

ERICH WEIL

Recension de

Walter DRESS, *Die Mystik des Marsilio Ficino*, Berlin u. Leipzig, 1929<sup>1</sup>

Texte original, traduction et présentation

par Alain DELIGNE

\*

PRÉSENTATION

Aperçu sur Erich Weil

Avant de terminer sa carrière à Nice (1968-1974), le philosophe Eric Weil (1903-1977) a enseigné de 1956 à 1968 à l'Université de Lille, à laquelle il a fait don de ses biens. L'Association « Les amis d'Eric Weil » administre ce legs depuis 2002. Début 2009, la bibliothèque Éric Weil (BEW) a ouvert ses portes dans les locaux du Centre de documentation de Lille III<sup>2</sup>. Outre les livres de Weil, y sont aussi répertoriés ses papiers manuscrits ou dactylographiés, dont nous présentons ici un court tapuscrit allemand, accompagné de sa traduction en français. Il s'agit d'un projet de recension qui n'a jamais paru. Dans ce tapuscrit d'un feuillet et demi, se trouvent des suppressions et des rajouts faits à la main par Weil, que nous signalons. Ce texte non daté a dû être écrit vers 1930, époque à laquelle le jeune Weil, après avoir soutenu en 1928 à Hambourg sa thèse *Des Pietro Pomponazzi Lehre von dem Menschen und der Welt*<sup>3</sup> sous la direction de Cassirer, continue à travailler sur la Renaissance italienne, en particulier sur le néoplatonisme.

Weil s'était vu offert en 1929 par F. Saxl, avec l'accord d'A. Warburg, fondateur de la Bibliothèque Warburg établie dans cette même ville, un modeste poste de bibliothécaire pour

---

<sup>1</sup> Stéphane Toussaint nous a aimablement autorisé à reproduire cet article, paru initialement dans la Revue de la Société Marsile Ficin, *Accademia*, IX - 2007, p. 99-111.

<sup>2</sup> Depuis que cet article a été écrit, l'IEW (Institut Éric Weil) a été créé et la Bibliothèque a déménagé dans les locaux du Département de philosophie (Bâtiment A, 3<sup>e</sup> étage, Salle A3. 365.

<sup>3</sup> Traduite en français par G. Kirscher et J. Quillien sous le titre *La philosophie de Pietro Pomponazzi*, Paris 1985.

quelques mois. Saxl et Panofsky, projetant de refondre leur *Dürers Melancholia I* (1923) et de mieux cerner l'influence de Ficini sur Dürer, lui avaient proposé dans ce cadre de préparer une édition critique et une traduction allemande du Livre III du *De Vita libri tres*<sup>4</sup> (1489), dans lequel le philosophe florentin traite de médecine astrale et de magie naturelle en rapport avec la mélancolie. Le *De vita* avait été traduit en allemand par J.A. Muling en 1505, traduction que Weil jugeait certes peu satisfaisante, car incomplète (le Livre III, déclaré inintelligible, n'avait pas été traduit) et dépassée de par la langue, celle de l'allemand naissant, mais il pensait que ce texte avait avant tout besoin d'un abondant appareil critique éclairant toutes les sources, allusions et influences. Arguant que traduire, c'est interpréter, mais qu'interpréter était quasiment impossible vu l'immense travail de commentaire restant à fournir, une traduction ne s'imposait pas, d'autant que le latin de Ficini devait être encore facilement accessible aux érudits (lettre de Weil à Saxl du 03/07/1929).

Comme j'ai tenté de le montrer dans une étude récente<sup>5</sup>, Weil allait donner une dimension philosophique à ce *Ficini et Plotin* – titre de ce travail d'une cinquantaine de pages –, centrer sa démonstration sur le thème de la mondanisation (*Verweltlichung*) du salut de l'âme, les moyens d'y parvenir par un travail sur le corps (le recours à la magie astrale étant par exemple admis), remonter à cet effet à Plotin (en particulier les *Ennéades* II, 3, IV, 3 et 4), pour passer alors en revue les opinions très nuancées de maint auteur néoplatonicien à ce sujet, et aboutir aux auteurs grecs G. Pléthon et le cardinal Bessarion ainsi qu'au projet de création d'une Académie de type platonicien à Florence. Weil aura ainsi largement débordé le projet initial, purement philologique, si bien que les trois auteurs (entre temps, Klibansky était venu en renfort) en auront tiré tout au plus un profit documentaire. Il poursuivra son étude après son déménagement de Hambourg à Berlin en 1931 et l'exil parisien en mars 1933, sans pourtant arriver à y mettre un terme, le texte très prometteur s'arrêtant brusquement deux ans plus tard à la page 52 du manuscrit.

## Weil et Dress

C'est très vraisemblablement au tout début de ses recherches, vers 1929-1930 donc, que Weil a dû rédiger sa critique de l'ouvrage de Dress, dont il possédait un exemplaire (conservé à la BEW, avec des traits au crayon à de nombreuses pages, sous la cote Ren Fi/Dr 987). En effet,

<sup>4</sup> La BEW possède un *De vita* édité par Menapius (1541), coté FAH 1775 par la Bibliothèque Warburg. La BEW lui a donné la cote REN FI 986.

<sup>5</sup> Alain Deligne, *Eric Weil, Ficini et Plotin. Edité, présenté et commenté par A. Deligne. Traduit avec la collaboration de M. Engelmeier*, Paris 2007.

le premier auteur mentionné, et ce dès la première page du *Ficin et Plotin*, est Dress<sup>6</sup>, lequel est dit souligner prudemment le caractère non chrétien de la religiosité mystique de Ficin. Nous considérons donc cette recension comme une étape – jouant en fait un peu le rôle d'un repoussoir – dans la mise au point de certaines des thèses weiliennes à venir.

