

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 57 (2007)
Heft: 4: Écrire en lisant - lire en écrivant : réception et transmission des classiques

Artikel: La jouissance de l'incorporel : interpretatio christiana des Anciens chez Marsile Ficin (1433-1499)
Autor: Romandini, Fabian Javier Ludueña
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381751>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 06.10.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LA JOUISSANCE DE L'INCORPOREL

Interpretatio christiana des Anciens chez Marsile Ficin (1433-1499)

FABIÁN JAVIER LUDUEÑA ROMANDINI

Résumé

*Cette étude présente le problème des rapports entre la philosophie platonicienne de l'amour et la théologie chrétienne dans la pensée de Marsile Ficin à travers l'étude du *Nachleben*, au temps des Médicis, de l'érotique des garçons comme paradigme de toute relation philosophique. Au fondement des théorisations ficiniennes sur l'amour se trouve le problème de l'illégitimité des relations charnelles entre mâles, clairement établie par la théologie morale de la scolastique médiévale. Ficin reprendra donc le texte du Banquet platonicien, afin de le commenter sous l'angle d'une nouvelle «fantasmagorie des images amoureuses», qui définit la nature astrologique des rapports entre les amants et peut finalement conduire à la mélancolie amoureuse. Chez Ficin, le recours aux Anciens est multiple, surtout dans le domaine de la théorie de l'amour, mais leur philosophie est reçue et réinterprétée, bien que d'une manière conflictuelle, dans le cadre de la théologie chrétienne traditionnelle.*

Omnem hominem sequi desiderium fruendae pulchritudinis
Agostino Nifo

1. Introduction

Dès ses débuts dans la tradition philosophique occidentale, la métaphysique s'est souvent attachée aux plaisirs du corps en méditant sur l'ascèse. Dans cet article, nous essaierons de saisir la signification historique de l'attention portée par Marsile Ficin aux «usages des plaisirs» qu'il avait trouvés dans les textes anciens, particulièrement dans ceux de son maître Platon, et auxquels il voulait donner une vie nouvelle dans un monde façonné par la conception chrétienne de la chair et de la concupiscence liée au désir. Il s'agit donc d'étudier quelques textes «prescriptifs» de type philosophico-théologique, que le Florentin a écrits sur le problème de la sexualité.

En effet, le problème de ce qu'on pourrait appeler, selon Michel Foucault, l'«homme de désir» a été au centre des spéculations philosophiques et astro-

logiques de Ficin, dont la théorisation d'une nouvelle forme d'ascèse philosophique allait largement façonner la réflexion des élites humanistes et des peintres florentins tout au long de la Renaissance et même au-delà. La «morale des plaisirs» proposée par Ficin a trouvé son expression la plus accomplie dans son *Commentaire sur le Banquet de Platon, De l'amour (Commentarium in Convivium Platonis, De Amore)*, rédigé en 1469.

Au centre de ce commentaire se trouve ce qui était, pour Ficin et pour les humanistes et les peintres de son temps, la relation la plus problématique concernant l'usage des plaisirs hérités de l'Antiquité : l'amour pour les garçons. Avec pour toile de fond la morale sexuelle chrétienne, Ficin a dû se mesurer au *Nachleben*¹ («survivance») de l'ancienne doctrine platonicienne de l'amour, laquelle semblait inconciliable avec l'attitude chrétienne à l'égard des désirs sexuels considérés comme illégitimes. La morale sexuelle de Socrate, c'est-à-dire la présence ou l'absence de plaisir sexuel dans les rapports que Socrate avait entretenus avec des garçons de son temps, était au fondement des soucis philosophiques et religieux de Ficin. Ce souci à propos du comportement sexuel de Socrate et, par surcroît, de Platon lui-même était l'axe de la problématisation qui l'a amené à élaborer une morale des plaisirs d'origine platonicienne, certes, mais qui, revêtue d'un caractère tout à fait chrétien, n'a cessé d'être présente dans la littérature et de façonner les comportements des humanistes et des peintres de son temps, pour finir par couronner tout un édifice théorique relatif à la métaphysique de l'amour, dont les origines se trouvent probablement dans l'amour courtois.

2. *L'érotique des garçons entre néoplatonisme et théologie chrétienne*

Si l'on ne saurait analyser ici toute l'érotique platonicienne, ni l'attitude de l'astrologie ancienne et de la scolastique médiévale à l'égard de l'homosexualité masculine, on ne soulignera jamais assez combien ces traditions ont pesé dans la conception ficinienne de l'érotique des garçons présente dans son *De l'amour*. Tout au moins voudrait-on signaler l'opinion de deux grands maîtres de Ficin : Plotin et Thomas d'Aquin.

Plotin a considéré l'homosexualité comme un éloignement à l'égard du chemin de la perfection, de même que l'activité hétérosexuelle visant exclusivement le plaisir ; toutefois, il estimait que l'homosexualité trouvait son origine dans des «principes naturels»². Le problème de l'homosexualité chez Plotin a

¹ Dans le sens qu'A. Warburg a donné à cette expression, cf. par exemple «Italienische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoja zu Ferrara» (1912), in : ID., *Ausgewählte Schriften und Würdigungen*, Baden-Baden, Koerner, 1980, p. 173-198. Cf. aussi F. SAXL, «Das Nachleben der Antike. Zur Einführung in die Bibliothek Warburg», *Hamburger Universitätszeitung* 2 (11), 1920, p. 244-247.

² Cf. par exemple PLOTIN, *Ennéades* III 5 [50] 1, 50-53.

été étudié par Pierre Hadot qui a établi que «l'homosexualité n'est [...] qu'une des déviations possibles de l'acte sexuel, parmi beaucoup d'autres. Reprochant aux gnostiques leurs désordres sexuels, Plotin n'évoque pas seulement leur conduite à l'égard des jeunes garçons, mais aussi à l'égard des femmes.» Et même «l'intention de procréer des enfants [...] est [...] une forme inférieure et mélangée du désir de la beauté»³. Selon Pierre Hadot, ce qui est «contraire à la nature» chez Plotin n'est pas l'homosexualité, comme nombre de chercheurs ont pu le croire, mais bien l'amour du plaisir tout court, «parce que précisément, pour la nature, le plaisir n'est que l'accompagnement et non le but de l'acte sexuel»⁴. Bref, ce qui est «contraire à la nature» (*para phusin*), c'est toute «inclinaison désordonnée de l'âme vers la matière»⁵, sans distinction du type d'acte sexuel en question.

