choix du démon dans le mythe d'Er dans *La République* et, finalement, la création de l'Âme du monde dans le mythe du *Timée*.²⁶ Pour Platon lui-même, la magie n'est pas un problème philosophique ; la question n'est rendue possible qu'à partir du moment où l'homme n'est plus vu comme être absolument libre, mais est considéré dans sa dépendance d'avec le cosmos ou du moins dans sa détermination partielle par celui-ci. C'est ainsi que débute la question philosophique.

Propriété de l'Institut Eric Weil

²⁴ Weil a ajouté ces termes en marge : λόγος γονητικός, λόγος, ψυχή, κόσμος νοῦς ἔν [AD].

²⁵ Cf. Kerényi [Weil].

Weil renvoie vraisemblablement de nouveau à *Die griechisch-orientalistische Romanliteratur, op. cit.* [AD].

²⁶ Cf. l'arrangement chez Bréhier, Notice à III, 4 [Weil].

Weil renvoie ici à Émile Bréhier, *Les Ennéades*, texte établi et traduit par Émile Bréhier, Paris, Guillaume Budé, Tome III, 1925 [AD].