Pour nous limiter au tournant des années trente, rappelons que Dress fut un élève d'E. Seeberg, lui-même formé par A.v. Harnack, représentant de la théologie protestante libérale. Tous deux l'avaient amené à s'intéresser à un domaine alors négligé : le moyen âge tardif. En témoignent et son étude sur Ficin et son livre *Die Theologie Gersons. Eine Untersuchung zur Verbindung von Nominalismus und Mystik im Spätmittelalter*, paru deux ans plus tard (1931). Continuant à chevaucher la ligne de crête entre moyen âge tardif et Réforme, humanisme religieux et logique dans leur rapport à la mystique (également sujet d'étude de son maître Seeberg), Dress poursuivra par la suite ses travaux sur la scolastique ainsi que sur la théologie de Luther. Ce qui lui avait valu dès 1930 une chaire à l'Académie luthérienne de Dorpat (actuellement Tartu) en Estonie<sup>7</sup>, où il en enseigna l'histoire de l'Eglise et de la théologie. Après avoir pris ses distances de Seeberg, qui s'était rapproché des nazis, Dress aura une carrière mouvementée de professeur à Berlin, ville où il exercera aussi la profession de pasteur.

Dans son livre, achevé en 1926, mais publié seulement en 1929, Dress affiche dès la Préface son intention de réactiver les études de philosophie de la Renaissance, en laquelle il voit, fait toujours à nouveau ignoré, une théologie déterminée par la scolastique. Il affirme se trouver conforté dans sa thèse par l'ouvrage de Cassirer paru peu après (*Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Studien der Bibliothek Warburg X, Hambourg 1927).

Dress trouve sa méthode tracée d'avance : vu que la plupart des sources utilisées par Ficin, tant chrétiennes que juives ou coraniques, sont connues, il ne peut s'agir d'identifier des pensées ou images. Ficin a intégré dans son système mainte pensée néoplatonicienne, mais dans sa façon aporétique de les présenter, il est proche de la méthode par questions et solutions de la théologie ecclésiale. Outre les écrits de Ficin, Dress consultera aussi sa correspondance. Les textes sont abondamment cités en bas de page dans l'original latin, et c'est d'eux qu'émerge l'analyse de Dress.

<sup>6</sup> Alain Deligne, *Eric Weil*, op. cit., p. 95. Weil mentionne Dress une seconde fois à la page 32 de son manuscrit (p. 128 de notre édition) à propos des sources des écrits théologiques de Ficin.

<sup>7</sup> Pour plus d'informations sur la suite de sa carrière : cf. *Antwort aus der Geschichte. Beobachtungen und Erwägungen zum geschichtlichen Bild der Kirche. Walter Dress zum 65. Geburtstag*, herausgegeben von Wolfgang Sommer, Berlin 1969, pp. 7-12.

En considérant la brièveté de la recension de Weil, il nous a paru nécessaire de présenter d'abord un résumé synthétique du livre de Dress, afin aussi de mieux faire percevoir ce que vise Weil. Seulement après, nous tentons d'explicitier ses attentes et, à partir de comparaisons, nous espérons obtenir des degrés de clarification. Le livre de Dress comporte trois parties d'inégale longueur. La Première, la plus courte, traite des présupposés des travaux de Ficin. La Deuxième, la plus longue, se concentre sur la mystique de Ficin, et la Troisième fait le point sur le Commentaire de Ficin de l'*Epître aux Romains*.

### Dress et la mystique de Ficin

Venons-en donc aux présupposés. Après son premier traité (perdu), intitulé *Institutiones ad Platoniam disciplinam* (1456), Ficin ne doutera plus que les meilleurs interprètes de la sagesse platonicienne, sorte de *philosophia perennis*, sont les néoplatoniciens. Le rôle accordé à l'aristotélisme par la dogmatique n'était cependant pas négligeable. Si donc un G. Pléthon était platonicien, un G. de Trébizonde campait sur des positions péripatéticiennes. Mais il y avait aussi ceux qui tentaient de faire le pont, comme l'aristotélien Argyropoulos, professeur de grec et de philosophie à Florence, ou Pic de la Mirandole, surnommé *Princeps Concordiae*. Et pour Ficin, Platon et Aristote étaient des « dieux de la philosophie », qui se distinguaient néanmoins par la méthode et l'objet, Aristote fondant de façon immanente la nature, Platon de façon transcendante les choses divines. Aristote est la voie menant à Platon.

Ficin ne se contente pas de traduire ou commenter Platon et les néoplatoniciens. Philosophe à part entière, il se livre à des études sur la nature, d'où naît son *De Vita*. En 1482 paraît son œuvre principale *Theologia Platonica de immortalitate animorum ac aeterna felicitate*. Platon y est dit parler *poetice*; il doit donc être déchiffré. Nous ne rencontrons pas seulement les noms des apôtres Paul et Jean, mais aussi celui de l'Aquinate. Révélée, la doctrine platonicienne doit être mise sur le même plan que la Loi divine. Or Ficin n'est pas le premier à avoir mises en rapport ces deux grandeurs, saint Augustin lui ayant ouvert la voie. Si donc la *Theologia* thématise l'immortalité de l'âme, il n'y va pas tant d'un philosophème que d'un théologème. Mais son but dernier ne pouvait pas être de prouver l'accord d'une doctrine avec l'autre, chose acquise, mais de défendre la vérité chrétienne par des arguments philosophiques. Ainsi, le platonisme païen de Pléthon ne trouva pas d'écho chez Ficin.

