



**HAL**  
open science

## Deus est silentium : Ficini, Pic de la Mirandole et l'itinerarium dialecticum ad Unum

Donatella Bisconti

► **To cite this version:**

Donatella Bisconti. Deus est silentium : Ficini, Pic de la Mirandole et l'itinerarium dialecticum ad Unum. Arzana. Cahiers de littérature médiévale italienne, 2022, Le silence, 22, pp.120-145. 10.4000/arzana.2175 . hal-03751004

**HAL Id: hal-03751004**

**<https://hal.science/hal-03751004>**

Submitted on 16 Aug 2022

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

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



**Arzanà**

Cahiers de littérature médiévale italienne

22 | 2022

Le silence

---

## *Deus est silentium : Ficin, Pic de la Mirandole et l'itinerarium dialecticum ad Unum*

*Deus est silentium : Ficino, Pico della Mirandola e l'itinerarium dialecticum ad Unum*

**Donatella Bisconti**

---



### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/arzana/2175>

DOI : 10.4000/arzana.2175

ISSN : 2429-9499

### Éditeur

Presses Sorbonne Nouvelle

### Édition imprimée

Pagination : 120-145

ISBN : 978-2-37906-086-1

ISSN : 1243-3616

Ce document vous est offert par Université Clermont Auvergne



**BU - UniVegE**

UNIVERSITÉ  
Clermont @uvergne

### Référence électronique

Donatella Bisconti, « *Deus est silentium : Ficin, Pic de la Mirandole et l'itinerarium dialecticum ad Unum* », *Arzanà* [En ligne], 22 | 2022, mis en ligne le 01 juillet 2022, consulté le 12 août 2022. URL : <http://journals.openedition.org/arzana/2175> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/arzana.2175>

---

Tous droits réservés

## *Deus est silentium : Ficini, Pic de la Mirandole et l'itinerarium dialecticum ad Unum*

### *Deus est silentium : Ficino, Pico della Mirandola e l'itinerarium dialecticum ad Unum*

Depuis l'Antiquité, le *Parménide* de Platon a fait l'objet d'une exégèse très circonstanciée et en même temps controversée, que le caractère problématique, voire aporétique du dialogue peut en grande partie expliquer. Notre étude se propose, après avoir présenté les questionnements que le dialogue suscite, de mettre en parallèle les positions de Pic de la Mirandole et Marsile Ficini au sujet de la définition de l'Un néoplatonicien et du silence autour de ce dernier, auquel les deux philosophes parviennent en empruntant deux chemins divergents ayant trait au processus de la connaissance.

Mots-clés : Platon, Aristote, *Silentium*, Marsile Ficini, Pic de la Mirandole, *Unum/ens*

Fin dall'antichità il *Parmenide* di Platone è stato oggetto di un'esegesi circostanziata ma al tempo stesso molto controversa, spiegabile in gran parte col carattere problematico, per non dire aporetico, del dialogo. Il nostro contributo si propone, dopo aver presentato gli interrogativi suscitati dal dialogo, di istituire un parallelo tra le posizioni di Pico della Mirandola e Marsilio Ficino riguardo all'Uno neoplatonico e al silenzio intorno ad esso a cui i due filosofi pervengono attraverso due strade divergenti da mettere in relazione col processo della conoscenza.

Parole chiave : Platone, Aristotele, *Silentium*, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, *Unum/ens*

#### 1. Le *Parménide* de Platon : le *status quaestionis*

Le *Parménide*, dialogue de la vieillesse de Platon<sup>1</sup>, articule ou, pour mieux dire, tente d'articuler les positions rigides de l'éléatisme avec la doctrine des idées. Il faut dire d'emblée que cette tentative n'aboutit pas, pour les raisons que nous verrons ci-après, si bien que Platon (ou,

---

<sup>1</sup> Le *Parménide* fait partie de la toute dernière production dialogique de Platon, avec le *Sophiste*, le *Politique*, le *Théétète*, le *Philèbe*, le *Critias* et les *Lois*.

si l'on veut, Socrate) doit se repositionner par rapport aux apories implicites dans la théorie des Idées tout en abandonnant l'absolutisme des Éléates. C'est le *Sophiste*, dialogue qui aboutit, qui se charge de faire *tabula rasa* de l'éléatisme et de donner un nouvel élan à la doctrine des idées en délimitant son champ d'action grâce à l'outil dialectique.

Comme nous le verrons, il est primordial de faire le point sur ce que le *Parménide* représente dans le parcours philosophique de Platon et de voir également de manière succincte la position de la critique la plus récente sur le sujet, pour mieux appréhender l'approche du néoplatonisme ancien et surtout du néoplatonisme renaissant autour d'une œuvre dont le caractère le plus saisissant est l'incertitude qui semble s'emparer à la fois de Parménide et de Socrate lorsqu'ils abordent la question de l'Un et de son statut. En même temps, nous verrons que l'analyse menée par Pic de la Mirandole sur le *Parménide* et le *Sophiste* parvient à des résultats qui, bien qu'ils aient été rapprochés du thomisme le plus pur (notamment du *De ente et essentia* de saint Thomas), rendent sa dimension éminemment dialectique à un ouvrage que Ficin considérerait comme « *opus theologicum* » au plus haut degré. Pourtant, de manière très surprenante, la conclusion de Pic sur la signification ultime de l'Un-Dieu coïncide avec les mots employés par Ficin. Ce qui les sépare, c'est à la fois la méthode et le cheminement, ce qui, au-delà de la coïncidence de surface des mots utilisés, différencie irrémédiablement les deux philosophes.

Rappelons tout d'abord quel est le sujet du *Parménide*. Le jeune Socrate, lors des grandes Panathénées, se rend chez Pythodore écouter la lecture des écrits de Zénon, disciple de Parménide. Ce dernier, désormais âgé de soixante-cinq ans dans la fiction du dialogue, arrive vers la fin de la lecture. Entre Socrate, Zénon et Parménide une discussion à trois s'engage qui, prenant son origine dans les affirmations de Zénon sur le multiple et en passant par la critique de la théorie des idées, en arrive à mettre en question la doctrine de Parménide sur l'Être et l'Un. Souvenons-nous : selon Parménide, l'Être est et il n'est pas possible qu'il ne soit pas. L'Être est appris avec la pensée et trouve son expression profonde dans le langage. L'Être est non généré, éternel, immobile et semblable à une sphère délimitée de tous côtés. L'objet de la philosophie est donc l'Être en tant qu'Être (il s'agit d'une ontologie). Son disciple Zénon complète la pensée du maître en affirmant, d'une part, que l'Être est et, d'autre part, que le non-Être n'est pas, tout en identifiant le non-Être avec la multiplicité, en d'autres termes avec les phénomènes tels qu'ils apparaissent à notre perception. Cependant, si l'Être est et s'il est Un, alors ce qui n'est ni Être ni Un n'existe pas, par conséquent la multiplicité n'existe pas. La multiplicité étant essentiellement identifiée avec le mouvement, si on peut démontrer que le mouvement n'existe pas, alors on démontre que la multiplicité n'existe pas<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Il s'agit des paradoxes de Zénon visant à nier l'existence du mouvement, conçus afin d'appuyer la notion parméniéenne d'un monde immuable et sans changement. Ces paradoxes, au nombre de quatre – la dichotomie, Achille, la flèche, le stade – sont censés démontrer que toute pluralité, tout changement, tout mouvement ne sont qu'une illusion de nos sens. Le livre des paradoxes de Zénon n'a pas survécu à l'injure du temps et tout ce que l'on connaît de ses raisonnements par l'absurde nous a été rapporté par Aristote au Livre VI de la *Physique*. Voir Mael BATHFIELD, « Pourquoi les paradoxes de Zénon ne remettent pas en question le mouvement mais plutôt l'immobilité », 2017, <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02268936/document> (dernière consultation le 28/06/2022) ; Lucien MALVERNE, « Aristote et les apories de Zénon », *Revue de métaphysique et de morale*, 58, janvier-juin 1953, p. 80-107.

L'éléatisme se présente donc comme une cosmologie où l'univers constitue un tout indivisible, mais il s'agit bien d'un univers matériel, la problématique de ce qui serait au-dessus de cet univers sensible n'étant pas envisagée par les Éléates.

Revenons-en au *Parménide*. Ici, la discussion se déroule d'abord entre Zénon et Socrate. Celui-ci, après avoir récapitulé les thèses de Zénon appuyant la doctrine de son maître, est cependant perplexe face à la constatation que l'opinion commune admet le multiple, bien qu'on ne puisse pas affirmer que le multiple soit Un et que l'Un soit multiple. C'est à ce moment-là que Parménide intervient pour demander à Socrate s'il pense qu'il existe une idée pour chaque chose visible. Socrate répond qu'il ne doute pas de leur existence, mais il recule face à la possibilité d'admettre une forme intelligible pour chacune d'entre elles, notamment les objets les plus insignifiants. En effet, selon Parménide, Socrate ne manie pas encore correctement la philosophie et c'est pour cette raison qu'il méprise ces objets. Parménide soulève ensuite d'autres objections contre la doctrine des idées, tout d'abord le fait que de chaque forme intelligible participent plusieurs objets : de l'idée de beauté participe une pluralité d'objets beaux, et elle finirait donc, tout en étant une, par être multiple.

Deuxièmement, l'idée est la forme sous laquelle nous regroupons plusieurs objets similaires, mais il faudra également entendre comme forme la ressemblance des objets entre eux et l'idée devra être entendue de la même façon : c'est l'argument du troisième homme.

Une troisième difficulté consiste à comprendre comment les choses participent de l'idée, soit que nous entendions l'idée comme pensée, soit que nous l'entendions comme hypostase ou paradigme.