Thomas d'Aquin, quant à lui, représente sans doute la synthèse finale de la théologie morale de l'Église catholique et il est devenu l'autorité canonique par excellence pour traiter les problèmes majeurs de la sexualité humaine d'un point de vue moral. Thomas a soutenu l'idée selon laquelle les vices *contra naturam* constituent l'espèce la plus peccamineuse de luxure et que ces vices comprennent la masturbation, les rapports sexuels avec des animaux, le coït homosexuel et le coït hétérosexuel qui ne vise pas à la procréation⁶. Cependant, la définition du concept de nature qui est ici en jeu n'est jamais clairement articulée, et Thomas va jusqu'à admettre que non seulement les péchés sexuels sont antinaturels, mais encore tout péché quel qu'il soit. À d'autres endroits de son œuvre, Thomas a fondé sa définition de nature sur la «nature animale». Il admet alors que l'homosexualité pourrait être complètement naturelle pour un individu donné :

Ainsi donc il peut arriver que ce qui est contre la nature de l'homme, au point de vue de la raison, ou au point de vue de la conservation du corps, devienne connaturel pour tel homme particulier, en raison de quelque corruption de la nature qui est la sienne⁷.

Thomas compare cette homosexualité «de naissance» avec l'eau chaude : bien que l'eau ne soit pas naturellement chaude, il est parfaitement naturel que, sous des conditions déterminées, elle devienne chaude⁸. Ainsi, bien qu'il

³ In : PLOTIN, *Traité 50. III, 5*, Introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot, Paris, Cerf, 1990, p. 30.

⁴ *Ibid.*, p. 160.

⁵ *Ibid.*, p. 231.

⁶ Cf. J. BOSWELL, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité. Les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au XIV^e siècle*, Paris, Gallimard, 1985, et T. LAQUEUR, *Le sexe en solitaire. Contribution à l'histoire culturelle de la sexualité*, Paris, Gallimard, 2005.

⁷ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 4 vol., Paris, Cerf, 1984-1986, ici : II/2, q. 31, a. 7 resp. (vol. 2, p. 220). Cf. l'analyse de J. BOSWELL, *op. cit.* (cf. note 6), p. 409, note 1.

⁸ Le fait que la chaleur ne soit pas naturelle est une innovation de Thomas non seulement par rapport à la tradition grecque représentée par Aristote, mais aussi par

ne soit pas «naturel» que les êtres humains en général soient homosexuels, il est complètement «naturel» de l'être pour certains individus particuliers. Mais alors, si la «nature» de certains animaux les amène à désirer le coït homosexuel⁹, en quoi consiste le caractère «antinaturel» des actes homosexuels ?

On peut appeler nature de l'homme ou bien celle qui est propre à l'homme, et en ce sens tous les péchés, en tant qu'ils sont contraires à la raison, sont contraires à la nature, comme le montre Saint Jean Damascène¹⁰; ou bien on appelle nature de l'homme celle qui est commune à l'homme et aux autres animaux; et en ce sens on appelle contre nature certains péchés spéciaux, par exemple à l'inverse de l'union du mâle et de la femelle, qui est commune à tous les animaux, l'accouplement entre mâles, qu'on appelle spécialement le vice contre nature¹¹.

En dernière analyse, Thomas laisse entrevoir, selon l'opinion de Boswell, que sa catégorisation des actes homosexuels comme «antinaturels» n'a pas une origine théologique¹², mais qu'elle répond plutôt à l'opinion populaire et à la zoologie médiévale qui condamnaient l'homosexualité. Dans ce sens, on pourrait dire que Thomas ne faisait que reconduire dans la tradition théologique la législation contre la sodomie présente dans les codes de Castille, de France et de certaines régions de l'Italie. L'importance de la condamnation de Thomas à l'égard de l'homosexualité ne se trouve pas tant dans son recours à la notion de nature que dans la classification des péchés qu'il a opérée, dans laquelle l'homosexualité était rangée parmi les catégories violemment antisociales comme la bestialité et le cannibalisme ou très dangereuses comme l'hérésie¹³. L'opinion de Thomas par rapport à l'homosexualité a été au fondement de toutes les condamnations postérieures et elle a aussi conditionné, selon nos hypothèses, les développements de Ficin sur l'*eros socraticus*.

rapport à la plupart des théologiens chrétiens. Cf. J. BOSWELL, *op. cit.* (cf. note 6), p. 409, note 2. On se souviendra toutefois de la distinction entre chaleur acquise et chaleur connaturelle (du feu) dans *Ennéades* I 2 [19] 1, 31-36.

⁹ THOMAS D'AQUIN, *op. cit.* (cf. note 7) (vol. 2, p. 220).

¹⁰ JEAN DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe*, 2, 4 et 4, 20, Suresnes, L'Ancre, 1992 (PG 94, 876 et 1196).

¹¹ THOMAS D'AQUIN, *op. cit.* (cf. note 7), II/1, q. 94, a. 3 ad 2 (vol. 2, p. 593).

¹² Il faut remarquer que dans ce contexte, Thomas n'utilise pas de citations bibliques comme sources de ses condamnations. Cependant, l'opinion de Boswell devrait être nuancée, car la sodomie porte atteinte, en dernière analyse, chez Thomas, aux lois générales et aux causes premières du gouvernement divin du monde; mais c'est aussi vrai qu'il reste difficile de saisir la spécificité de l'homosexualité face aux autres péchés *contra naturam*.

¹³ THOMAS D'AQUIN, *op. cit.* (cf. note 7), II/2, q. 142, a. 4 ad 3 (vol. 3, p. 819): «comme lorsque quelqu'un trouve son plaisir à manger de la chair humaine, ou à avoir des relations sexuelles avec des bêtes ou avec des personnes du même sexe», ou encore II/2, q. 154, a. 12 resp. (vol. 3, p. 882): «C'est pourquoi, de même que dans le domaine spéculatif, l'erreur concernant ce dont l'homme a naturellement la connaissance constitue l'erreur la plus grave et la plus difforme, de même dans l'action agir contre ce qui est déterminé selon la nature constitue ce qu'il y a de plus grave et de plus difforme.»

3. *La beauté est quelque chose d'incorporel*

Ainsi, c'est sur cette toile de fond que Marsile Ficin a écrit son commentaire sur le *Banquet* de Platon en 1469¹⁴. Le banquet de Ficin, tenu le jour anniversaire de la naissance de Platon sous le patronat de Laurent de Médicis, s'inscrit dans la longue tradition néoplatonicienne qui fête l'anniversaire du grand maître¹⁵. Il a eu lieu le 7 novembre¹⁶ 1469 à Careggi¹⁷ et «neuf fervents platoniciens» étaient présents : Antonio Agli, évêque de Fiesole ; le médecin Ficin, père de Marsile ; le poète Cristoforo Landino ; le rhéteur Bernardo