La religion, telle qu'elle est défendue par Augustin ou Thomas doit être soutenue par une philosophie idéaliste. On ne doit pas perdre de vue ce geste apologétique si l'on veut comprendre Ficin. Son entrée dans les ordres en 1473 est un signe qu'il faut voir en lui un

théologien. Avant, abstraction faite de remarques éparses sur son prétendu « paulinisme » dans des manuels ecclésiastiques, on n'avait vu en lui qu'un philosophe, à l'instar de Cassirer (cf. *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes* [1907]). Mais Dress suit ici la *Geschichte der italienischen Philosophie* (1925) de G. de Ruggiero, qui inscrit Ficini dans la continuité de la *docta religio* médiévale. La théologie chez Ficini n'a pas la même aire sémantique que pour nous ou les scolastiques. On la trouve en fait « chez tous les peuples » (p. 16), chez Zoroastre, les païens, et aussi chez Platon et les néoplatoniciens. Elle a par ailleurs encore le sens premier de louange de Dieu, impliquant que toutes les sciences ont même valeur, de la physiologie à la théologie, en passant par la philosophie. La *theologia naturalis* au moyen âge a favorisé ce rapprochement.

Deux questions en résultent, historique et systématique. Réunir platonisme et christianisme avait déjà été tenté par Origène, Augustin, l'Aréopagite, Scot Erigène, et, dans ce contexte, Dress rappelle la création de l'Académie florentine. La question est de savoir si Ficini a vu ces deux grandeurs sous un nouvel angle. Son *De Christiana Religione* (1474) fut suivi de sa *Theologia*, de prêches ainsi que d'un Commentaire des *Epîtres* de saint Paul. Au-delà de sa présentation scolastique, Ficini rend-il justice à la spécificité du christianisme ? Ce qui est déjà aborder la question systématique, qui vise le rapport entre humanisme et christianisme. On a ainsi affirmé que les positions religieuses de Ficini marquaient le début d'une piété chrétienne indépendante de la tradition ecclésiastique.

Dans sa Deuxième partie, Dress aborde d'abord le rapport monde/Dieu. Les premiers philosophes grecs ont cherché dans l'un des quatre éléments (air, feu, eau, terre) un principe d'explication du monde. Celui-ci devient chez Plotin un principe non mû, Dieu ; et l'âme, se détachant alors du devenir, rejoint l'Un. Ficini met de l'ordre dans la diversité du Tout en distinguant cinq degrés, du plus bas au plus élevé : les corps, la qualité, l'âme raisonnable, l'intellect des anges et Dieu. *Zur Geschichte der Mystik* (1925) de H. Dörries affirmait déjà qu'une telle articulation du cosmos est redevable au platonisme comme à l'aristotélisme (pour l'opposition forme/matière) ainsi qu'au néoplatonisme (pour les concepts d'âme, d'intellect et d'Un). A l'inverse de Plotin, Ficini ne pose pas une *prima causa*, qui serait confirmée par ses effets, mais il part des phénomènes. Preuve pour Dress que la critique humaniste a déjà opéré. On ne peut plus alors parler de transcendance. Le concept ficinien de Dieu est lié à l'ordre du monde. Ses différents attributs, *unitas*, *veritas* et *bonitas* sont développés rationnellement. Mais pourquoi pas plusieurs causes ? Ou un principe du Bien et un principe du Mal comme chez les manichéens ? Thèse réfutée en bonne et due forme néoplatonicienne : tout comme le

principe du Bien est exempt du Mal, le principe du Mal ne participe pas au Bien. Il ne peut donc ni agir, ni connaître, ni vivre ni seulement exister, car tous ces actes sont bons.

Bien qu'immanent, ce Dieu est cependant absolu, de par la force infinie qu'il a de mouvoir et maintenir en l'état l'univers. Si en plus Dieu est le Vrai, il doit être éternel et omniprésent (au sens où toutes choses sont en lui). Il est un cercle dont le centre est partout et la périphérie nulle part. Début et fin de toutes choses, comme l'avaient déjà affirmé Platon, l'Aréopagite, Scot Érigène et Thomas. Mais Dress juge les attributs infinité et ubiquité, hérités du néoplatonisme, mystiquement vagues par rapport aux concepts bien définis de l'unité, de la vérité et de la bonté. Si Ficin parle bien d'« éternelle félicité des âmes », sa mystique ne débouche cependant pas sur une union supranaturelle de l'âme avec Dieu, mais sur une compénétration de Dieu, de la nature et de l'homme. Certes, on retrouve les mêmes attributs divins chez Thomas, mais comme celui-ci pensait qu'on ne pouvait trouver Dieu en les choses que pour autant qu'elles étaient capables de le saisir, Ficin se démarque sur ce point de la scolastique.

Pour Dieu, agir, c'est penser. En termes néoplatoniciens ou scolastiques, Dieu est intuition connaissante. Mais est-ce une reprise du néoplatonisme ? On ne trouvera jamais chez Ficin comme chez Plotin ou l'Aréopagite l'idée que les déterminations de Dieu doivent être comprises figurément. Au contraire, ses attributs nés de son rapport au monde correspondent pleinement à son être. La pensée de l'immanence distingue Ficin du néoplatonisme. Ficin s'appuie là sur la scolastique, pour laquelle – et ce sont les préambules de la foi – on peut connaître Dieu par la seule raison à partir de ses effets. Mais ce qui le différencie à nouveau de la scolastique est qu'il ne pose pas Dieu comme donné. Seule, la méthode ascendante nous fait parvenir logiquement à lui.

L'âme raisonnable, milieu et médium des cinq degrés, constitue le noyau du système. Ficin, qui distingue l'âme du monde, les douze âmes des sphères et les âmes des êtres vivants, se concentre plus spécialement sur l'âme humaine. Il conçoit l'idée de personne humaine comme le centre de sa philosophie, la puissance divine n'étant qu'une puissance parmi d'autres. Il ne lègue pas seulement à l'humanisme la doctrine mystique de l'âme du monde, mais aussi une nouvelle assise à l'homme comme microcosme. Notre âme veut devenir ce que Dieu est déjà : la vie des plantes, en s'en nourrissant, celle des animaux en s'abandonnant aux sens, celle de l'homme, en agissant raisonnablement, celle des démons, en observant les rapports mathématiques, celle des anges, en tentant de percer les secrets divins, celle de Dieu, en faisant tout pour elle. La *Theologia* défend l'immortalité de l'âme individuelle contre les averroïstes, tenants d'un intellect commun, et les alexandrins admettant un intellect mortel.