La quatrième objection, qui est aussi la plus sérieuse, concerne l'incommensurabilité des idées par rapport à l'expérience sensible, qui reste étrangère au monde intelligible et inversement. Les idées semblent donc inconnaissables pour nous, tandis que le démiurge ne connaît que les idées et non la réalité sensible.

La théorie des idées nécessite évidemment une mise au point. Parménide indique comme solution la méthode dialectique déjà appliquée par Zénon au début du dialogue au sujet de l'être et du multiple, mais en réalité le dialogue ne débouche sur aucune conclusion définitive et on peut même dire qu'il s'agit d'un dialogue aporétique puisque l'objet de la méthode dialectique n'est pas le même pour Zénon et Socrate, c'est l'univers sensible pour le premier, le monde intelligible pour le second.

Le jeu sérieux (*πραγματειώδη παιδιὰν παίζειν*, *Parm.* 137b) proposé par Parménide pour sortir de l'impasse s'articule en neuf hypothèses<sup>3</sup>, dont les cinq premières sont affirmatives et

---

<sup>3</sup> Il n'y a pas d'accord entre les spécialistes sur le nombre d'hypothèses, qui pourraient être ramenées à huit, puisqu'au début de la deuxième hypothèse, Parménide, face au résultat décevant de la discussion sur la première hypothèse, propose à son interlocuteur Aristote de tout remettre à plat (*Parm.* 142b). Luc Brisson prend en compte huit hypothèses (ou axiomes), dont quatre affirmatives et quatre négatives, qui sont en réalité ramenées à une seule hypothèse : s'il est un, déclinée comme affirmation, puis comme négation. Voir PLATON, *Parménide*, présentation et traduction par L. Brisson, édition revue et mise à jour avec une bibliographie analytique, Paris, Flammarion, 2018<sup>4</sup> [1950], p. 47. Traditionnellement, l'exégèse néoplatonicienne fait état de neuf hypothèses, ce qui pour Ficino renverrait aux neuf Muses, en raison aussi du statut de poète de Parménide; voir Marsilio FICINO, *Commentaries on Plato*, vol. 2, *Parmenides*, Part I, edited and translated by Mael Vanhaelen, Cambridge (Massachusetts), London (England), Harvard University Press, The I Tatti Renaissance Library, 2012, Part II, chap. 103, p. 304.

analysent quelles conséquences découlent pour l'Un lui-même et pour les Autres en posant l'existence de l'Un, les quatre dernières sont négatives et analysent quelles sont les conséquences pour l'Un lui-même et pour les Autres si nous nions l'existence de l'Un.

Il convient de prévenir le lecteur qu'un problème d'interprétation subsiste autour de la formulation des hypothèses du *Parménide*. En effet, pendant des siècles, la lecture néoplatonicienne du dialogue, à la fois du néoplatonisme ancien et du néoplatonisme renaissant, place le *Parménide* à l'intérieur d'un parcours d'approche de l'Un, la première hypostase du néoplatonisme : le dialogue aurait donc une signification métaphysique. Cette exégèse s'appuie notamment sur l'explication de la première hypothèse (et de celles qui suivent). Parménide demande à Aristote<sup>4</sup> : « εἶεν δὴ, φάναι : εἰ ἔν ἐστιν, ἄλλο τι οὐκ ἂν εἴη πολλὰ τὸ ἔν; » (*Parm.* 137c). La traduction d'Auguste Diès, dans les éditions des Belles Lettres, donne ceci<sup>5</sup> : « Commençons – aurait-il dit [Parménide] – : s'il est Un (ἔν), n'est-il pas vrai que l'Un ne saurait être plusieurs? »

En réalité, dans l'introduction au *Parménide*, Auguste Diès fournit une traduction un peu différente, qui rend mieux compte de la position du philologue vis-à-vis du texte.

La première question est donc : Si l'Un est, qu'en résulte-t-il, et pour l'Un par rapport à soi et par rapport aux Autres, et pour les Autres par rapport à eux-mêmes et par rapport à l'Un? Mais l'hypothèse, si l'Un est, peut s'entendre de deux manières. On peut vouloir affirmer, avant tout, l'unité de l'Un. On peut aussi vouloir affirmer son être. Ainsi nous obtenons deux positions distinctes : l'Un est un; l'Un est. Si, d'autre part, on se rappelle la triple position du problème de l'Être dans le poème de Parménide : l'Être est, l'Être n'est pas, l'Être est et n'est pas, on ne s'étonnera point de voir apparaître ici une troisième position de l'Un : l'Un est et n'est pas.<sup>6</sup>

Cette traduction ainsi que l'explication l'accompagnant, qui dépendent de la dimension théologico-métaphysique que le néoplatonisme a attribuée au dialogue, considère le ἔν (εἰ ἔν ἐστιν) comme le sujet de ἐστιν. Par conséquent, la deuxième partie du dialogue tournerait autour de l'existence (ou de l'inexistence) de l'Un et des conséquences qui en découleraient pour l'Un lui-même et pour les Autres<sup>7</sup>. Diès situe en effet le dialogue à l'intérieur des dia-

<sup>4</sup> Dans la fiction, il s'agit d'un dialogue rapporté. C'est en effet Antiphon qui rapporte le discours entendu par Pythodore, disciple de Zénon, au sujet des échanges intervenus entre Socrate, Parménide et Zénon lors des grandes Panathénées. Dans la seconde partie du dialogue, Aristote (qui n'est pas le Stagirite, mais qui sera l'un des Trente) remplace Socrate dans la discussion avec Parménide.

<sup>5</sup> PLATON, *Œuvres complètes*, t. VIII, 1<sup>re</sup> partie, *Parménide*, texte établi et traduit par Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1965, p. 73.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>7</sup> Les Autres, τᾶλλα, peuvent très bien s'entendre comme les choses sensibles dont il faudrait comprendre comment elles s'articulent avec l'Un, mais aussi, selon l'interprétation du néoplatonisme ancien, comme les εἶδη ou ιδέαι ou γένη, formes ou idées ou espèces, les trois termes étant interchangeable dans le *Parménide* et ailleurs chez Platon. En effet, d'une part, la terminologie du *Parménide* ne semble pas toujours rigoureuse et, d'autre part, les formes et leur rapport avec les choses sensibles font l'objet de la première partie du dialogue. L'Un serait-il la Forme en elle-même (comme semble l'indiquer *Parm.* 132 c 6 – 132 c 8), ou le dialogue porterait-il sur l'idée de l'Un (à côté des autres idées)? Par ailleurs, comme le remarque Auguste Diès, εἶδος ne renvoie pas directement chez Platon à une dimension métaphysique, voir PLATON, *Œuvres complètes*, t. VIII, cit., p. 4-5, n. 1. En effet, Diès traduit constamment εἶδος par « forme » : « Nous avons, malheureusement, pris l'habitude de traduire les εἶδη d'Aristote par 'forme' et celles de Platon par 'idées'. Or cette traduction porte presque invinciblement le lecteur à préjuger que les εἶδη de Platon sont des concepts hypostasiés. [...] J'ai dû (132 et 135) traduire ιδέα par 'caractère' ou par 'forme spécifique', simplement pour éviter l'apparente

logues dits « métaphysiques », à côté du *Sophiste*, du *Politique*, du *Théétète* (et tend même à inclure dans ce groupe le *Philosophe*)<sup>8</sup>, et ce malgré l'avertissement que les εἶδη ou ἰδέαι ne renvoient pas à des hypostases chez Platon, en tout cas, ni dans le *Parménide* ni dans le *Sophiste*<sup>9</sup>.

D'autre part, au début du *Parménide*, Socrate rappelle la thèse centrale du fondateur de l'école d'Élée : « σὺ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ποιήμασιν ἐν φῆς εἶναι τὸ πᾶν » (« dans tes poèmes tu affirmes que le tout est un », 128 a-b), ce qui semble impliquer que l'Un qui fera l'objet des neuf hypothèses renvoie à l'unité de l'univers, tandis que la thèse de Zénon, l'inexistence du multiple, ne serait que la même thèse que celle de son maître exprimée autrement (*Parm.* 128b).

En ce sens, la méthode dialectique, qui avait montré ses limites dans l'exposition de l'œuvre de Zénon au début du dialogue, est revue et corrigée dans la deuxième partie. Le point de départ est toujours l'exercice proposé par Zénon,

Πλὴν τοῦτό γέ σου καὶ πρὸς τοῦτον ἠγάσθην εἰπόντος, ὅτι οὐκ εἶας ἐν τοῖς ὀρωμένοις οὐδὲ περὶ ταῦτα τὴν πλάνην ἐπισκοπεῖν, ἀλλὰ περὶ ἐκεῖνα ἃ μάλιστα τις ἂν λόγῳ λάβοι καὶ εἶδη ἂν ἠγήσαιο εἶναι (*Parm.* 135 d-e).<sup>10</sup>

Le procédé suggéré par Parménide relie ainsi la discussion autour des formes avec la discussion sur l'Un. Cependant, l'expression utilisée par Parménide, les Autres (τᾶλλα), reste indéterminée, ce qui pourrait être un choix assumé par Platon<sup>11</sup>. En effet, Socrate pose dès le début la question du rapport entre les objets sensibles et leurs formes intelligibles : jusqu'à quel point cette relation s'étend-elle ? Comprend-elle une partie ou la totalité des objets sensibles ? De quelle nature est cette relation ? Si nous interprétons les Autres comme « tout le reste » – objets sensibles et formes, le lien, par le biais des formes, entre l'unité du tout et la multiplicité de notre perception se clarifie, bien que ce lien ne soit pas encore tout à fait élucidé à ce niveau, et qu'il sera en partie éclairci dans le *Sophiste*. Toutefois, Francesco Fronterotta, dans son introduction à la traduction du *Parménide* donnée par Giuseppe Cambiano, considère τᾶλλα comme « *i molti* », la multiplicité à laquelle l'Un s'oppose, en s'alignant ainsi sur la traduction de Brisson<sup>12</sup>. Il faut aussi rappeler qu'au début des hypothèses, Parménide parle des

---

tautologie qu'aurait produite la répétition du mot *forme*. Mais, d'un bout à l'autre du *Parménide*, εἶδος et ἰδέαι sont synonymes ; et c'est bien ce que, malgré certains flottements dans sa pensée, reconnaît C. Ritter [...]. Le même auteur a très bien vu que γένη et εἶδη signifient, d'ordinaire, 'réalités génériques' et 'réalités spécifiques' [...]. Mais on ne peut traduire partout εἶδος par 'espèce' ou 'réalité spécifique', car Platon, au moins dans le *Parménide* et le *Sophiste*, emploie, à chaque instant, l'un pour l'autre, εἶδος et γένος. Le mot *forme* ne préjuge rien et, pourtant, nous permet de comprendre les rapports de la terminologie platonicienne avec la terminologie scientifique contemporaine. »

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. XII-XIX.