¹⁴ MARSILE FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon, De l'amour / Commentarium in Convivium Platonis, De Amore*, Texte établi, traduit, présenté et annoté par P. Laurens, Paris, Les Belles Lettres, 2002. Les traductions françaises des passages ficiniens cités dans cet article ont été tirées de cette édition. L'éditeur a pris soin de toiletter le texte de l'édition critique classique de Raymond Marcel et tient compte des observations paléographiques postérieures à l'édition de Marcel. La base du texte de Laurens est le *Vaticanus latinus* 7705, manuscrit autographe daté de juillet 1469. Pour les problèmes paléographiques qui reflètent le mécanisme de construction du texte de la part de Ficin, cf. P. O. KRISTELLER, «Some Original Letters and Autograph Manuscripts of Marsilio Ficino», in : *Studi di Bibliografia e Storia in onore di Tammaro De Marinis*, vol. III, s. I., 1964, p. 5-33, ici : p. 17, et «Marsilio Ficino as a Beginning Student of Plato», *Scriptorium* 20, 1966, p. 41-54, ici : p. 48 ; J. A. DEVEREUX, «The Textual History of Ficino's *De amore*», *Renaissance Quarterly* 28, 1975, p. 173-182 ; SEBASTIANO GENTILE, «Per la storia del testo del *Commentarium in Convivium* di Marsilio Ficino», *Rinascimento*, II^e série, 21, 1981, p. 3-27.

¹⁵ Cf. par exemple PORPHYRE, *Vie de Plotin*, 2, 40. Cf. aussi PLUTARQUE, *Moralia*, 717 B.

¹⁶ Selon toutes les traditions anciennes, Platon était né le 7 thargélion. Cf. par exemple DIOGÈNE LAËRCE, II, 44 et III, 2. Le *thargélion* grec correspond au mois de mai du calendrier julien. Les premiers humanistes, en particulier Ficin, éprouvaient une grande difficulté à établir les correspondances entre les calendriers attique et julien. C'est la raison pour laquelle Ficin identifie le thargélion grec avec le mois de novembre, cf. A. GRAFTON, *Joseph Scaliger. A Study in the History of Classical Scholarship*, vol. II : *Historical Chronology*, Londres, Clarendon Press, 1993, p. 25-35, ainsi que A. T. GRAFTON, N. M. SWERDLOW, «Calendar Dates and Ominous Days in Ancient Historiography», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 51, 1988, p. 14-42, ici : Appendix II : «Ficino's Commemoration of Plato's Birthday», p. 38. L'erreur de Ficin est plus étonnante lorsqu'on constate que son glossaire grec-latin donnait une meilleure date, le mois de juillet.

¹⁷ Le banquet dont Ficin parle dans son texte a-t-il effectivement eu lieu ou s'agit-il d'un recours rhétorique ? De toute évidence, il s'agit d'un événement historique bien attesté. Cf. par exemple MARSILE FICIN, *Opera omnia*, 2 vol., Turin, Bottega d'Erasmus, 1962, ici : vol. I, p. 657 et 782. Il y avait apparemment deux banquets : l'un urbain à Florence et l'autre suburbain, tenu à Careggi. S. GENTILE (*art. cit.* [cf. note 14]) a suggéré que le nom de Laurent de Médicis, ainsi que la mention de Careggi, ont été ajoutés dans un second temps, «afin d'installer dès les premiers mois du principat l'image, conforme à l'idéal platonicien, du philosophe-gouvernant» (cité d'après P. LAURENS, in : M. FICIN, *Commentaire, op. cit.* [cf. note 14], p. 254, note 4).

Nuzzi; Tomaso Benci; Giovanni Cavalcanti, acclamé comme un héros; les deux Marsuppini, Cristoforo et Claro, fils de Carlo le poète. Le neuvième était Marsile lui-même pour égaler le nombre des Muses.

3.1. *Le concept de beauté*

Au début de l'exposé de son système métaphysique, Ficin établit le genre de beauté immédiatement aimé par chaque être selon sa place sur une échelle ontico-ontologique. Ainsi, les anges, plus proches de Dieu, admirent sa beauté, tandis que les hommes, plus proches de la matière, admirent en principe la beauté des corps. Tout le drame cosmologique et métaphysique qui suit dans le texte de Ficin découle de cette première constatation, à partir de laquelle commencera la remontée de l'homme vers la beauté divine. Mais il est d'emblée clair qu'il ne s'agit pas ici de considérer les plaisirs charnels auxquels la contemplation de la beauté des corps pourrait conduire. Ces plaisirs sont exclus de toute réalisation possible.

L'amour aussi bien que l'attirance pour l'union charnelle sont, du point de vue métaphysique, des désirs. Pourtant, ils ne pourraient être plus opposés. Ficin a radicalisé la position philosophique du platonisme ancien en la rapprochant de l'ascèse augustinienne, étant donné que si, chez Platon, l'ascèse était le choix préférentiel du philosophe, chez Ficin, il s'agit d'une prescription sévère qui n'est pas la conclusion du parcours analytique, mais plutôt sa condition de possibilité. Si le renoncement était l'aboutissement de l'entreprise théorique du *Banquet* de Platon, il est ici un présupposé à partir duquel Ficin peut construire son argumentation. Le reste du *Commentaire* vise à démontrer la portée de cette première affirmation. Il n'y a pas d'amour dans le toucher :

Quant au désir de toucher, ce n'est point une composante de l'amour ni un affect de l'amant, mais une sorte d'emportement et un désordre indigne d'un homme libre¹⁸.

Dans cette première formulation, la Beauté peut se trouver dans le corps de l'aimé, mais le véritable amour ne se trouve que dans le renoncement à toucher le corps qui porte cette Beauté. Désir de toucher et désir d'amour partagent le même type de décalage ontologique qui existe entre la matière et l'intelligible, au point que l'un est la négation de l'autre. Alors la sagesse consiste à savoir distinguer et maîtriser ces deux types de désirs, parce qu'ils se trouvent mêlés dans l'apparence phénoménologique du monde :

De là vient aussi que toujours les amants redoutent en quelque sorte et vénèrent le face-à-face avec l'aimé. Cette émotion, même les forts – je le dirai, au risque de faire rougir par mes paroles quelqu'un d'entre vous –, même les forts, dis-je, et les sages l'éprouvent d'ordinaire en présence d'un inférieur, s'il est aimé. C'est que n'est point humaine la force qui les terrifie, les brise, les possède. La puissance tout

¹⁸ M. FICIN, *Commentaire, op. cit.* (cf. note 14), II, 9, p. 48.

humaine est toujours supérieure chez les plus forts et les plus sages. Mais l'éclair de la divinité brillant dans les êtres doués de beauté, telle une statue divine, contraint les amants au saisissement, au tremblement, à la vénération. Pour la même raison, au prix de la présence de l'aimé, l'amant méprise richesses et honneurs et les tient pour rien, tant il est juste que le divin soit préféré à l'humain¹⁹.