Ne trouvant pas nécessaire de mentionner les preuves de l'immortalité de l'âme, Dress préfère se demander comment se produit la connaissance. Il évoque une première possibilité d'accès à Dieu : par l'intellect. Ce qui a été pensé continue d'exister même s'il n'y a plus personne pour le penser. Le penser ne crée pas, mais découvre son objet. Ficin reprend ici la doctrine platonicienne des Idées. Dieu meut les Idées, formes innées en l'esprit humain, lequel accède alors à la pensée. Pour échapper au reproche de scepticisme adressé à la possibilité de savoir, Ficin se réfugie dans une représentation mystique du processus cognitif : nous connaissons en Dieu et par Dieu. Se fondre en lui est l'acte parfait. Sur terre, on préparera l'âme à la séparation d'avec le corps. Dans sa *Religion chrétienne*, Ficin mentionne Paul et son *imitatio mortis Christi*, qui vient en fait de la spéculation mystique des néoplatoniciens. Plus qu'une doctrine, le néoplatonisme est une attitude face à la vie.

Mais le ficinisme n'est pas pour autant un néoplatonisme renouvelé. En fait, Ficin n'était pas conscient de ses véritables intentions. N'avait-il pas pris, en phase avec son temps, un tout autre point de départ que ses maîtres ? Dress voit en lui l'un des premiers à avoir préparé la philosophie de l'humanisme tardif et la philosophie des Lumières quant à la conception moderne de la religion. Pour le catholicisme, le pape est le vicaire du Christ sur terre; pour Ficin, l'homme est le vicaire de Dieu. En donnant à l'homme des formes de pensées innées, représentant les Idées, Ficin l'en a rendu pratiquement indépendant. Par sa faculté autonome de connaître, l'homme est au centre du monde. Il règne sur les éléments, les métaux, les plantes et les animaux. Langue et écriture symbolisent sa dignité. En quoi diffère-t-il alors de Dieu ? S'il avait en effet la matière pour cela, il pourrait créer l'univers. Mais n'est-ce pas la méthode qui seule importe ? Connaître, n'est-ce pas déjà créer ? Ficin n'a fait qu'effleurer ces idées. Cardan, Vico et Kant les approfondiront. Mais pour Ficin, le monde est encore indépendant du sujet de la connaissance. Ficin ne s'enquiert pas des conditions de possibilité de la connaissance, trop persuadé que l'esprit humain peut pénétrer les secrets du monde. Si le monde est un cosmos, c'est grâce à la puissance de l'esprit humain, qui participe à l'élément créateur. Dress constate ici une « subjectivation » (p. 89) du concept de Dieu.

Dress aborde alors l'autre voie menant à Dieu : le sentiment. Pour Ficin, comme pour les néoplatoniciens, la connaissance du vrai, c'est-à-dire de la divinité de l'homme, s'accompagne d'une jouissance sans pareil. Ce qui ne mène pas pour autant à la contemplation, car c'est dans l'exercice de sa volonté visant le Bien que l'homme jouit de sa position centrale. La conception intellectualiste que se faisait le néoplatonisme de Dieu est infléchie vers un volontarisme, de provenance scolastique. La libre personnalité joue ici un rôle important. L'univers est tel qu'il est devenu parce que Dieu l'a voulu tel, avec bonté et

amour. Ficin est là proche de Scot Erigène, qui s'était sur ce point écarté des néoplatoniciens pour lesquels le rapport de Dieu au monde était impersonnel et plus un processus naturel que moral. Conçus dans une gaieté céleste, les êtres cherchent le plaisir. Comme Augustin, Ficin relie Bien, vouloir et plaisir. Deux concepts aussi différents qu'*amor* et *caritas* se fondent en un pour produire et maintenir l'univers. Chose unimaginable pour un néoplatonicien. Le plaisir est sanctifié, car il est le souverain Bien, qui est Dieu. Le plaisir corporel n'est pas jugé « faux » pour des raisons éthiques, mais parce qu'il est trop bref. Il se naturalise et le panthéisme d'un Bruno se profile à l'horizon. On voit à quelles conséquences mène cet eudémonisme augustinien passé au verre grossissant : concept de Dieu et agir sont « subjectivisés d'une manière insupportable » (p. 104). Dans l'amour porté à Dieu, nous éprouvons un plus grand plaisir que dans l'étude laborieuse de la vérité. Ficin voit dans le vouloir une puissance amoureuse l'emportant sur l'intellect. Apparaît ici un nouvel aspect, esthétique, de sa religiosité. Mais par là « se perd tout sérieux éthique » (p. 113) : Ficin ignore péché et culpabilité.

Dress en vient alors à cerner la conception que se fait véritablement Ficin de la religion. Parfois dans ses prêches, on trouve des accents pauliniens (aimer Dieu pour lui-même), mais qui sont relativisés par des formules mettant le plaisir sur le même plan que le Bien. Les humanistes pratiquaient l'amitié, qui n'est rien d'autre qu'amour partagé. De même, communier avec Dieu est participer à l'immortalité. Fonctionnalisation très anthropocentrique de la piété! Mais Ficin parvient ainsi à un concept général de religion, au-delà de toute forme particulière. La tolérance en est la conséquence. Peu importe en effet sous quelle forme Dieu est vénéré du moment que la religion est constitutive de l'espèce humaine.