<sup>9</sup> Voir note ci-dessus.

<sup>10</sup> « À cette exception près, lorsque j'ai pris plaisir en t'écoutant le lui [*scil.* à Zénon] dire, à savoir que tu ne permettais pas que l'enquête se borne aux objets visibles et divague autour d'eux, mais porte sur ce qu'on peut saisir notamment avec le raisonnement et qu'on peut considérer comme des formes. » (Sauf indication contraire, toutes les traductions ont été effectuées par nos soins).

<sup>11</sup> Voir la note ci-dessus.

<sup>12</sup> PLATONE, *Parmenide*, traduzione di Giuseppe Cambiano, introduzione di Francesco Fronterotta, Roma-Bari, Laterza, 1998, p. XII.

τὰ πολλά (les plusieurs), mais que dans la suite de la discussion cette expression est abandonnée en faveur de τᾶλλα/ τὸ ἄλλον et également de τὸ ἕτερον (les autres, le reste)<sup>13</sup>.

Οἶον, ἔφη, εἰ βούλει, περὶ ταύτης τῆς ὑποθέσεως ἣν Ζήνων ὑπέθετο, εἰ πολλά ἐστὶ, τί χρὴ συμβαίνειν καὶ αὐτοῖς τοῖς πολλοῖς πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς τὸ ἐν καὶ τῷ ἐνὶ πρὸς τε αὐτὸ καὶ πρὸς τὰ πολλά : καὶ αὖ εἰ μὴ ἐστὶ πολλά, πάλιν σκοπεῖν τί συμβήσεται καὶ τῷ ἐνὶ καὶ τοῖς πολλοῖς καὶ πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα : καὶ αὖθις αὖ ἐὰν ὑποθῆ εἰ ἔστιν ὁμοιότης ἢ εἰ μὴ ἔστιν, τί ἐφ' ἑκατέρας τῆς ὑποθέσεως συμβήσεται καὶ αὐτοῖς τοῖς ὑποτεθεῖσιν καὶ τοῖς ἄλλοις καὶ πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα. Καὶ περὶ ἀνομοίου ὁ αὐτὸς λόγος καὶ περὶ κινήσεως καὶ περὶ στάσεως καὶ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς καὶ περὶ αὐτοῦ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι : καὶ ἐνὶ λόγῳ, περὶ ὅτου ἂν αἰεὶ ὑποθῆ ὡς ὄντος καὶ ὡς οὐκ ὄντος καὶ ὅτι οὐδ' ἄλλο πάθος πάσχοντος, δεῖ σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα πρὸς αὐτὸ καὶ πρὸς ἐν ἑκαστὸν τῶν ἄλλων, ὅτι ἂν προέλη, καὶ πρὸς πλείω καὶ πρὸς σύμπαντα ὡσαύτως : καὶ τᾶλλα αὖ πρὸς αὐτὰ τε καὶ πρὸς ἄλλο ὅτι ἂν προαιρηῖ αἰεὶ, ἐάντε ὡς ὄν ὑποθῆ ὃ ὑπετίθεσο, ἄντε ὡς μὴ ὄν, εἰ μέλλεις τελέως γυμνασάμενος κυρίως διόψεσθαι τὸ ἀληθές. (*Parm.* 136a-c).<sup>14</sup>

On remarquera que dans ce passage on glisse des « plusieurs » (τὰ πολλά) aux « autres » (τᾶλλα), et qu'on parle des plusieurs par rapport à l'Un, tandis qu'on parle des autres par rapport à d'autres objets d'étude. Dans la suite du *Parménide*, ce sont toujours les Autres/l'Autre qui s'opposent à l'Un, ce qui leur confère un statut pour le moins ambigu, formes intelligibles ou pluralité des objets sensibles.

Luc Brisson, dans son introduction à sa nouvelle traduction du *Parménide*, en partant de la considération que Platon prend comme point de départ la conception de l'univers parméni-dienne, dont l'unité s'identifie à l'Être, opte décidément pour les objets sensibles et multiples, qui constituent tout ce qui n'est pas un.

Les autres choses (que l'un) étant plusieurs, sont le contraire de l'un. Voilà pourquoi, en dehors de l'un et des autres choses, il n'y a rien (159b5-c1), l'un et les autres choses épuisant le champ du réel (151a2-3) ; et pourquoi l'un et les autres choses ne se retrouvent jamais dans la même chose (159c3-4).<sup>15</sup>

Par ailleurs, le statut de l'Un dans le dialogue n'est pas tout à fait certain. Il s'agit en effet tout d'abord d'un problème de grammaire, mais également de sémantique, assez pointu. Luc Brisson remarque que dans la seconde partie du dialogue, ἐστὶ (« il est ») a plusieurs significations : copule, existence, identité, différence, et, avec le génitif ou le datif, appartenance ou

<sup>13</sup> Pour τὸ ἕτερον, voir par exemple 139b-c.

<sup>14</sup> « Prenons, par exemple, l'hypothèse posée par Zénon, à savoir si les plusieurs sont, il faudra examiner ce qui en résulte à la fois pour les plusieurs eux-mêmes par rapport à l'Un et pour l'Un par rapport à l'Un lui-même et aux plusieurs ; inversement, si les plusieurs ne sont pas, analyser à nouveau ce qui en résulte à la fois pour l'Un et les plusieurs par rapport à eux-mêmes et réciproquement. De même, au cas où tu poserais que la ressemblance est ou n'est pas, qu'en résultera-t-il de chacune des deux hypothèses à la fois pour les objets mêmes de l'hypothèse et pour les autres par rapport à eux-mêmes et réciproquement ? On procédera de la sorte si l'on pose la dissemblance, le mouvement et le repos, la génération et la dissolution, l'être et le non-être. Bref, quel que soit l'objet dont tu poses l'être ou le non-être ou une autre condition, quelle qu'elle soit, il faut examiner ce qui en résulte pour l'objet lui-même et pour chacun des autres, que tu auras choisis, d'abord l'un après l'autre, puis à plusieurs et finalement dans leur ensemble. À nouveau, tu mettras les autres en rapport avec eux-mêmes et avec l'objet choisi, que tu aies supposé qu'il est ou qu'il n'est pas, si tu désires, une fois parfaitement entraîné, discerner exactement la vérité. »

<sup>15</sup> PLATON, *Parménide*, trad. par Luc Brisson, cit., p. 58-29.

possession. Parménide semble d'ailleurs jouer sur l'ambiguïté de ce verbe très générique qui en grec renvoie à la fois à l'existence et à l'essence<sup>16</sup>.

D'autre part, si dans la tradition néoplatonicienne l'hypothèse centrale, « εἰ ἔν ἐστιν », est interprétée comme « si l'Un est », en considérant ἔν comme le sujet de ἐστιν, la phrase prend une tout autre signification si ἔν est l'attribut de ἐστιν, car elle revient à dire : « s'il est un », où « il » ne serait rien d'autre que l'objet autour duquel les trois interlocuteurs ont débattu jusque-là, à savoir le monde tel qu'il apparaît, le Tout, le πᾶν dont il est question dans *Parm.* 128b, juste avant la formulation de la première hypothèse.

Luc Brisson considère justement ce ἔν comme adjectif qualificatif attribut et non comme substantif sujet<sup>17</sup>. On pourrait donc traduire « Si le monde (l'univers) est un »<sup>18</sup>. Dans ce dernier cas, le *Parménide* ne serait ni un écrit métaphysique ni un écrit logique, mais au cœur de la discussion nous retrouvons, sous la forme d'une hypothèse déclinée en neuf (ou huit) sous-hypothèses, la préoccupation propre aux Éléates relative à la structure de l'univers visible. Si l'hypothèse est affirmée (si l'univers est un), c'est la formulation de Parménide qui est à l'œuvre, si elle est niée, c'est le paradoxe de Zénon qui est visé. Posée en ces termes, la question est insoluble : en effet, si l'univers est un, il n'est pas multiple (ce que la perception sensible contredit), s'il n'est pas un, nous nous privons de toute possibilité de connaissance de la multiplicité du monde. Selon Luc Brisson,

Le sujet sur lequel porte la seconde partie du *Parménide* est celui sur lequel portaient les déductions de Parménide et de Zénon, à savoir l'univers considéré comme unité ou comme pluralité, et non les Formes ou l'Un comme le voulaient les Néoplatoniciens.<sup>19</sup>

Le contenu du dialogue serait donc cosmologique et sa méthode dialectique, bien que Socrate n'ait pas encore fait ses preuves dans cette science, à tel point que Parménide l'invite à mieux s'y exercer (*Parm.* 135c-d). Cependant, le dialogue échoue, puisque cette méthode est appliquée à deux ordres de réalités, les idées et le monde sensible, dont, pour l'instant, Platon n'a pas encore exactement indiqué quel est le lien qui les unit.