Déjà dans ce passage, il apparaît que l'amour de la Beauté ne peut être possible qu'à partir des rapports du sage avec les garçons, et non avec les femmes. Cette prise de position constitue un changement fondamental par rapport à la doctrine médiévale de l'amour courtois, parce qu'à partir de Ficin, pour la première fois dans la Renaissance, on assiste au *Nachleben* de l'amour masculin comme paradigme de l'ascèse philosophique. La beauté corporelle a le pouvoir d'éveiller le désir de toucher dans le sage, mais la preuve de sagesse consiste non seulement à résister à cette tentation, mais surtout à reconnaître le caractère idolâtre de la beauté par laquelle le sage se sent attiré. Le sage sera donc celui qui arrive à se rendre compte que ce qu'il aime n'est pas – ne peut jamais être – la beauté du corps de l'aimé, mais la force divine qui le façonne et qui agit à l'intérieur de ce dernier. L'idolâtrie consiste donc à prendre le corps de l'aimé comme s'il était la Beauté divine ; la sagesse est le difficile art de devenir maître de soi-même pour apprendre à faire le partage entre le charnel et le divin qui se trouvent mêlés dans le corps de l'aimé. Le sage est celui qui peut isoler le divin dans l'*animalitas* corporelle de l'homme pour entreprendre ensuite une ascension cosmique.

Il y a ici un déplacement important par rapport à la théorie de Thomas sur la reproduction humaine comme but ultime de la relation sexuelle entre l'homme et la femme. Pour Ficin, la reproduction humaine n'est qu'un prétexte pour un objectif plus important, qui est la propagation de la Beauté divine dans la matière. De ce fait, il devient possible pour Ficin de distinguer entre le «désir de toucher» et le «désir de génération». Le premier de ces désirs n'apporte rien à la propagation de la Beauté et, en plus, il détourne l'attention de la contemplation de la Beauté pour l'attirer vers l'exercice idolâtre de la sexualité. Le «désir de génération», qui est le seul plaisir légitime et la seule forme d'amour possible avec une femme, a la vertu d'être le moyen au travers duquel la Beauté divine s'incorpore dans le matériel. Il faut clairement distinguer ces deux genres de désirs, parce que le «désir de toucher» se trouve à l'intérieur du «désir de génération» et, en conséquence, le sage doit restreindre le premier, afin que dans la copulation avec une femme il n'y ait qu'un «désir de génération (de beauté)». Le corollaire qui en découle est que l'érotique des garçons, n'étant pas un «désir de génération» à travers le corps, ne peut se permettre de devenir «désir de toucher». Le seul domaine où une «érotique des garçons» est possible et souhaitable est dans l'ascèse philosophique, puisque, dans l'abstinence sexuelle, le sage transforme le «désir de toucher» en «désir (chaste) de beauté». Selon les mots de Ficin :

¹⁹ *Ibid.*, II, 6, p. 36.

Qu'est-ce donc que Pausanias critique dans l'Amour ? je vais vous le dire. Supposons que trop porté à l'acte d'engendrer l'on néglige la contemplation, ou que l'on cherche cette génération par les femmes avec excès ou par les garçons contre nature, ou que l'on préfère la beauté du corps à la beauté de l'âme : c'est là abuser de la dignité de l'Amour. Et tel est l'abus que blâme Pausanias. Mais celui qui en use correctement, loue, certes, la beauté corporelle, mais à travers elle il conçoit la beauté supérieure de l'âme, de l'intelligence et de Dieu et l'admire et l'aime encore plus ardemment. Quant au devoir de génération et d'union charnelle, il s'en acquitte dans les limites prescrites par l'ordre naturel et par les lois civiles édictées par les sages²⁰.

3.2. «Fidélité spirituelle»

La beauté spirituelle permet ainsi ce qui est difficile dans l'ordre du corps. Étant donné que ce qui est aimé dans la beauté corporelle est la Beauté divine qui est la même dans tous les hommes, Ficin s'avoue favorable à une sorte de «fidélité spirituelle» dans laquelle l'amant se contente toujours de son bien-aimé, sans se soucier du fait qu'il y ait d'autres jeunes garçons qui sont encore plus beaux :

C'est pourquoi, comme Platon le dit dans le *Phèdre*²¹, l'envie n'existe pas dans le chœur divin. Car, rien n'étant plus agréable que de posséder ce qu'on aime, chacun, jouissant de ce qu'il aime, vit content et comblé. Et si deux amants viennent à posséder l'objet de leurs délices, chacun d'eux se reposera dans la possession de l'être aimé et n'aura nul souci de savoir si l'autre possède un bien-aimé plus beau²².

Cette fidélité est possible grâce au fait que ce qu'on aime, c'est la beauté «incorporelle» de l'aimé. Ficin rend clair le noyau fondamental de sa métaphysique de l'amour, lorsqu'il parle de l'«optique» du phénomène amoureux. En fait, Ficin nous dit qu'à la limite ce que l'amant aime dans son aimé n'est certainement pas la beauté qui se trouve dans le corps de ce dernier, mais plutôt l'image de cette beauté qui se trouve dans l'esprit de l'amant. Ficin suggère ainsi que l'essentiel, la *quidditas* de la beauté, est gardé, sous la forme d'un simulacre, dans l'esprit de celui qui la perçoit. On ne peut percevoir l'immensité du ciel avec notre petite pupille oculaire ; on a cependant dans notre esprit une *image* très claire de la beauté du ciel, et c'est cette image que l'on aime.

En effet comment le ciel, pour ainsi parler, entrerait-il tout entier dans la minuscule pupille de l'œil si elle le recevait d'une manière corporelle ? Impossible. Au lieu que l'esprit reçoit en un seul point toute la grandeur d'un corps d'une manière spirituelle, au moyen d'une image incorporelle. Ne peut plaire à l'âme que la beauté qu'elle est capable de saisir. Or cette beauté a beau être l'image d'un corps extérieur, en l'âme, elle est incorporelle. C'est donc la beauté incorporelle qui plaît. Ce qui plaît, est agréable à chacun. Et enfin, ce qui

²⁰ *Ibid.*, II, 7, p. 40-42.

²¹ PLATON, *Phèdre*, 247a.

²² M. FICIN, *Commentaire, op. cit.* (cf. note 14), IV, 6, p. 82.

est agréable, est beau. Il s'ensuit que l'Amour s'attache à un objet incorporel et que la beauté elle-même est plutôt une image spirituelle de la chose qu'une réalité corporelle²³.

3.3. «Optique de l'amour»

C'est en raison de cette «optique de l'amour» que «l'Amour n'est jamais comblé par la vue ou l'étreinte d'un corps»²⁴. On peut dire que, selon Ficin, on tombe amoureux grâce à un jeu d'images :

Nous ressentons aussi un amour de ce genre [c'est-à-dire incorporel] pour un homme, lui-même membre de l'ordre universel, surtout si en lui brille manifestement une étincelle de la beauté divine. Un tel sentiment naît de deux causes. D'abord parce que nous plaît le reflet du visage du Père, puis parce que l'apparence et la figure d'un homme bien fait coïncide très exactement avec l'idée du genre humain que notre âme a reçu du créateur de toutes choses et qu'elle conserve. Par suite si l'image d'un homme extérieur, reçue par les sens et passant en l'âme, ne répond pas à la figure de l'homme que l'âme porte en elle, elle déplaît immédiatement et est prise en haine pour sa laideur. Si elle s'accorde, elle plaît aussitôt et est aimée pour sa beauté²⁵.