Ficin, qui défend la dignité de l'homme, mais pour qui Dieu est aussi *primum agens*, se voit confronté au problème de la Providence, dont il ne tire néanmoins pas de conséquences déterministes. Si l'existence du libre-arbitre et de la Providence l'amènent donc à nier l'astrologie, il ne la défend pas moins comme remède dans le *De vita*. Ficin n'aurait donc jamais pu se libérer complètement de l'astrologie mystique, même s'il n'est pas toujours tendre envers elle. La solution lui vient de la scolastique, qui distingue entre *causa prima* et *causae secundae*. L'âme se rapporte à Dieu comme la lune au soleil : dépendant de Dieu, elle se meut pourtant d'elle-même. La Providence n'annihile donc pas la liberté. Tout au plus Dieu pousse-t-il l'homme vers le Bien. Mais sur le moyen d'y parvenir, c'est l'homme qui décide. Là, Ficin s'éloigne de la position de l'Eglise, pour laquelle l'homme peut se tourner vers le Mal. Or, péché, culpabilité et grâce sont des notions étrangères à Ficin. S'il y a un Mal,



c'est au sens néoplatonicien qu'il est donné avec ce monde : maladie et dépérissement sont des maux contre lesquels il cherche un remède dans la vénération de Dieu.

De sa conception spécifique de la religion découle le rapport qu'il instaure entre elle et philosophie. La philosophie ne peut qu'être religieuse et inversement, toutes deux ayant en vue l'immortalité de l'âme. A l'origine, prêtre et philosophe étaient une même personne. Ficin ne pratique ni « une vraie philosophie » ni ne s'adonne à « une vraie religion » (p. 137) : l'une et l'autre s'inscrivent dans le courant humaniste pour déboucher sur une spéculation mystique. Il lui faut alors expliquer pourquoi, parti d'un concept général de religion, il privilégie la religion chrétienne. En sa faveur, il fait valoir les anciennes prophéties. Et, du point de vue du contenu, elle est pure, ne partageant ni la superstition du Talmud ni les extravagances du Coran ni les fables des païens. La supériorité de sa conception éthique se voit en Jésus, que Ficin présente comme *exemplum virtutum* stoïcien. Néanmoins, que Jésus ait pu persuader les gens reste un miracle, de même que celui qui a transformé Paul, son adversaire, en son fervent défenseur. Miracles explicables, selon Tertullien, par la divinité et non la magie du Christ. L'idéalisme anthropocentrique de Ficin lui donne l'idée de sa propre dignité. Le culte de l'âme est *Dei ipsius cultus*. La piété est une jouissance spéculative se renouvelant sans cesse : mais n'est-ce pas rabaisser Dieu ? Non : c'est à l'homme de se tourner vers Dieu. La jouissance est à ce prix. Dans ce système, il n'y a de place ni pour la Révélation ni pour la grâce. Ce qui compte en premier est l'instinct religieux de l'homme, la religion dite naturelle. Peut-on parler d'un néoplatonisme chez Ficin ? Quand on le fait, c'est le plus souvent dirigé contre la scolastique. Mais premièrement, celle-ci comprend des éléments néoplatoniciens ; deuxièmement, dans l'importance accordée à l'homme, l'immanence de Dieu, son départ de la matière et son concept de volonté, Ficin s'éloigne du néoplatonisme et, troisièmement, il ne veut nullement s'opposer à la doctrine de l'Eglise. C'est « tout à fait sans le vouloir » (p. 146) qu'il s'est fait une autre conception de la religion, dont les germes se trouvent en fait déjà chez Augustin ou l'Aréopagite. Si on considère les différentes conceptions religieuses d'un point de vue très général, on peut parler à propos de Ficin d'une attitude néoplatonicienne en un sens nouveau, et ce ni dans son point de départ ni dans ses résultats, mais selon l'intention de sa philosophie. En effet, les néoplatoniciens philosophaient aussi de manière spéculative, et non pas avec un souci exact de la recherche de la vérité. A la fin, Dress en vient même à relativiser la transcendance de Dieu chez Plotin ou plutôt à la faire porter sur autre chose. En effet, si l'âme s'unit extatiquement à Dieu, elle est alors métaphysiquement et éthiquement parlant l'égale de Dieu. C'est par rapport à la matière qu'il y a transcendance chez Plotin.

La philosophie de la religion de Ficin représente par rapport au néoplatonisme originel une nouvelle conception. Son thème est l'immortalité de l'homme. Métaphysiquement, épistémologiquement et religieusement parlant, l'homme reflète le cosmos, dont il est à la fois le niveau le plus bas, corporel, et le plus élevé, divin. L'Idée de pouvoir disposer du monde lui assure la jouissance de sa personnalité. Cette forme de piété, qui déploiera plus tard sa polarité de métaphysique rationnelle et de spéculation mystique vers des mouvements aussi différents que les Lumières et le romantisme, a peu à faire avec le christianisme. En effet, la vraie piété chrétienne ne repose pas sur des humeurs intuitives que l'homme ressentirait au plus profond de lui-même. Elle ne peut tenir compte de l'homme que pour autant que la Révélation, qui lui permet de parler de Dieu et de le penser, s'adresse à lui, est comprise de lui, et signifie son salut. Et si l'homme reste au centre de l'intérêt, c'est parce que la Révélation est aussi un discours sur l'homme. Cependant, cette vraie piété ne doit pas prêter attention à l'instinct religieux, mais s'incliner devant le miracle du règne de Dieu. La conception chrétienne de l'homme ne peut réconcilier des tendances aussi opposées que celle du néoplatonisme hostile à la vie terrestre et celle de la Renaissance qui lui est favorable. Elle est, comme le montrent le concept de péché et l'idée du Christ au dessus de ces contraires.