La proposition de Brisson, qui fait *tabula rasa* de plus de deux millénaires d'interprétation métaphysique du *Parménide*, entend nous restituer l'éléatisme dans sa réalité historique.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 55-56.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>18</sup> Il est intéressant de remarquer que la traduction de Ficini et l'approche de Pic de la Mirandole sur le bref passage cité plus haut montrent la difficulté de bien saisir la signification de la phrase. Tandis que Ficini traduit : « *Age igitur, si Unum est, non utique multa erit ipsum unum* » (« Donc, si l'Un est, ce même Un ne sera pas multiple »), dans *Omnia divini Platonis opera translatione Marsilii Ficini, emendatione et ad graecum codicem collatione Simonis Grynaei, summa diligentia repurgata, quibus subiectus est index quam copiosissimus, Basileae, in Officina Frobeniana, MDXLVI, p. 62*, Pic a ressenti le besoin de donner un sujet différent de ἔν (*Unum*) à la phrase : « [...] *prima positione hoc se problemate exercet, ut videat si omnia sunt unum* » (« Dans la première hypothèse [Parménide] s'essaie à ce problème, à partir du postulat que toutes les choses sont un »), où *omnia* sont bien τὰ ὄντα, les objets qui sont/existent et constituent τὸ πᾶν, le cosmos. Cependant, Pic ne semble tirer aucune conséquence de ce choix traductif. Voir Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Dell'ente e dell'uno*, con le obiezioni di Antonio Cittadini e le risposte di Giovanni Pico della Mirandola, testo latino a fronte, prefazione di Marco Bertozzi, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di Raphael Ebgi, edizione critica del testo latino di Franco Bacchelli e Raphael Ebgi, Milano, Bompiani, 2011<sup>2</sup>, chap. II, p. 212.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 46.

Cependant, elle suscite aussi des questionnements auxquels Brisson ne semble pas donner entièrement réponse<sup>20</sup>.

Comme nous venons de le voir, les problèmes de traduction sont, si tant est qu'il faille le rappeler, des problèmes d'interprétation.

Nous n'entrerons pas dans le débat sur la validité de telle ou telle traduction, notre intention étant de mettre en garde le lecteur sur les conséquences des choix interprétatifs et traductologiques et d'éclairer par là la divergence entre Ficin et Pic.

## 2. Le *Parménide* et les néoplatoniciens

Bien que la vision néoplatonicienne de Plotin puis de Proclus ait fini par s'imposer, l'exégèse du *Parménide* dans l'Antiquité n'est pas univoque. C'est Proclus qui dans son *Commentaire sur le Parménide de Platon* distingue trois groupes d'interprétation : logique, ontologique et théologique.

Selon les partisans de l'interprétation logique, Platon aurait voulu soit réfuter la méthode dialectique de Zénon, jugée insuffisante, comme on l'a vu ci-dessus, soit offrir aux lecteurs un vrai traité de logique. L'interprétation ontologique, elle, voit le dialogue comme un traité sur l'Un parménidien et sa relation à l'être ou alors comme un traité sur les formes.

C'est à partir de cette position, propre à des philosophes comme Origène le néoplatonicien et Marinus, et des théories néopythagoriciennes, que Plotin a pu indiquer comme objet du dialogue les différents degrés de l'être qui procède de l'Un. Plotin relit ainsi les dialogues et les lettres de Platon (y compris les lettres apocryphes) comme une œuvre synchronique et intégrée (et donc non progressive) dévoilant dans chacune de ses sections un fragment de la procession de l'Un. Tout en ayant son point de départ dans la pensée de Parménide, la philosophie de Platon finit par la dépasser en déterminant les trois hypostases (Un, Intellect et Âme). Le *Parménide* constitue l'acmé de ce dévoilement car les trois premières hypothèses correspondent également aux différentes conditions de l'Un (Un absolu, Un-multiple, Un et multiple).

Cette explication foncièrement ontologique de la structure de l'univers est appliquée, chez les néoplatoniciens suivants, Amélius, Porphyre et surtout Jamblique, à l'ensemble des hypothèses du *Parménide*, tandis que l'univers se hiérarchise de plus en plus et que les classes des dieux sont associées aux hypostases. C'est à la charnière des v<sup>e</sup> et vi<sup>e</sup> siècles que fait son apparition la subdivision de la deuxième partie du *Parménide* en neuf hypothèses. Finalement, Proclus regroupe les hypothèses en deux ensembles, le premier posant la réalité de l'Un dont dépendent toutes les réalités, le deuxième montrant les absurdités qui découlent de la négation de l'Un. Chacune des hypothèses fait référence à un ordre de réalité correspondant à un ordre divin précis. Proclus peut ainsi affirmer le caractère théologique du *Parménide* et plus généralement de l'œuvre de Platon qu'il associe avec la « *prisca theologia* » des Pythagoriciens,

---

<sup>20</sup> Il s'agirait notamment de l'articulation entre la première et la deuxième partie du *Parménide*. Voir Ingrid MOURTIALON, « Exposé critique de l'interprétation de M. Brisson sur le *Parménide* de Platon », *Revue Ithaque*, 2, printemps 2008, <http://www.revueithaque.org/archives/no-2-printemps-2008/> (dernière consultation le 28/06/2022).

des Chaldéens et d'Orphée. Damascius achèvera ce parcours en attribuant un principe inflexible à l'Un et en prolongeant sa procession à travers les hypothèses négatives qui renvoient à la structure du monde sensible<sup>21</sup>.

C'est surtout par le biais de Plotin et Proclus que Pic et Ficin ont pu prendre connaissance du débat autour du *Parménide* dans l'Antiquité en faisant à leur tour des choix divergents vis-à-vis d'un dialogue qui a fasciné les interprètes justement à cause des nombreuses options herméneutiques qu'il offrait et offre toujours.

### 3. Pic de la Mirandole : l'approche logico-dialectique du *Parménide*

En 1491, Pic de la Mirandole rédige le *De ente et Uno*<sup>22</sup>, un essai philosophique synthétique mais très dense s'inscrivant dans un projet plus vaste, celui de la *Platonis Aristotelisque Concordia*, que sa mort prématurée en 1494 l'empêchera de réaliser. Le *De ente et Uno* est dédié à Politien qui, à la suite d'une discussion avec Laurent de Médicis sur l'étant et l'Un, avait demandé à Pic de lui proposer des arguments en défense d'Aristote contre les positions des néoplatoniciens. Politien demande à son ami de lui résumer la discussion sur ce point qui s'était tenue en présence de Domenico Benivieni. Pic ne peut refuser de satisfaire à la demande de son ami inséparable, mais tient à s'excuser pour l'emploi d'un style peu élégant et de néologismes induits par la nouveauté du sujet et le caractère contraignant de l'argumentaire<sup>23</sup>. L'allusion à Manilius, auteur des *Astronomica*, fait référence à la fois à la qualité très technique du traité – Manilius se souciant dans son poème moins de la forme que du contenu –, mais aussi à la revendication d'une orthodoxie religieuse, les *Astronomica* étant caractérisés par une vision providentielle de l'univers et constituant d'une certaine façon l'anti-*De rerum natura*, le poème de Lucrèce redécouvert par Le Pogge en 1417 dans l'abbaye de Fulda.

Les propos du *Prohemium* au *De ente et uno*, que nous venons de résumer, nous permettent de jeter un peu de lumière sur le contexte dans lequel le traité fut rédigé.

Tout d'abord, la discussion entre Politien et Laurent, qui eut lieu lors du cours sur l'*Éthique* à Nicomaque tenu par le poète médicéen au *Studium* florentin en 1490-1491, nous renvoie au débat traversant le xv<sup>e</sup> siècle autour de la supériorité de Platon sur Aristote, auquel s'étaient attelés des personnages comme Georges de Trébizonde et le cardinal Bessarion. Cependant, le penchant de Laurent pour Platon et la nette séparation entre l'Un et l'étant qu'il affiche ne peuvent que nous ramener à la discussion entre Laurent et Ficin autour du Bien suprême qui prend forme dans l'épître *De felicitate* (1474), dans laquelle Ficin, quel que soit le rapport chronologique de l'épître avec le *De summo bono* de Laurent, écrit à la même période, affirme la supériorité de la volonté (ou, si l'on veut, de l'amour cosmique) sur l'intellect. Cette position, sur laquelle Laurent s'aligne dans son poème philosophique, a des conséquences sur les plans aussi bien philosophique que politique. En effet, mettre l'accent sur la volonté au

<sup>21</sup> Pour l'évolution de l'exégèse du *Parménide*, voir Luc BRISSON, « Les interprétations du "Parménide" dans l'Antiquité », in PLATON, *Parménide*, trad. par Luc Brisson, cit., p. 293-301.

<sup>22</sup> L'essai sera publié posthume par le neveu de Pic, Giovan Francesco Pico, mais il circulait et Ficin put en prendre connaissance.