Étant donné qu'il n'y a pas un homme parfaitement beau (si cela était possible, il serait déjà l'idée de la Beauté elle-même), chacun possède une étincelle de la Beauté. Le corps la reflète, mais il n'est que partiellement beau, d'où la nécessité constante d'établir une comparaison entre l'image d'un homme quelconque reçue par les sens (image qui contient déjà une étincelle de la Beauté dans le corps perçu ou de ce qu'il y a d'essentiellement beau en lui) et l'image de la Beauté parfaite telle qu'elle a été introduite en nous par Dieu. Mais ce système tient toujours compte de l'intervention de l'astrologie dans la métaphysique de l'amour, parce que les astres conditionnent les choix faits par les amants :

Tous deux se plaisent mutuellement, en raison d'une certaine ressemblance de leur nature, mais plaira davantage celui des deux qui est jugé le plus beau. D'où vient que tout un chacun aime par-dessus tout non pas tous les plus beaux indifféremment, mais les siens, entendez ceux qui sont nés sous le même astre, et ce, même s'ils sont moins beaux que beaucoup d'autres. Aussi ceux qui, comme nous l'avons dit, sont nés sous le même astre, sont tels que l'image du plus beau, passant par les yeux dans l'âme de l'autre, correspond et s'accorde en tous points avec une image semblable formée dès la naissance tant dans le corps éthéré que dans les profondeurs de l'âme²⁶.

²³ *Ibid.*, V, 3, p. 94.

²⁴ *Ibid.*, V, 3, p. 96.

²⁵ *Ibid.*, V, 5, p. 102.

²⁶ *Ibid.*, VI, 6, p. 138-140. Sur les origines anciennes de cette idée, cf. P. LAURENS, in: *ibid.*, p. 295 sq., notes 33 et 34 où l'éditeur mentionne, parmi d'autres sources, HORACE, *Odes*, II, 17, 21-22 (Ode à Mécène).

3.4. *La théorie du spiritus*

Le système de Ficin s'appuie complètement sur la théorie du *spiritus*, et il est impossible de comprendre l'érotique des garçons qu'il a mise en place sans tenir compte de ce concept physiologique et cosmologique fondamental²⁷. Le concept de *spiritus* présuppose une théorie de l'optique²⁸, en même temps qu'il produit une théorie de la magie²⁹ d'une grande portée pendant la Renaissance et dont toutes les conséquences restent encore à établir. Cependant, nous tenons à souligner ici l'importance de cette notion dans la théorie de l'amour de Ficin. En fait, on peut dès lors apprécier l'importance du *spiritus* dans la physiologie et la métaphysique amoureuses de Ficin, parce que c'est dans le *spiritus* de l'amant que l'image de l'aimé se reflète comme dans un miroir. Ce miroir d'images sensorielles permet à l'âme de comparer l'image reçue du monde extérieur avec celle qu'elle possède de manière innée et qui reflète l'Idée pure de la Beauté. Mais justement, comme le *spiritus* n'est qu'un miroir où se reflètent les images, l'absence de l'aimé fait perdre son image, malgré l'existence de la mémoire de l'âme. La présence de l'aimé est donc nécessaire pour que son image reflétée dans le miroir du *spiritus* puisse être «éclairée» et «réchauffée». Cependant, le besoin de la présence de l'aimé devant l'amant laisse entrevoir un rôle encore plus important pour le *spiritus* dans cette «ontophysiologie» de l'amour. En effet, Ficin va jusqu'à décrire l'essence de l'amour comme un échange des esprits :

²⁷ La théorie du *spiritus* ou du *pneuma* existe depuis l'Antiquité et son *Nachleben* au XV^e siècle est fondamental pour la philosophie de la Renaissance. Pour l'Antiquité (Aristote, les stoïciens, Galien), cf. W. W. JAEGER, «Das Pneuma im Lykeion» (1913), in: ID., *Scripta minora*, vol. I, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1960, p. 57-162, et surtout l'ouvrage toujours fondamental de G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin. Étude philosophique*, Paris/Louvain, Desclée de Brouwer/Institut supérieur de philosophie, 1945. Pour le néoplatonisme, cf. notamment R. C. KISSLING, «The ὄχημα-πνεῦμα of the Neo-Platonists and the *De insomniis* of Synesius of Cyrene», *American Journal of Philology* 43, 1922, p. 318-330, et E. R. DODDS, «The Astral Body in Neoplatonism», in: PROCLUS, *The Elements of Theology*, Oxford, Clarendon Press, 1933, p. 313-321. Sur l'importance de cette doctrine à la Renaissance, les travaux de R. KLEIN restent essentiels: «Spirito Peregrino» (1965) et «L'imagination comme vêtement de l'âme chez Marsile Ficin et Giordano Bruno» (1961), in: ID., *La forme et l'intelligible. Écrits sur la Renaissance et l'art moderne*, Paris, Gallimard, 1970, p. 31-64 et 65-88. Sur la présence de ce problème chez les poètes du *dolce stil nuovo*, cf. B. NARDI, «L'amore e i medici medievali» (1959), in: ID., *Saggi e note di critica dantesca*, Milan/Naples, Ricciardi, 1966, p. 238-267.

²⁸ Pour le problème de l'optique ancienne et médiévale, cf. notamment G. SIMON, *Le regard, l'être et l'apparence dans l'optique de l'Antiquité*, Paris, Seuil, 1988, et *Archéologie de la vision. L'optique, le corps, la peinture*, Paris, Seuil, 2003.

²⁹ Pour l'importance du *spiritus* dans la théorie de la magie médiévale et renaissante, cf. I. P. COULIANO, *Éros et magie à la Renaissance, 1484*, Paris, Flammarion, 1984, et M. J. B. ALLEN, *Icastes. Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist. Five Studies and a Critical Edition with Translation*, Berkeley, University of California Press, 1989.