Ficin ne s'est jamais rendu compte du fossé existant entre sa conception religieuse et le christianisme qu'il prétendait défendre. Il a tenté de couronner son travail théologique par un Commentaire de *L'Épître aux Romains*. La dernière partie du livre de Dress, qui fait un peu l'effet d'un ajout très critique, est consacrée à cette dernière œuvre, restée en fait inachevée. En érudit humaniste, Ficin relève les erreurs du texte latin et corrige parfois en comparant avec le texte grec. À part ce mérite philologique et la nouveauté de son interprétation psychologique (portant sur les états d'âme de Paul au moment où il écrit), Dress juge défavorablement la contribution de Ficin à la littérature exégétique. Sa religiosité mystico-eudémoniste apparaît impuissante face aux témoignages de piété du grand apôtre Paul. Dépendant fortement des commentaires de Thomas, Ficin en reproduit souvent presque littéralement les formulations sans en comprendre le sens profond. Sans la Révélation, il ne trouve pas d'accès aux Évangiles. Il n'est pas en mesure de comprendre les concepts pauliniens de justice et de grâce divines. Dress termine en pointant sévèrement les limites d'une religiosité intuitive fondée uniquement sur l'âme et son caractère divin.

\*

## LA RECENSION ALLEMANDE

Walter Dress, *Die Mystik des Marsilio Ficino* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, hrsg. v. Hirsch u. Lietzmann, 14), W. de Gruyter, Berlin u. Leipzig, 1929.

Drei Thesen will Dress bekämpfen: die, dass Ficino nur einen erneuerten Neuplatonismus bringe, die von der selbständigen Verhältnis der florentinischen Akademie<sup>8</sup> zum paulinischen Christentum, schließlich die, dass Ficino der Offenbarung den Gedanken der allgemeinen Religion habe bewusst entgegensetzen wollen, Man darf sagen, dass ihm in allen Punkten der Beweis geglückt ist, und es ist für die Geschichtsschreibung der Philosophie sehr<sup>9</sup> erfreulich, dass hier mit guten Gründen und zahlreichen Belegen aus den Texten selbst der starke Einfluss der Scholastik auf Ficins [sic] Humanismus nachgewiesen ist. Weniger erfreulich ist die Untersuchung in allem, was über negative Feststellung hinausgeht. Der Verfasser geht mit einem vorgefaßten Begriff von Christentum an die Arbeit. Das ist sein gutes Recht als Theologe, aber es hindert ihn als Historiker daran, ein Bild Ficins [sic] zu geben, das man gelten lassen könnte. Zensuren wie die, dass „aller sittlicher Ernst verloren“ geht, wenn die Lust, als Grund der Liebe zu Gott, zum Selbstzweck wird (S. 113), dass Gottesbegriff und Handeln „in unerträglichem Maß subjektiviert werden“ (S. 104), dass Ficino „weder echte Philosophie“ treibt, noch „wahre Religion“ pflegt (S. 137), und anderes der Art verdeckt durch das Messen am Maßstab des Verfassers die Probleme, statt sie aufzuhellen. Daraus entspringt der wichtigste Fehler im Sachlichen. Die Mystik wird schlechthin als eine Gottesmystik gesehen; das<sup>10</sup> kann allerdings<sup>11</sup> Ficino nicht genügen. Primär ist er nämlich<sup>12</sup> Kosmos-Mystiker, erst in zweiter Linie interessiert ihn das Gottesproblem. Von hier aus wäre es möglich, wirklich die bewegende Einheit in Ficins [sic] Denken aufzuweisen; für den Verfasser<sup>13</sup> muss sein Gedankengebäude auseinander fallen. Von besonderem Wert sind Einzelfeststellungen über das Verhältnis von Gott und Mensch, über den Begriff des Menschen (obwohl hier aus dem angegebenen Grund manches Verbesserungen verträge<sup>14</sup>),

<sup>8</sup> „des [...] Kreises“ a été rayé à la main et remplacé par „der [...] Akademie“.

<sup>9</sup> „ausserordentlich“ a été rayé à la main et remplacé par „sehr“.

<sup>10</sup> Correction de notre part pour « dann », qui ne fait pas sens et qui ne peut-être qu'une faute de frappe.

<sup>11</sup> „allerdings“ a été ajouté à la main.

<sup>12</sup> „nämlich“ a été ajouté à la main pour „aber“ (rayé à la main) qui suivait „Primär“.

<sup>13</sup> „für den Verfasser“ écrit à la main remplace „jetzt“ en tête de proposition.

<sup>14</sup> Voici la phrase d'origine : „obwohl hier nicht alles aus den eben angegebenen Gründen tief genug gegründet

über den Liebesbegriff, schließlich die Folgerungen, die aus der genau und eindringlich geführten Untersuchung des Römerbrief-Kommentars für Ficinos [sic] Stellung zum Christentum gezogen werden. Zu wünschen bleibt, dass nicht immer schlechthin von Neuplatonismus gesprochen werde<sup>15</sup> – es lässt sich viel daraus entnehmen; welche der neuplatonischen Schriftsteller Ficino jeweils für seine Zwecke benutzt, und eine Einbeziehung der gerade für Ficinos [sic] Mystik überaus wichtigen Schrift „De vita triplici“; aus ihr hätte der Verfasser sehen können, dass dem Menschen nicht Gott, sondern die Welt als bestimmender Gegensatz gegenübersteht, weiter, dass Ficino aus dem Neuplatonismus sich die Stoischen Elemente mit Vorliebe zusammenholt, wo er seine Lehre ausbaut (der starke Einfluss der Stoa wird jetzt kaum berührt<sup>16</sup>), endlich, wie das Verhältnis zwischen Naturmystik (Magie), Astrologie und Willensfreiheit zu bestimmen und auszulegen ist.

Berlin

Dr. Erich Weil.

---

ist und manches Verbesserungen verträge“. Suppressions et modifications faites à la main.

<sup>15</sup> „wird“ a été remplacé à la main par „werde“.

<sup>16</sup> Parenthèse ajoutée à la main par Weil avec renvoi en bas de page.

\*

## TRADUCTION

Walter Dress, *La mystique de Marsile Ficin* (Travaux d'histoire ecclésiastique, éd. par Hirsch et Lietzmann, 14), W. de Gruyter, Berlin et Leipzig, 1929.