<sup>23</sup> Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Dell'ente e dell'uno*, cit., p. 202, 204.

détriment de l'intellect rend inefficace l'effort de méditation progressive sur les objets métaphysiques qu'on ne peut atteindre que par un élan de l'âme délivrée de tout lien avec les réalités terrestres. Du point de vue politique, la hiérarchie volonté-intellect opère une distinction entre ceux qui peuvent parcourir seulement les premiers degrés de la connaissance rationnelle et le roi-gouverneur qui, éclairé par le contact soudain avec le Bien, peut s'affirmer comme souverain absolu, non soumis aux normes qui régissent le commun des hommes.

Aussi l'évocation de Manilius va-t-elle au-delà de la simple justification d'un choix stylistique inélégant. Les *Astronomica* font état de la conception d'un cosmos parfaitement régulé, décrit dans les moindres détails, où les astres, notamment les constellations du zodiaque, influent sur la vie terrestre, le caractère des individus, la vie des communautés humaines. Cependant, Manilius nous livre la fresque, d'inspiration stoïcienne, d'un univers discipliné, mû par un ordre immuable qui ne peut pas être subverti. Cet ordre est connaissable par l'homme au moyen de sa raison. Celle-ci est un fragment de la raison providentielle qui préside à la fois au mécanisme de l'univers et au développement de l'histoire humaine.

Dès lors, le *De ente et uno* est tout d'abord une opération philologique consistant à revenir aux textes d'Aristote et Platon pour démontrer leur accord mais également pour démanteler ou du moins réduire l'appareil néoplatonicien. Il s'agit également de la proposition d'un parcours intellectuel aboutissant à la définition des attributs de Dieu et s'opposant au caractère absolu de la voie apophatique ficinienne, qui prévoit toutefois la possibilité pour l'âme de s'élever jusqu'à l'Un.

L'enjeu essentiel du *De ente et uno* réside dans l'implication réciproque, établie d'entrée de jeu par Pic, entre l'*Unum* et l'*ens*, suivant un certain nombre de passages de la *Métaphysique* d'Aristote<sup>24</sup>. Or, l'*Unum* platonicien, à travers la relecture par saint Augustin du néoplatonisme, finit par être identifié avec Dieu, tandis que les deux hypostases suivantes, le Νοῦς – l'Intellect – et l'*Anima mundi*, sont identifiées aux deux autres personnes de la Trinité, le Fils et le Saint-Esprit (et, en même temps, à la deuxième et à la troisième hypothèse du *Parménide*). Cependant, l'exégèse néoplatonicienne du *Parménide* place l'*Unum* non seulement au-dessus des autres hypostases, mais le sépare si nettement de celles-ci qu'elles nécessitent, afin d'expliquer leur procession à partir du premier principe, la mise en œuvre d'une série d'éléments intermédiaires, les *hénades* de Proclus. Notamment, l'*Unum*, principe du Tout, ne peut être déterminé d'aucune façon, tout attribut finissant par le limiter, le délimiter et lui ôter sa simplicité qui correspond à son unité. C'est ainsi que le statut d'*ens* (qui implique, dans la perspective de Plotin, puis de Proclus, le fait d'être quelque chose de défini) est radicalement nié à l'*Unum* absolu et est en revanche attribué à l'*Unum-ens*, l'Un-qui-est, identifié par Plotin avec l'*Unum* de la deuxième hypothèse du *Parménide*. Pour Plotin, les négations de la première hypothèse n'indiqueraient pas une difficulté logique, mais l'indication « positive » de la réalité de « l'Un absolu, roi de toutes choses » (« τὸ πρότον ἔν, ὁ κυριότερον », *Enn.* V, 1, 8), au-delà de l'étant :

Tutte le determinazioni che vengono via via negate all'Uno-Uno non farebbero altro che testimoniare l'inadeguatezza di ogni parola rispetto a ciò che in sé non ha differenza alcuna. Questa

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 206.

prima ipotesi mostrerebbe, dunque, come l'Uno non possa essere « pensato » se non comme esclusione di ogni molteplicità e di ogni differenza, come « ciò che è altro da ogni altro », il nulla di Tutto – radicale elaborazione della ipotesi-ipotesi realissima, che si dà prima di ogni posizione del pensiero. [...] Digradando da questa perfezione, nella seconda ipotesi<sup>25</sup> verrebbe dispiegata « la totalità delle entità prime », che si dispongono attorno al Re, « frutto » del movimento di autoriflessione dell'Uno che, pensando sé stesso, pone sé come Altro. [...] I molti, cioè, nella seconda « ipotesi », sono ancora sotto il segno dell'unità (simul uno-molti, hen-polla). Quando poi l'alterità non si rivolge più solamente all'Uno, ma procede verso l'esterno, si originano le realtà di terzo ordine<sup>26</sup> (nascita del mondo dell'Anima).<sup>27</sup>

C'est dans cette perspective que Plotin rabaisse à l'Un-qui-est le Dieu aristotélicien, *noesis noeseos*, pensée qui se pense elle-même et, ce faisant, ne peut coïncider avec le premier principe placé à une distance vertigineuse de l'Être-Tout.

Pour Pic, dissocier l'Un de l'Être revient à le couper irréparablement de sa fonction primordiale de *causa causarum*. Comme saint Thomas, pour qui Dieu est l'*ens* qui ne devient pas, le premier terme de la cause efficiente, l'être nécessaire, Pic analyse l'Un-Dieu dans son rapport à la réalité dont il est le créateur et le père, le premier ordonnateur intelligent. Si pour Pic le *Parménide* est un dialogue éminemment logique (et non pas métaphysique), c'est dans le *Sophiste* qu'il faut rechercher les véritables positions de Platon sur l'Un et l'*ens*.

Enim vero in Sophiste in hanc sententiam potius loquitur esse unum et ens aequalia, quam esse unum ente superius. [...] Aequalia ergo apud eum, immo eadem sunt non unum et nihil, aequalia item unum et aliquid. Post haec item probat dici non posse non ens esse unum, atque ita colligit : « Ens non enti non accidit, ergo unum non accidit non enti » [Soph. 238a]. Loquitur autem de uno quod supra dixerat aequale esse ei quod est aliquid. Videtur igitur pro confesso habere unum esse ens.<sup>28</sup>

Après avoir démontré que Parménide lui-même a affirmé que l'Un est ce qui est, que selon le philosophe éléate cet Un est Dieu, et avoir affirmé que même Denys l'Aréopagite n'aurait pas pu contredire les mots de Dieu dans l'Exode : « *Ego sum qui sum* »<sup>29</sup>, Pic déploie son argument le plus redoutable :

<sup>25</sup> Deuxième hypothèse : « ἔν ἐστιν, ἄρα οἷόν τε αὐτὸ εἶναι μὲν, οὐσίας δὲ μὴ μετέχειν ; » (*Parm.* 142b) : « Si l'Un est, se peut-il qu'il soit et qu'il ne participe point à l'οὐσία ? » On pourrait traduire οὐσία par « essence », mais aussi par « être ». En effet, à ce stade de la réflexion dans la philosophie antique sur l'articulation entre être et essence, le langage employé est encore pour le moins ambigu, car le verbe ἐστί, comme nous l'avons souligné plus haut, implique à la fois l'existence et l'essence.

<sup>26</sup> Ce qui correspondrait à la troisième hypothèse du *Parménide* (« Si l'Un est et n'est pas »), qui fait référence à la problématique du changement.

<sup>27</sup> Raphael EBGI, « Il De ente et uno, fiore raro dell'Umanesimo italiano », in Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Dell'ente e dell'uno*, cit., p. 117-118.

<sup>28</sup> Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Dell'ente e dell'uno*, cit., chap. II, p. 212, 214 : « En effet, sans aucun doute, dans le *Sophiste* Platon considère l'Un et l'étant comme équivalents, plutôt que de placer l'Un au-dessus de l'étant. Donc, d'après lui, le non-Un et le néant sont la même chose, tout comme l'Un et le quelque chose sont équivalents. Ensuite, il démontre que le non-étant ne peut pas être dit Un et résume ainsi son propos : "Il ne peut pas arriver à l'étant d'être non-étant, par conséquent il ne peut pas arriver au non-étant d'être Un". En revanche, il dit de l'Un ce qu'il avait affirmé auparavant, qu'il est équivalent à ce qui est quelque chose. Il est clair, donc, qu'il a explicitement considéré que l'Un est un étant. »

<sup>29</sup> *Ibid.*, chap. III, p. 216, 218.

Quin ipsimet cum dicant nihil sive non ens opponi enti, sicut multitudo opponitur uni, concedent necessario illud, quod non est ens, esse nihil sive non ens, sicut quod non est unum, est multum sive multitudo. Quare, si eandem servant legem locutionis, fateantur oportet Deum aut nihil esse, quod aures ipsae formidant, aut esse ens.<sup>30</sup>

Cependant, si Pic démontre l'équivalence de l'Un-Dieu avec l'étant, il ne se satisfait pas de poser l'identité *Unum-ens*, mais précise les termes de son raisonnement en partant de la distinction entre noms concrets et noms abstraits, qu'il ramène à la distinction entre ce qui est par lui-même et ce qui est grâce à autre chose : par exemple ce qui est chaud est tel car il participe de la chaleur. Cette dernière, en revanche, ne participe pas de ce qui est chaud, car aucune chose ne participe d'elle-même<sup>31</sup>. De la même manière, *ens* doit être entendu comme un nom concret dont l'abstrait est *esse*, dans la mesure où *l'ens* participe de *l'esse*, mais *l'esse* ne participe pas de *l'ens*. *Esse* est donc ce qui est par lui-même et pour lui-même et qui fait en sorte que toutes les choses soient, parce qu'elles participent de son être.