Tâchez de vous figurer, je vous prie, Phèdre de Myrrhinonte et le fameux Thébain, l'orateur Lysias, qui s'éprit d'amour pour lui. Lysias reste bouche bée devant le visage de Phèdre. Phèdre décoche dans les yeux de Lysias les étincelles de ses yeux et avec les étincelles lui transmet aussi ses esprits. Le rayon de Phèdre s'unit aisément à celui de Lysias, et son esprit aussi se joint aisément à celui de l'autre. Cette sorte de vapeur née dans le cœur de Phèdre, gagne aussitôt le cœur de Lysias dont la résistance la densifie, la faisant revenir à sa nature première, le sang de Phèdre : si bien que, par un phénomène merveilleux, le sang de Phèdre se trouve désormais dans le cœur de Lysias. D'où vient qu'immédiatement tous les deux se mettent à crier, Lysias à Phèdre : ô Phèdre, mon cœur et mes chères entrailles ! et Phèdre à Lysias : ô Lysias, toi, mon esprit et mon sang. Phèdre suit Lysias parce que son cœur réclame son sang, Lysias poursuit Phèdre parce que son humeur sanguine exige le vase, revendique le séjour qui sont les siens. Toutefois Lysias poursuit Phèdre avec plus d'ardeur. Il est plus aisé en effet pour le cœur de vivre privé d'une petite parcelle de son sang que pour le sang de vivre en dehors de son propre cœur. Le ruisseau a plus besoin de la source que la source du ruisseau. Ainsi donc, comme le fer qui a reçu la qualité de l'aimant est attiré vers lui, mais ne l'attire point, ainsi Lysias poursuit Phèdre plus que Phèdre Lysias³⁰.

La fonction du *spiritus* ne consiste pas seulement à être un miroir pour l'âme dans lequel se reflètent les images sensibles, mais ce *spiritus* constitue la substance même qui s'échange entre les amants dans le phénomène de l'amour³¹. À travers l'esprit, c'est le sang même qui circule de l'amant à l'aimé en établissant une circulation physiologique des vapeurs sanguines par le biais de la vision. Cette circulation explique la poursuite de l'aimé de la part de l'amant, parce qu'il doit retrouver l'homéostasie de son système sanguin et de son *spiritus*. Selon Couliano, cette physiologie de l'amour «entraîne une dialectique d'amour assez compliquée, où l'objet se transforme en sujet en dépossédant complètement le sujet lui-même, qui, dans l'angoisse d'être anéanti en étant privé de sa condition de sujet, réclame désespérément le droit à une forme d'existence»³². La seule solution possible à cette perte du *spiritus* de la part de l'amant se trouve dans la possibilité «que l'aimé accepte, à son tour, l'offre d'amour. En ce cas, il permettra aussi que le fantasme de l'amant pénètre dans son appareil pneumatique, qu'il s'y installe [...]; autrement dit, qu'il accorde au sujet anéanti un lieu où son caractère de sujet puisse ressortir du rien et acquérir existence»³³. C'est dire que l'on trouve chez Ficin une véritable fantasmatique de l'amour où l'objet le plus propre de l'amour humain n'est plus ni le corps, ni la substance intelligible, mais plutôt ce fluide, le *spiritus*, qui

³⁰ M. FICIN, *Commentaire, op. cit.* (cf. note 14), VII, 4, p. 222.

³¹ Cette conception a une longue histoire dans la tradition médicale et optique occidentale. Sur ses relations avec la théorie de l'amour, cf., outre les notes de P. LAURENS sur ce passage (*in: ibid.*, p. 308 sq.), le livre de M. CIAVOLELLA, *La Malattia d'amore dall'Antichità al Medioevo*, Rome, Bulzoni, 1977.

³² I. P. COULIANO, *op. cit.* (cf. note 29), p. 57.

³³ *Ibid.*

se trouve entre le monde du corps et le monde des images. Le sujet et l'objet se diluent dans une physiologie de l'image³⁴.

3.5. *Érotique et mélancolie*

On peut apprécier à juste titre l'importance de l'astrologie dans cette physiologie de l'amour, lorsqu'on constate le rapport très étroit qui existe entre érotique et mélancolie chez Ficin. Le danger que comporte la perte du *spiritus* est précisément la possibilité, pour l'amant, de devenir mélancolique :

En outre, où que se porte l'attention continuelle de l'âme, là aussi se précipitent les esprits, qui sont ses véhicules ou ses instruments et qui naissent dans le cœur, de la partie la plus subtile du sang. Or l'âme de l'amant est entraînée vers l'image de l'aimé gravée dans son imagination et vers l'aimé lui-même : là aussi se portent les esprits et, s'y précipitant, ils s'épuisent à mesure. Aussi est-il besoin d'une alimentation constante en sang pur pour ranimer les esprits consumés là où les parties les plus subtiles et transparentes du sang s'évaporent chaque jour à recréer les esprits. C'est pourquoi, le sang pur et clair étant épuisé, reste le sang impur, épais, sec et noir. Dès lors le corps se dessèche et s'encrasse et les amants deviennent mélancoliques. En effet, du sang sec, épais et noir est faite la mélancolie, qui emplit la tête de ses vapeurs, assèche le cerveau et ne cesse, nuit et jour, de tourmenter l'âme de visions sinistres et terrifiantes. C'est ce qui arriva, lit-on, par amour, au philosophe épicurien Lucrèce qui, victime d'abord de l'amour, puis de la folie, finit par se donner la mort³⁵.

Cet aspect précis de la mélancolie comme phénomène de la pathologie de l'amour n'a pas été suffisamment étudié par Klibansky, Panofsky et Saxl dans leur monumentale étude sur la mélancolie³⁶, mais il est essentiel pour comprendre l'érotique des garçons chez Ficin, étant donné que la mélancolie est justement l'effet de la mise en pratique du «désir de toucher», lorsque l'amant s'écarte de la contemplation. Ficin lui-même le dit clairement : la mélancolie

³⁴ La plus belle théorie de l'image au Moyen Âge et à la Renaissance se trouve chez Averroès et dans l'averroïsme, une tradition philosophique discutée par Ficin qui a écrit une *Confutatio Averrois*. Cf. M. FICIN, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes. Livres I-XVIII*, Paris, Les Belles Lettres, 2007, ici : XV, II, p. 17 : «Désormais rejetant de toutes nos forces l'opinion d'Averroès, nous confirmerons l'interprétation d'Avicenne et d'Algazel, ou plutôt l'opinion de Platon et d'Aristote». Malgré cela, certains aspects de la pensée ficinienne de l'image peuvent être rapprochés de cette tradition qui lui était aussi familière, par exemple, grâce à la poésie de Guido Cavalcanti. Cf. l'analyse magistrale de E. COCCIA, *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*, Milan, Mondadori, 2005, qui a renouvelé notre compréhension de l'averroïsme.

³⁵ M. FICIN, *Commentaire, op. cit.* (cf. note 14), VI, 9, p. 154. La référence à Lucrèce se trouve dans JÉRÔME, *Chronique. Continuation de la Chronique d'Eusèbe, années 326-378*. Texte latin de l'édition de R[udolf] HELM, traduction française inédite, notes et commentaires par B. JEANJEAN et B. LANÇON, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2004, p. 149.