Dress veut combattre trois thèses : celle selon laquelle Ficin n'apporte qu'un néoplatonisme renouvelé, celle du rapport autonome de l'Académie florentine au christianisme paulinien, et finalement celle selon laquelle Ficin a voulu consciemment opposer à la Révélation la pensée de la religion générale. On peut dire que sur tous ces points ses preuves sont concluantes et, pour l'historiographie de la philosophie, il est en fait réjouissant de voir qu'à l'aide de bons arguments et de nombreuses pièces justificatives tirées des textes est documentée ici la forte influence de la scolastique sur l'humanisme de Ficin. L'examen est moins satisfaisant pour tout ce qui va au-delà de constatations négatives. L'auteur se met au travail avec une idée préconçue du christianisme. C'est son bon droit en tant que théologien, mais ceci l'empêche en tant qu'historien de nous donner une image de Ficin qu'on pourrait accepter. Des jugements tels que « tout sérieux éthique se perd » quand le plaisir, fondement de l'amour pour Dieu, devient son propre but (p. 113) ou que le concept de Dieu et l'agir sont « subjectivisés de manière insupportable » (p. 104) ou encore que Ficin ne pratique ni « une vraie philosophie » ni ne s'adonne à « une vraie religion » (p. 137), tout cela et d'autres choses du même genre, mesurées aux critères de l'auteur, cachent les problèmes au lieu de les éclairer. De là résulte le défaut le plus important pour le fond. La mystique est simplement considérée comme une mystique divine. Ce qui ne rend du reste pas justice à Ficin. En effet, il est en premier lieu un mystique du cosmos, et c'est seulement en second lieu que l'intéresse le problème de Dieu. A partir de là, il serait possible d'exhiber vraiment une unité mouvante dans la pensée de Ficin. Pour l'auteur, son édifice de pensées ne peut que s'effondrer. Ont une valeur particulière des constatations isolées sur le rapport Dieu/homme, sur le concept d'homme (bien qu'ici, pour la raison invoquée, une amélioration eût été la bienvenue en plus d'un point), sur le concept d'amour, et finalement sur les conséquences tirées de l'examen mené avec exactitude et insistance du Commentaire de l'Épître aux Romains pour ce qui est de la position de Ficin envers le christianisme. On aurait souhaité qu'il ne soit pas toujours simplement question de néoplatonisme. On peut en tirer beaucoup de conséquences : quels sont parmi les auteurs néoplatoniciens ceux qu'utilise Ficin à chaque fois pour ses fins ? Et qu'en est-il de la prise en compte de l'écrit si important *De vita triplici* précisément pour la

mystique de Ficin ? A partir de cet ouvrage, l'auteur aurait pu voir que ce n'est pas à Dieu, mais au monde comme opposé déterminant que l'homme est confronté, et aussi que Ficin puise dans le néoplatonisme les éléments stoïciens de préférence là où il approfondit sa doctrine (la forte influence du stoïcisme est à peine abordée), et enfin comment il faut déterminer et interpréter le rapport entre mystique de la nature (magie), astrologie et liberté de la volonté.

Berlin

Dr. Erich Weil.

Propriété de l'Institut Eric Weil, Université de Lille

## BILAN COMPARATIF

Dans le livre de Dress, auquel notre réduction aura peut-être donné une vigueur et une sévérité nouvelles, le nombre d'auteurs néoplatoniciens cités est frappant. C'est que parler de néoplatonisme en général n'a guère de sens, tant les néoplatoniciens se distinguent par leurs accentuations différentes du platonisme. Dress sait démêler l'état de la question, la qualité des preuves et le but que s'assigne chaque auteur. Sur ce point, on ne suivra donc pas entièrement Weil, qui aurait aimé que Dress précise mieux quel néoplatonicien il a en vue quand il suggère une influence sur Ficini.

La fin de la recension présente peut-être le meilleur point de départ pour positionner Weil historien de la philosophie par rapport à Dress historien de la théologie. Weil s'enquiert donc du lien chez Ficini entre nature, magie, astrologie et liberté du vouloir. Or, si on ajoute à ces trois concepts ceux de cosmos et d'homme, on cerne une problématique essentielle aux yeux de Weil pour comprendre l'état d'esprit de Ficini quand il rédige le Troisième Livre de son *De Vita*, sur lequel Dress passe trop rapidement. Dans ses préoccupations naissantes qui allaient se concrétiser dans son *Ficini et Plotin*, Weil s'était sûrement senti encouragé par Max Dessoir (1867-1947), son principal professeur berlinois de philosophie<sup>17</sup>, connu entre autres pour s'être intéressé à l'occultisme. Curieusement, le *Corpus hermeticum*, que Ficini a aussi traduit, n'est mentionné nulle part dans le livre de Dress. Or, cela n'a pas été sans conséquence pour la relation entre ésotérisme et astrologie : Ficini donne par exemple des recettes détaillées permettant de faire des talismans bénéfiques pour le corps. Mais la liberté peut-elle être alors encore sauvegardée ? Question que pose Dress, à laquelle Weil répondra différemment. Si l'on abjure tout culte des démons, il est possible de s'adonner à la magie, dite naturelle, à nouveau pour en escompter des remèdes pour la santé. Cette magie astrale, dont on fera un usage raisonnable, ne représente alors pas un danger pour le libre-arbitre.