Tale autem est Deus, qui est totius esse plenitudo, qui solus a se est et a quo solo, nullo intercedente medio, ad esse omnia processerunt. Hac vero igitur ratione dicemus Deum non esse ens, sed super ens, et ente aliquid esse superius hoc est Deum ipsum, cui, quoniam unius datur appellatio, consequens inde ut unum supra ens esse fateamur. Vocamus autem tunc Deum unum non tam enuntiantes quid sit, quam quomodo sint omnia quae est et quomodo ab ipso alia sint : « unum enim – inquit Dionysius – dicitur Deus quia unice est omnia », rursus : « unum dicitur quia ita principium omnium est quae sunt, sicut omnium numerorum principium unitas est ».<sup>32</sup>

En glosant Aristote (*Met.* 1026a 33 sq.) et en rappelant que pour Thomas d'Aquin Dieu est *supra ens* et qu'il n'est jamais *sub ente*<sup>33</sup> – inclus dans *l'ens* –, Pic entend sauvegarder le dogme de la création *ex nihilo*, « *nullo intercedente medio* ». Du point de vue de Pic, l'équivalence *esse-Unum* et la distinction entre *esse* et *ens* permettent d'attribuer à *l'Unum* la volonté créatrice.

Comme on l'a vu, pour Plotin, l'Un (première hypostase, correspondant à la première hypothèse du *Parménide*) est unité absolue : il est donc impossible de parler de l'Un puisqu'il est impossible de parler de l'Absolu. L'apparition de l'Un-Étant se situe au niveau de la deuxième hypostase, qui correspond à la deuxième hypothèse du *Parménide*. Pour Plotin, il s'agit d'un « second Un, l'Un-Multiple, c'est-à-dire le premier nombre, la première οὐσία, l'Idée d'Essence, principe de toutes les essences, la première Intelligence, le premier

<sup>30</sup> *Ibid.*, chap. III, p. 218 : « Bien au contraire, lorsque nos adversaires affirment qu'à l'étant s'oppose le néant ou, si l'on veut, le non-étant, tout comme la multiplicité s'oppose à l'un, ils devront concéder aussi que ce qui n'est pas étant, est néant ou non-étant, tout comme ce qui n'est pas un est plusieurs ou multiplicité. Par conséquent, s'ils gardent la logique du raisonnement, ils devront admettre soit que Dieu est néant, ce que les oreilles elles-mêmes redoutent d'entendre, soit que Dieu est un étant. »

<sup>31</sup> *Ibid.*, chap. IV, p. 222.

<sup>32</sup> *Ibid.*, chap. IV, p. 224, 226 : « Tel est en effet Dieu, qui est la plénitude de tout l'Être, qui seul est par lui-même et duquel seulement, sans aucun intermédiaire, toutes les choses sont venues à l'être. C'est pour cette raison que nous dirons que Dieu n'est pas un étant, mais au-dessus de l'étant, et que si quelque chose est supérieure à l'étant ceci est Dieu lui-même, puisqu'on lui attribue l'appellation d'Un, par conséquent nous dirons que l'Un est supérieur à l'étant. Cependant, nous appelons Dieu Un moins pour énoncer ce qu'il est, que pour énoncer comment est tout ce qui est et comment tout provient de lui : "Dieu est dit Un – affirme Denys – puisqu'il est tout de manière univoque", et encore : "il est dit Un puisqu'il est le principe de tout ce qui est, tout comme le principe de tous les nombres est l'unité". »

<sup>33</sup> S. THOMAE AQUINATIS, *I Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, d. XIX, q. 4, a 1.

Intelligible »<sup>34</sup>. Cependant, la formulation de la deuxième hypothèse (Si l'Un est, se peut-il qu'il soit et qu'il ne participe point à l'οὐσία?) ouvre la voie à des questionnements qui feront l'objet d'analyses pointues après Plotin. En effet, si l'Un-Étant est lui-même l'οὐσία en soi, comment peut-il participer de celle-ci? Telles sont les perplexités d'un commentateur néoplatonicien du *Parménide* connu comme l'Anonyme de Turin, qui répond que le mot « participer » peut avoir deux sens, celui que lui attribue Platon dans le passage du *Parménide* en question (former un mélange) ou alors recevoir une forme qui est le reflet d'une forme transcendante. Dans ce deuxième cas, il faudra admettre que la propriété de l'essentialité est déjà présente dans la première hypostase, qui n'est pas cependant ni *ens*, ni οὐσία, ni ἐνέργεια (puissance créatrice). L'Anonyme en conclut que l'Un est οὐσία en tant que pure activité d'être :

C'est ainsi que nous voyons apparaître pour la première fois dans l'histoire de la pensée occidentale la notion d'un être-infinif, distinct de l'être-participe ou des substantifs désignant la substance ou l'essentialité.<sup>35</sup>

Par conséquent, être implique exercer l'activité d'être – l'Un absolu serait alors l'agir le plus pur – mais en même temps l'Idée de l'Étant (ou de l'*Unum-ens*, l'Un-qui-est), une position que Plotin n'aurait pas admise mais qu'il a préparée par le biais de son traité *Sur la liberté et la volonté de l'Un*, où « il a [...] inauguré une direction de pensée selon laquelle l'être vient coïncider avec l'agir, de telle manière que l'agir soit à lui-même son propre sujet »<sup>36</sup>. En tant qu'agir pur, l'Être demeure totalement indéterminé, dépourvu de contenu, tandis que l'Étant représente la première détermination et coïncide avec l'Intellect (il est donc le premier intelligible),

d'où cette conséquence capitale : identifié au premier Un du Parménide, l'être va devenir inconnaissable. Alors que l'Étant était traditionnellement l'objet propre de l'intellect, l'Être échappe par sa simplicité absolue aux prises de l'Intellect. [...] C'est ainsi que nous voyons apparaître une théologie négative de l'être.<sup>37</sup>

La distinction entre l'être-infinif et l'être-participe réapparaît chez Marius Victorinus, où le premier Un correspond au Père, il est agir pur et être pur, non déterminé et inconnaissable, tandis que le second Un correspond au Fils et constitue l'Étant, la première essence, qui reçoit l'être du Père. A son tour, Boèce, dans le *De Hebdomadibus*, oppose *esse* (ce qui est encore dépourvu d'essence et subsiste par lui-même) et *id quod est* (ce qui participe de l'être)<sup>38</sup>. Chez Damascius et Proclus cette opposition correspond plutôt à la différenciation entre ὑπαρξις, (principe, commencement, ou, pour mieux dire, préexistence à la chose-qui-est), identifié avec l'Un, et οὐσία, la concrétisation de l'être. Chez Proclus, les ὑπαρξις semblent s'identifier avec les ἐνάδες, sorte de modélisations de l'Un antérieures à toute détermination ontolo-

<sup>34</sup> Voir Pierre HADOT, « L'être et l'étant dans le néoplatonisme », *Revue de théologie et de philosophie*, 23, 1973, p. 101-115, p. 103.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 109.

gique. Mais ce qui est surtout à souligner, c'est que cette opposition entre ὑπαρξίς et οὐσία se retrouve chez Proclus dans la constitution même de l'âme, dont la partie transcendante (correspondant à l'ὑπαρξίς) demeure toujours dans le monde intelligible :

C'est l'être idéal de l'âme, source transcendante et préexistante, à partir de laquelle la réalité concrète et complexe de l'âme se déploie. Ce sommet de l'âme, cette « fleur » de l'intellect, sera, pour les mystiques du Moyen Age, le lieu de l'union mystique.<sup>39</sup>

Revenons-en à Pic. Dans son effort pour concilier Aristote et Platon, il récupère la notion propre aux néoplatoniciens d'*esse* comme activité, mais cette activité contient déjà le principe lui-même de la création, donc de la production d'*entes*. Cette activité créatrice ne peut être attribuée à la deuxième hypostase conformément à l'image de Dieu créateur propre au christianisme. En effet, dans la théologie chrétienne, Dieu (qui est aussi une personne) crée le monde par un acte de volonté et d'amour, alors que chez les néoplatoniciens l'émanation d'une hypostase de l'autre, puis des *entes* se place sous le signe de la nécessité, d'où une forme de déterminisme dans le fonctionnement de la triade néoplatonicienne et un fort risque d'arianisme, dès lors que cette triade est superposée, un peu trop hâtivement, à la Trinité chrétienne<sup>40</sup>.

En effet, si dans la première hypostase l'essentialité est présente, sans toutefois coïncider ni avec l'*ens*, ni avec l'οὐσία et encore moins avec l'ἐνέργεια, il s'ensuit que la deuxième hypostase en tant qu'Étant ne correspond pas à la simplicité première, mais est une forme composée (l'Un-qui-est), dont la substance serait différente de celle de l'Un, contrairement au dogme du Symbole de Nicée, selon lequel le Fils est : « γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, δι'οὗ τὰ πάντα ἐγένετο »<sup>41</sup>. En d'autres termes, le Symbole de Nicée affirme la consubstantialité du Père et du Fils, et attribue en même temps avec force la puissance créatrice au Père, qui, d'ailleurs, ne fait qu'un avec le Fils.

D'autre part, Pic, conscient du risque de la correspondance trop mécanique entre les hypostases et la Trinité, s'empresse de préciser que la deuxième hypostase n'est pas le Fils, mais l'Intelligence angélique :

Questa prima creatura, da' Platonici e da antiqui filosofi Mercurio Trimegisto e Zoroastre è chiamata ora figliuolo di Dio, ora sapienza, ora mente, ora ragione divina, il che alcuni interpretano ancora Verbo. Ed abbi ciascuno diligente avvertenzia di non intendere che questo sia quello che da' nostri Teologi è detto figliuolo di Dio, perché noi intendiamo per il figliuolo una medesima

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>40</sup> Pour la problématique de la coïncidence imparfaite entre les hypostases néoplatoniciennes et les trois personnes de la Trinité, voir Michael J. B. ALLEN, « Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of the Trinity », *Renaissance Quarterly*, XXXVII, 1984, p. 559-563.