³⁶ Cf. R. KLIBANSKY, E. PANOFSKY, F. SAXL (éds), *Saturne et la mélancolie. Études historiques et philosophiques : nature, religion, médecine et art*, Paris, Gallimard, 1994.

«est ce qui arrive d'ordinaire à ceux qui, abusant de l'amour, dénaturent en désir d'étreinte ce qui relève de la contemplation»³⁷. Cette figure de l'amoureux mélancolique apparaît encore au XVII^e siècle dans les traités sur la mélancolie, mais elle trouve sa meilleure exposition théorique dans le passage de Ficin qu'on vient d'analyser. La mélancolie est donc la conséquence du «désir de toucher» et d'une certaine incapacité à se rendre compte, de la part de l'amant, du fait que la beauté ne peut être prise dans aucun corps et que le seul espoir se trouve dans la contemplation céleste de son Idée.

Ficin admet cependant que le «désir de contemplation» peut devenir «désir de toucher», mais il a radicalisé l'attitude de l'astrologie ancienne face aux comportements homosexuels. En effet, quand la science astrale des Anciens cherchait à donner une explication de certains comportements sexuels tenus pour moralement répréhensibles, elle ne condamnait que des données typiques telle que la passivité dans les rapports sexuels³⁸. Pour Ficin en revanche, il s'agit de condamner un désir en tant que tel, c'est-à-dire le désir dans les rapports sexuels entre mâles, au-delà des actes sexuels effectifs. Pour ce faire, il utilise le modèle de l'ascèse platonicienne, à l'intérieur duquel il introduit toutefois des modifications essentielles qui dérivent sans doute de la condamnation théologique de l'homosexualité. Lorsque Platon condamnait certains actes sexuels, il ne proposait qu'un choix pour une élite philosophique s'adonnant à l'ascèse sexuelle³⁹, tandis que pour Ficin il s'agit de condamner universellement le «désir de toucher» entre mâles, c'est-à-dire le désir lui-même au-delà de ses manifestations diverses dans une série possible d'actes. Bien que Ficin propose

³⁷ M. FICIN, *Commentaire*, op. cit. (cf. note 14), VI, 9, p. 154.

³⁸ Cf., par exemple, PTOLÉMÉE, *Tétrabiblos. Le livre fondamental de l'astrologie*, dans la traduction de N. BOURDIN DE VILLENES, revue et présentée par A. BARBAULT, Paris, OXUS, 2007, ici : IV, 5, et les analyses de Tamsyn BARTON, *Ancient Astrology*, New York, Routledge, 1994, p. 164 sqq.

³⁹ Sur le problème de l'érotique des garçons chez Platon et dans le monde grec en général, cf. K. James DOVER, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford, Blackwell, 1974, et *Homosexualité grecque*, Grenoble, La Pensée Sauvage, 1982 ; M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, t. II : *L'usage des plaisirs*, et t. III : *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984 ; J. BOSWELL, *Les unions du même sexe dans l'Europe antique et médiévale*, Paris, Fayard, 1996 ; F. BUFFIÈRE, *Éros adolescent. La pédérastie dans la Grèce antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1980 ; D. S. BARRETT, «The Friendship of Achilles and Patroclus», *The Classical Bulletin* 57, 1980-1981, p. 87-93 ; J. J. WINKLER, *Désir et contraintes en Grèce ancienne*, Paris, EPEL, 2005 ; D. M. HALPERIN, *Cent ans d'homosexualité et autres essais sur l'amour grec*, Paris, EPEL, 2000 ; C. J. ROWE, *Il Simposio di Platone. Cinque lezioni sul dialogo con un ulteriore contributo sul Fedone e una breve discussione con Maurizio Migliori e Arianna Fermani*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1998. On consultera aussi L. BRISSON, *Platon, les mots et les mythes. Comment et pourquoi Platon nomma le mythe ?*, Paris, La Découverte, (1982) 1994², et *Le sexe incertain. Androgynie et hermaphrodisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 1997. Cf. également L. BRISSON, «Introduction», in : PLATON, *Banquet*, Paris, Flammarion, (1998) 2001², p. 55-71, avec une abondante bibliographie, et C. CALAME, *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris, Belin, 1996.

aussi son éthique pour une élite philosophique, sa condamnation découle de celle établie par la scolastique médiévale, précisément d'origine thomiste⁴⁰.

3.6. *Théologie et médecine*

Cette prise de position théologique s'accompagne d'une réflexion tirée de la médecine. En effet, Ficin rappelle la conception ancienne selon laquelle la perte de sperme entraînait un grave péril pour l'homme ; mais, une fois encore, sa position est façonnée par la pensée théologique selon laquelle la perte de sperme est condamnable non seulement comme source possible d'une maladie, mais surtout comme un usage inadéquat du sperme destiné à la procréation. L'argument scolastique selon lequel tous les rapports sexuels doivent être situés dans une sexualité légitime prend toute son ampleur chez Ficin. De cette conception de l'usage reproductif du sperme Ficin tire son argument le plus sévère contre l'homosexualité «effective», étant donné que, selon lui, un «désir de toucher» accompli équivaut à un avortement :

C'est par une erreur de ce genre qu'est né ce crime abominable que Platon maudit dans les *Lois* comme une sorte d'homicide⁴¹. Car on ne doit pas moins juger homicide celui qui anéantit un homme à naître que celui qui assassine un enfant déjà né. Il y a plus d'audace, certes, à ôter une vie déjà commencée ; mais plus de cruauté à refuser le jour à l'enfant qui va naître et à tuer ses enfants avant même qu'ils soient nés⁴².

La condamnation philosophique de l'homosexualité chez Platon est assimilée ici au problème chrétien de la chair et de la sexualité légitime. Le résultat est la conception ficinienne du «désir de toucher» non reproductif, et notamment de l'homosexualité, comme une pratique d'avortement qui mérite punition. Une fois que l'amant est pris par le «désir de toucher», il trouvera difficile de s'en éloigner. Les raisons sont fournies par l'astrologie :

Cela exige pour eux tous un long espace de temps, et même très long pour les mélancoliques, surtout s'ils ont été pris sous le signe de Saturne, et de plus très amer s'ils sont tombés en esclavage avec Saturne en rétrograde ou conjoint à Mars ou opposé au Soleil. Restent aussi très longtemps malades ceux qui avaient dans leur thème astral Vénus dans la maison de Saturne ou aspectant intensément Saturne et la Lune⁴³.

⁴⁰ Sur l'importance capitale de la théologie thomiste pour la philosophie de Ficin, cf. P. O. KRISTELLER, «The Scholastic Background of Marsilio Ficino. With an Edition of Unpublished Texts», in : ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, vol. I, Rome, Edizioni di storia et letteratura, 1956, p. 35-95.

⁴¹ Ficin se réfère à PLATON, *Les lois* VIII, 836 B sq. Pour une analyse de ce passage platonicien, cf. K. J. DOVER, *Homosexualité grecque*, op. cit. (cf. note 39), p. 203-206.