Approfondissons le point central de la divergence, qui porte sur la question cosmothéologique. Alors que selon Dress Ficini ferait passer Dieu avant le cosmos, Weil inverse la priorité : il faut parler ainsi d'une mystique du cosmos, et non de Dieu. C'est donc probablement à partir de sa critique de Dress que Weil aura été amené à défendre dans son *Ficini et Plotin* la thèse d'une « théodicée du cosmos » (à propos de la question du mal chez Plotin) ; comme le fera ensuite plus généralement le Père A.J. Festugière avec sa « religion cosmique », sans transcendance aucune, dont il suivra la longue genèse au fil de toute l'Antiquité (cf. *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, II, III, Paris 1950, 1990). Toujours

<sup>17</sup> Dessoir lui avait procuré en 1931 un poste de secrétaire de rédaction pour la célèbre *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, poste qu'il occupera jusqu'à son départ précipité de Berlin, début 1933.

dans ce contexte, Weil reproche à Dress d'avoir trop peu relevé l'influence du stoïcisme sur Ficin. Il pense là au concept de « sympathie » universelle, qui suppose précisément l'équation cosmos = être vivant. Ce qui existe dans ce monde organiquement cohérent est toujours relié vitalement à quelque chose d'autre. Les conséquences pour l'astrologie sont évidentes, où mouvements de là-haut et d'ici-bas sont les mouvements d'un même être vivant, sans que pour autant une annonce astrale doive être prise automatiquement pour une cause agissante.

Si on continue à comparer ce qui est comparable dans le temps – les années 1930-1940<sup>18</sup> –, on pourrait encore dégager les orientations suivantes :

À juste titre, Dress souligne l'importance de la théorie de l'amour et de la doctrine des affects pour la mystique. Il ramène cette dernière au concept de « voluptuarisme » ou encore de « subjectivation », lequel exclurait tout sérieux éthique (et il est vrai qu'on ne trouve pas de morale prescriptive chez Ficin), mais permettrait de s'élever à Dieu. Jugeant sévèrement cet aspect, quitte à concéder à Ficin qu'il n'en est pas vraiment conscient, Dress défend le point de vue d'un certain protestantisme, à l'époque d'ailleurs assez répandu dans la théologie allemande, pour lequel il n'y a pas de salut hors de la Révélation. Ce serait ici le lieu de mentionner le livre d'Emil Brunner, *Die Mystik und das Wort* (1924), où l'auteur expose les débats des protestants de l'époque sur l'opposition entre Révélation et mysticisme. On mentionnera ici encore Karl Barth et la théologie dite dialectique d'inspiration kierkegaardienne qui insistait sur l'absolue transcendance de Dieu et l'irruption de la Révélation dans le monde. Ainsi, pour l'historien luthérien de l'Eglise qu'est Dress, il n'y a de vérité que révélée. Le mysticisme ficinien lui est donc suspect. Sa religion naturelle, généralisante, s'ancre trop dans la *prisca theologia* de l'Antiquité, également un point crucial pour les tenants de la Réforme. Il est évident que Dress poursuit des intérêts dogmatiques, au sens théologique du terme. C'est la donnée spirituelle fondamentale à partir de laquelle il veut être compris et c'est ce à quoi pense Weil quand il parle d'idée préconçue à propos de son concept de christianisme. Or, G. Scholem nous a appris à distinguer les mystiques selon leur origine, juive, chrétienne, islamique, bouddhique ou autre encore. Et ce qui fait partie d'une mystique, l'occultisme par exemple, peut ne pas être présent dans une autre. Il faut donc adopter un point de vue historisant, et non pas dogmatique, quand on parle d'ésotérisme mystique. Voilà une des raisons pouvant expliquer pourquoi Dress ne distingue pas entre mystique divine et cette forme de mystique cosmique qui renaît en Italie au XV<sup>e</sup> siècle.

<sup>18</sup> A vrai dire, une comparaison entre Kristeller et Weil mériterait tout un article. Dignes d'être approfondis sont en effet des parallèles frappants comme leur destinée d'Allemand d'origine juive, leur exil intérieur et extérieur avant et après 1933, et leurs sujets d'études portant sur Plotin (P.O. Kristeller, *Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin*, Heidelberg 1929) et Ficin (P.O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum*, Florence, 1937; *The Philosophy of Marsilio Ficino*, New York 1943).



L'ésotérisme ne remplit pas toujours la même fonction. Le rapport entre ésotérisme et exotérisme n'est pas constant au cours de l'histoire, le seuil du licite pouvant se déplacer. P. O. Kristeller, quant à lui, qui dissociait volontiers le Ficin humaniste du Ficin philosophe, verra plus tard en Marsile un représentant orthodoxe de la religion chrétienne, allant jusqu'à parler d'« implications douteuses »<sup>19</sup> à propos de ses idées sur l'astrologie et la magie.

La position de Weil, elle, est celle d'un élève de Warburg ou de Cassirer pour lequel mystique, occultisme, magie, superstition, ésotérisme, hétérodoxie doivent être pris au sérieux en tant que constructions humaines historiques. Comme ses maîtres, il était capable d'adopter une méthode à usage personnel, lui permettant d'objectiver son objet d'étude et de l'éloigner ainsi de tout credo confessionnel ou institutionnel, polémiques ou apologétiques. A ce sujet, il est curieux de remarquer que Dress se réfère aussi à Cassirer, en fait deux fois, mais sans tenir compte de son évolution : ainsi, il a recours au Cassirer spécialiste de la Renaissance italienne (cf. *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance* [1927]) pour nous faire admettre un Ficin théologien, alors qu'à propos d'un Ficin prétendument philosophe il fait valoir l'épistémologue des débuts (cf. *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes* [1907]) pour s'en démarquer nettement. Quant à Weil, sa référence implicite, c'est le Cassirer anthropologue et phénoménologue qui définit l'homme comme *animal symbolicum* (cf. *La Philosophie des formes symboliques*, 3 vol., 1923, 1925, 1929). Ici encore historiographe de la philosophie, Weil est en passe de devenir philosophe à part entière en s'interrogeant sur cet autre de la raison, sur ces formes d'hétérodoxie qui reflètent des formes culturelles où la conscience constitue des univers qui manifestent un sens au sein du sensible en l'inscrivant dans un tout de l'expérience.

---

<sup>19</sup> P. O. Kristeller, *Huit philosophes de la Renaissance italienne*, Genève 1975, p. 53. Ce cours de 1961 sur Ficin synthétise certaines des idées que Kristeller a déjà développées dans les années 30 et 40.