<sup>41</sup> Voici le début du Symbole :

« Πιστεύομεν εἰς ἓνα Θεόν, Πατέρα, παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀορατῶν. Καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, δι'οὗ τὰ πάντα ἐγένετο [...] »

(« Nous croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, de toute chose visible et invisible. Et [nous croyons] en un seul Seigneur Jésus Christ, le Fils unique de Dieu, engendré du Père avant tous les siècles, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, *engendré, non créé, de même substance que le Père, grâce à qui tout a été engendré* », nous soulignons).

essenzia col padre, a lui in ogni cosa eguale, creatore finalmente e non creatura, ma debbesi comparare quello che e' Platonici chiamano figliuolo di Dio al primo e più nobile angelo da Dio creato.<sup>42</sup>

L'établissement de l'équivalence entre l'Un, l'esse et Dieu amène Pic au passage suivant, l'attribution à Dieu des autres perfections, le vrai et le bien, qu'il faut entendre comme attributs universels et non comme des perfections particulières. En ce sens, Pic conçoit quatre étapes progressives que l'âme humaine accomplit tant qu'elle est liée au corps pour se rapprocher de la connaissance de Dieu : la négation de tout aspect matériel ou corporel chez Dieu, admis par les Épicuriens et les Égyptiens ; l'élimination des perfections particulières, qui chez Dieu sont réduites à l'unité ; le refus de toute représentation ou imagination matérielle de Dieu et de toute attribution à Dieu d'un genre déterminé, tel que vie, intellect ou raison ; la reconnaissance que Dieu est infiniment supérieur à tout ce qui peut être pensé, « *ut vere dixerit iuxta hebraicam litteram David propheta : "Tibi silentium laus"* »<sup>43</sup>.

Il semblerait donc que Pic aboutisse à la même conclusion que celle que Ficin atteint dans son *Commentarium in Parmenidem*<sup>44</sup>, l'impossibilité de dire Dieu, ce qui nous laisse le seul choix d'une théologie négative. Or, lorsque Ficin évoque ce même psaume, il utilise la version déjà mentionnée par Pic, qui ne correspond pas à la vulgate (d'ailleurs, Pic fait explicitement référence à la traduction de l'hébreu de ce verset), dans un but polémique. Nous y reviendrons plus loin. Pour l'instant, nous allons nous intéresser aux degrés de connaissance atteints par l'âme et à leur rapport à la fois avec la définition de l'Un et la fonction de l'intellect.

Lorsque Pic affirme que le *Parménide* « *totus nihil aliud est quam dialectica quaedam exercitatio* » (« dans sa globalité n'est rien d'autre qu'une forme d'exercice dialectique »<sup>45</sup>), il ne s'agit nullement pour lui de rabaisser la portée conceptuelle du dialogue, bien au contraire, car la dialectique constitue une propédeutique à la philosophie puis à la théologie. En effet, la dialectique dissipe les brouillards de la raison, nettoie l'âme des vices et de l'ignorance,

---

<sup>42</sup> Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone d'amore*, a cura di Paolo De Angelis, Palermo, Novecento editrice, 1994, I, IV, p. 13-14. Ficin lui-même est très prudent sur la confusion possible entre les trois hypostases et les trois personnes de la Trinité et finit par démanteler le système plotinien en vidant de son sens et de ses fonctions le Νοῦς (voir Michael J. B. ALLEN, « Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of the Trinity », cit., p. 562).

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 240, 242, 244, 246. : « Si bien que le prophète David a dit en hébreu : "La louange qui te convient est le silence". » Il s'agit du Psaume 65, 1, que Pic ne cite pas exactement selon la Vulgate dont les mots sont : « *Te decet hymnus, Deus, in Sion* », mais plutôt sur la base d'autres sources : « Le texte syriac [sic!] (c'est-à-dire chaldéen) est rendu dans la traduction latine par : 'Coram te reputatur sicut silentium laus, Deus, in Cion, et tibi reddentur vota'. La traduction de l'hébreu donne : 'Tibi silentium laus Deus in Cion, et tibi reddetur votum'. La *Bible polyglotte* nous donne, pour la traduction du chaldéen, 'Coram te reputatur sicut silentium laus, Deus, cuius Maiestas [residet] in Sion'. » Voir Michael Andrew SCREECH, *Études rabelaisiennes*, t. II, *L'évangélisme de Rabelais. Aspects de la satire religieuse au XVI<sup>e</sup> siècle*, Genève, Droz, 1959, p. 72, n. 8. Sur le silence qui seul convient à Dieu, voir PROCLUS, *In Parmenidem*, 7519.8-521.5 (Carlos STEEL, *Procli in Platonis Parmenidem commentaria, Tomus III libros VI-VII et indices continens*, Textum Graecum recognoverunt brevis adnotatione critica instruxerunt Leen Van Campe et C. S., Oxford, Oxford Classical Texts, 2009, p. 348-55) et *Theologia Platonica*, 2, 11.

<sup>44</sup> Marsilio FICINO, *Commentaries on Plato, Parmenides*, cit.

<sup>45</sup> Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Dell'ente e dell'uno*, cit., chap. II, p. 208.

empêche les passions de se déchaîner et la raison de délirer<sup>46</sup>. La dialectique d'un côté réduit la proportion de la *ratio* piégée entre les discours contradictoires et les syllogismes captieux<sup>47</sup>, de l'autre nous prépare à la philosophie naturelle et à la théologie<sup>48</sup>.

Les quatre degrés d'ascension indiqués dans le *De ente et uno* constituent donc un parcours dialectique, à la fin duquel Pic invite le lecteur de Denys l'Aréopagite à s'abstenir de fabriquer « *somnia et inextricabilia commenta* » (« des rêveries et des commentaires sybillins »<sup>49</sup>), une pique contre l'exégèse proposée par Ficin sur le *De divinis nominibus* et la *De mystica theologia* du Pseudo-Denys, cités juste plus haut.

Or, si l'âme pour Pic comme pour Ficin ne peut pas penser Dieu (ou l'Absolu) et si tous les deux affirment la supériorité de *amare* sur *noscere*<sup>50</sup>, une différence majeure subsiste entre les deux philosophes. C'est dans le *Comento* à la *Canzone d'Amore* de Girolamo Benivieni que Pic polémique le plus avec les positions exprimées par Ficin dans le *Commentarium in Convivium* où Ficin affirme que l'ascension de l'âme est telle que cette dernière peut atteindre la vision de Dieu lorsqu'elle est encore unie au corps (VI, 18-19). Mais Pic refuse cette opinion : l'âme liée au corps peut parvenir tout au plus à la « *mens angelica* » et peut voir Dieu uniquement après la mort physique :

Sequendo dunque lo autore [scil. Girolamo Benivieni], questo ordine mostra come per sei gradi, da la materiale beltà incominciando, al primo fine suo l'uomo si conduce. All'anima a' sensi conversa prima per li occhi se gli presenta la particolare beltà di Alcibiade, di Fedro, o di qualche altro corpo speizioso; a quello inclina e in quella forma particolare si diletta, e quivi fermandosi è nel primo grado più imperfetto e più materiale; e di questo effetto nel principio di questa stanza assegna el Poeta la cagione, cioè donde proceda che uno più presto a uno che a un altro sia affezionato. El secondo grado è quando l'anima quella immagine per gli occhi ricevuta con la virtù sua interiore, ma pure ancora materiale e fantastica, in sé riforma e tanto più perfetta la fa quanto la fa più spirituale, e dalla materia più separandola, alla ideale beltà, benché ancora assai lontana, più l'appropinqua. El terzo grado è quando col lume dello intelletto agente l'anima, quella forma ricevuta da ogni particolarità separando, la natura propria della corporale bellezza in sé considera, né più alla propria immagine di uno solo corpo ma alla universale bellezza di tutti e' corpi insieme intende. [...] El quarto grado è che l'anima, considerando l'operazione sua, vede sé cognoscere la natura della bellezza universalmente come non ristretta ad alcuna particolarità, e cognosce che ogni cosa, che nella materia è fundata, è particolare, di che conclude questa tale universalità non dallo obbietto esteriore sensibile, ma dallo intrinseco suo lume e sua virtù procedere [...] E così in sé conversa vede la immagine della beltà ideale a sé dall'intelletto partecipata, come fu nel secondo libro dichiarato; e questo è il quarto grado, perfetta immagine dello amore celeste, come di sopra fu detto. Di poi da sé all'intelletto proprio ascendendo è nel quinto grado, ove la celeste Venere in propria forma e non immaginaria, ma non però con totale plenitudine della sua beltà, che in intelletto particolare non cape, se gli dimostra; de la quale avida e sitibunda l'anima cerca el proprio e particolare intelletto alla universale e prima mente coniungere, prima delle creature, albergo ultimo e universale della ideale bellezza. Al quale pervenendo, grado in ordine sesto, termina el suo cammino, né gli è licito nel settimo, quasi sabbato del celeste amore, muoversi più

<sup>46</sup> Voir Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *De la dignité de l'homme. De hominis dignitate*, traduit du latin, préfacé et annoté par Yves Hersant, Paris, Éditions de l'Éclat, p. 18.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 24, 26.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>49</sup> Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Dell'ente e dell'uno*, cit., chap. V, p. 246.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 242, 244; Marsilii FICINI, *Opera*, Basileae, ex officina Henric Petrina, I, 1576, p. 324.