⁴² M. FICIN, *Commentaire*, op. cit. (cf. note 14), VI, 14, p. 184.

⁴³ *Ibid.*, VII, 11, p. 234-236. Cf. FIRMICUS MATERNUS, *Mathesis*, 2 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1992-1994, ici : III, 6, 6 ; IV, 19, 23.

Le *Nachleben* astrologique aussi bien que la survivance de l'ancienne érotique platonicienne de l'amour des garçons sont combinés par Ficin pour construire une doctrine ascétique sévère qui condamne les rapports sexuels entre mâles selon la tradition théologique de la scolastique chrétienne. L'idéal platonicien de l'abstinence sexuelle du philosophe s'unit à l'idéal chrétien du renoncement à la chair, mais cette injonction morale suprême et stricte trouve sa place chez Ficin dans la chasteté amoureuse des hommes qui transforment le «désir de toucher» en «désir de contemplation». Pour que les liaisons homosexuelles puissent devenir le paradigme de l'amour de la sagesse, Ficin exige le renoncement complet à la satisfaction du désir sexuel, et cela dans la mesure où la pédérastie, qui dans le domaine spirituel est la plus morale des relations, cache dans son côté charnel l'un des deux péchés les plus bas : l'homicide ou l'avortement.

3.7. *Éloge de Socrate*

Dans ce constat en quelque sorte paradoxal, Socrate est considéré par Ficin, qui revient aux propos de Platon sur ce thème, comme le véritable et légitime amant, à la fois pour sa chasteté et pour avoir initié les jeunes garçons à la contemplation de la Beauté. L'éloge de Socrate est très détaillé, mais nous ne retiendrons que quelques aspects liés à notre argumentation⁴⁴. Ficin nous dit que l'*eros socraticus* est utile d'abord pour le souci de soi, mais aussi pour la direction de la cité dans la mesure où celle-ci est composée d'hommes qui doivent être éduqués :

Vous demandez à quoi sert l'amour socratique ? Il sert d'abord grandement à Socrate, à recouvrer ses ailes pour voler à nouveau vers sa patrie céleste, ensuite à la cité, pour vivre dans l'honnêteté et le bonheur. La cité assurément n'est pas faite de pierres, mais d'hommes. Or les hommes ont besoin, dès leur plus jeune âge, comme les arbres à peine plantés[,] d'être soignés et dressés à porter les meilleurs fruits [...]. Que fera donc Socrate ? permettra-t-il que cette jeunesse, qui est le séminaire de la République à venir, soit dépravée par la contagion des débauchés ? où serait alors son amour de la patrie ? Socrate volera donc au secours de sa patrie et délivrera de cette peste ses enfants, qui sont ses véritables frères⁴⁵.

On peut ici apprécier comment Ficin vise non seulement à la transformation individuelle, mais aussi au salut de la République : le gouvernement de soi implique toujours le gouvernement des autres. Il est clair que dans le contexte du *Commentaire* ficinien, où l'Amour est présenté comme fondement du lien social et, à travers la médiation divine, comme l'instrument d'une véritable

⁴⁴ Pour l'éloge de Socrate, cf. notamment M. FICIN, *Commentaire, op. cit.* (cf. note 14), VII, 1 et 16. L'éloge ficinien de Socrate n'est pas nouveau à la Renaissance, cf. par exemple G. MANETTI, *Vita Socratis et Senecae*, Florence, Olschki, 1979.

⁴⁵ M. FICIN, *Commentaire, op. cit.* (cf. note 14), VII, 16, p. 244-246.

théologie politique, le problème est représenté par la sexualité non reproductrice – notamment l'érotique des garçons –, incapable de s'élever à partir du «désir de contemplation» vers l'Amour céleste et qui tombe en revanche dans le «désir de toucher» et l'Amour vulgaire. C'est donc dans ce contexte que Ficin a recours, encore une fois, à la tradition chrétienne, pour faire du Socrate philosophe de Platon un Socrate pasteur :

C'est ainsi que, lié à elle [à la jeunesse⁴⁶] par un charitable amour, le plus sage des Grecs est de toutes les compagnies et s'avance entouré d'une immense troupe de jeunes gens. Ainsi le véritable amant, tel un pasteur, protège-t-il la troupe de agneaux de la voracité funeste des faux amants, qui sont pareils à des loups⁴⁷.

4. Conclusion

L'érotique platonicienne des garçons peut survivre à la Renaissance ficinienne en devenant une pastorale du salut, où l'«éros bestial» est transformé en «charitable amour». Le parcours existentiel de Phèdre, vu par Ficin, qui va de la prostitution à la sagesse ascétique, montre bien le modèle que voulait Marsile pour le philosophe-gouvernant dirigeant une société fondée sur les amours masculines chastes. L'ascèse proposée par Ficin s'achève en une sorte de «fantasmatique du désir» où, grâce à la notion de *spiritus*, le sujet et l'objet, l'intérieur et l'extérieur, s'effacent. De cette manière peut être dépassée la «fracture métaphysique de la présence» qui a modelé toute la tradition philosophique occidentale. Marsile Ficin a fait revivre, dans un contexte néoplatonicien, mais aussi chrétien, ce cadre masculin de l'ascèse philosophique et lui a donné tout son essor⁴⁸. Il a aussi exigé d'elle une nouvelle abstinence, dans un monde où la «chair» et le «désir» avaient pris la place des *aphrodisia* grecs.

⁴⁶ Cf. DIOGÈNE LAËRCE, II, 21.

⁴⁷ M. FICIN, *Commentaire, op. cit.* (cf. note 14), VII, 16, p. 246.

⁴⁸ Tout au long du Moyen Âge et pendant la Renaissance, il y a évidemment eu d'autres projets semblables, mais c'est avec Ficin que la survivance de l'*eros socraticus* a pu atteindre un sommet. Tous les développements de cet article visent à montrer l'existence d'une *interpretatio christiana* dans l'herméneutique ficinienne. Cela ne signifie pas qu'on puisse nier l'importance de la présence du paganisme chez Ficin. Notre thèse vise justement à montrer le *Nachleben der Antike* dans la pensée du philosophe et astrologue florentin. Cependant, nous voulons mettre l'accent sur le fait que cette «survivance» des Anciens se produit à l'intérieur de la théologie chrétienne. Les tensions qui se produisent à partir de la convergence philosophique et historique de la culture philosophique ancienne dans un cadre chrétien constituent précisément l'objet de notre enquête. À l'appui de notre perspective, cf. M. J. B. ALLEN, «Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's *Timaeus* and Its Myth of the Demiurge», in: J. HANKINS, J. MONFASANI, F. PURNELL (éds), *Supplementum Festivum. Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, Binghamton, Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1987, p. 399-439.