oltre, ma quivi debbe come in un suo fine a lato al primo Padre, fonte della bellezza, felicemente riposarsi.<sup>51</sup>

Tandis que pour Ficin l'amour humain est positif car il rentre dans une finalité cosmique qui depuis l'amour physique atteint par degrés l'amour divin, pour Pic, on doit distinguer dans l'amour terrestre l'amour physique, toujours négatif, et l'amour humain, qui est un appétit de la raison situé entre l'amour physique et l'amour céleste. Ce dernier est exclusivement réservé aux êtres intelligibles, tels les anges, alors que le désir de la beauté intelligible chez l'homme est uniquement une forme analogique du véritable amour céleste<sup>52</sup> :

E però se el divino e celeste amore, del quale lo autore parla, è desiderio intellettuale, come fu dichiarato nel secondo libro, né a tale essere si può passare se prima quanto alla umana parte dell'anima non si muore, meritamente dice el Poeta che mentre el core, cioè l'anima umana che nel core alberga, arde nello amoroso foco, muore per quello ardore, ma in quello morendo non manca, anzi cresce, perché da quel foco quasi santissimo olocausto tutta abbruciata, sacrificata al primo Padre fonte della bellezza, per ineffabile grazia al tempio di Salomone d'ogni ricchezza spirituale ornato, vero abitaculo della divinità, felicemente si conduce; inestimabil dono di amore, che fa li uomini equali alli angeli, admirabile virtù che per la morte a noi dona la vita. E di qui puoi intendere con quanto misterio da Platone nel Convivio e nella orazione di Fedro sia posta la fabula di Alceste e di Orfeo, della quale vedremo solo uno anagogico senso alla predetta nostra esposizione conforme, per il quale e la mente di Platone e la profondità di questa materia perfettamente dichiareremo. È adunque l'intenzione di Platone di dimostrare come per alcuna via non sia da sperare di potere aggiugnere alla fruizione della intellettuale bellezza, se prima in tutto le inferiori potenzie abbandonando, la umana vita insieme con quelle non si abbandona; né ama perfettamente, cioè d'amore perfetto, chi per amore non muore. Dico di amore perfetto, perché quello amore del quale nel secondo libro dicemmo lui essere immagine del celeste amore può albergare in chi ancora è uomo, conciosiacosaché esso nella parte razionale dimori; ma di quello il quale è puro e sinceramente intellettuale, l'antiquità e dignità del quale è ivi da Fedro esposta, non può vestirsi chi prima di questa vita non si spoglia, separando non el corpo dall'anima, ma l'anima dal corpo. Però Alceste perfettamente amò, che all'amato andare volse per morte, e morendo per amore fu per la grazia delli Dei a vita restituita, cioè regenerata in vita, non per corporale ma per spirituale regenerazione. Ma chiunque crede, non si spiccando in tutto dal sensibile mondo, ma in quello ancora vivendo, potere congiungersi alla perfetta sublimità ideale, obbietto del nostro amore, erra grandemente, però che le idee in sé e nell'essere suo vero non si possono vedere se non con l'occhio della virtù intellettuale, el quale seco non patisce consorzio di atto di inferiore virtù, ma ogni ora che eccita chi se gli appropinqua, abbrucia e consuma e come vivacissimo foco in sé converte.<sup>53</sup>

En d'autres termes, l'amour humain et l'amour cosmique sont deux processus différents : le premier implique une rationalisation de la perception de la beauté, le second s'arrête à la troisième hypostase, l'Âme du Monde ou, dans le meilleur des cas, à la deuxième, l'Intelligence

<sup>51</sup> Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone d'amore, op. cit.*, Commento particolare, stanza VI, p. 120-122.

<sup>52</sup> Pour toute la question, voir Sears JAYNE, *Introduction*, in Giovanni Pico della Mirandola, *Commentary on a Canzone of Benivieni*, translated by Sears Jayne, New York, Berne, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1984, p. 39.

<sup>53</sup> Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone d'amore, op. cit.*, Commento particolare, stanza IV, p. 108-109.

angélique de Denys l'Aréopagite ou le *Noûç* des néoplatoniciens. Aucune des deux formes d'amour ne peut atteindre Dieu directement, tant que l'âme est unie au corps. La dévalorisation de la psychologie de l'amour et de la perception sensible, si chères à Ficin, des opérations liées au corps, à l'âme sensitive et même à l'âme rationnelle, engendrent donc le silence autour de Dieu, un silence que seule la mort, vrai gage de l'amour, peut combler.

Incipimus enim, si forte nescis, tunc mori cum primum incipimus vivere, et mors cum vita protenditur, tuncque primum desinimus mori, cum a corpore mortis huius per carnis mortem absolviur.<sup>54</sup>

En réalité, si la négation radicale de toute union mystique de l'âme avec Dieu semble résoudre le problème épineux de la connaissance de l'Absolu que l'homme ne peut atteindre de son vivant, le positionnement de Pic soulève d'autres problèmes, notamment la question du processus de la connaissance. Chez Ficin, le processus est platonicien : l'image sensible perfectionnée par l'imagination stimule la mémoire de la notion innée, l'idée imprimée dans la *mens*. Pic suit en revanche Aristote : les notions idéales sont produites par abstraction d'un certain nombre d'expériences sensibles et c'est uniquement grâce à ces abstractions que l'âme se tourne vers l'idée innée dans l'intellect. En effet, tout comme Ficin, Pic admet une quatrième partie de l'âme, l'âme intellectuelle, supérieure à l'âme rationnelle, mais pour Ficin cette subdivision est une fonction de la vie contemplative, tandis que pour Pic l'âme intellectuelle est la faculté permettant la constitution de toute philosophie qui, comme on l'a vu, pour Pic est essentiellement une dialectique. Au-dessus de la philosophie, se situe la théologie, qui propose une forme de vérité ne coïncidant pas nécessairement avec les propositions philosophiques. Le risque de la double vérité semble donc implicite dans le discours de Pic.

Deuxièmement, Pic affirme que l'âme ne peut s'unir à l'Un-Dieu tant que l'homme est en vie, mais qu'elle doit s'arrêter au niveau de la deuxième hypostase, le *Noûç*, l'Intellect néoplatonicien, mais également l'intellect séparé d'Averroès. En effet, comme nous l'avons vu ci-dessus, l'âme :

da sé all'intelletto proprio ascendendo è nel quinto grado, ove la celeste Venere in propria forma e non immaginaria, ma non però con totale plenitudine della sua beltà, che in intelletto particolare non cape, se gli dimostra; de la quale avida e sitibunda l'anima cerca el proprio e particolare intelletto alla universale e prima mente coniungere, prima delle creature, albergo ultimo e universale della ideale bellezza.

Encore une fois, nous assistons à une tentative de conciliation entre la théologie chrétienne (l'intellect en tant que créature), l'Intellect néoplatonicien, qui contient également les formes idéales, et l'Intellect aristotélicien-averroïste, *intellectus agens*, émanation divine, vers lequel se tourne l'*intellectus adeptus*, séparé de l'âme, mais duquel l'âme participe en tant que *dispositio* ou *praeparatio*, et dont nous pouvons reconnaître une trace dans les six degrés de son

---

<sup>54</sup> Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Dell'ente e dell'uno*, cit., chap. V, p. 232. : « En effet, au cas où tu l'ignorerais, nous commençons à mourir dès que nous commençons à vivre, et la mort s'étend en même temps que la vie. Nous commençons à cesser de mourir dès l'instant où nous sommes délivrés de ce corps de mort grâce à la mort de la chair. »

ascension, mais également dans la théorie de la *copulatio*, la jonction de l'intellect au corps, sur laquelle se conclut le *De ente et uno* :

Cum autem per veritatem ab exemplari non excidemus, restabit ut per bonitatem ad ipsum tendentes illi aliquando copulemur. Quod si tria haec, unum scilicet, verum et bonum, perpetuo annexu ens consequuntur, reliquum est ut, cum illa non sumus, etiam prorsus non simus, etsi esse videamur, et quamvis credamus vivere, moriamur tamen potius iugiter quam vivamus.<sup>55</sup>

On ressent ici l'influence de la scolastique et le travail profond que celle-ci a effectué pour assimiler et dissimuler le rôle de l'averroïsme :

Thomas pose que l'âme finie du bienheureux agira par Dieu, en le voyant, comme chez Averroès l'homme agit par l'Intellect transcendant quand il le conçoit et s'ouvre à l'espace de l'intelligible pur. C'est la philosophie d'Averroès, ici, qui alimente l'attirail conceptuel de la théologie chrétienne.<sup>56</sup>

Comme Averroès, Pic nous dit que la vraie vie est la vie de l'âme intellectuelle qui atteint son modèle, l'*intellectus agens*, et se conforme par la voie de la *copulatio* averroïste aux attributs de Dieu qui garantissent l'unité de l'âme, tout en s'unissant à Lui qui est à la fois *intellectus* et *intelligibilis*, selon l'enseignement d'Aristote, et en même temps au-dessus de l'intellection<sup>57</sup>, et donc de toute possibilité de définition.

#### 4. Ficin et le *Commentarium in Parmenidem*

C'est en 1464 que Ficin, à la demande de Cosme de Médicis, s'attela à la traduction latine du *Parménide*, qu'il pourvut d'un *Argumentum*, sorte de résumé du dialogue, dont il affirme d'emblée le caractère théologique inspiré par Dieu lui-même.

Le *Commentarium in Parmenidem*, lui, ne verra le jour que beaucoup plus tard, sa publication datant de 1496. Cependant, certaines parties de l'*In Parmenidem*, notamment les sept discours contre Pic de la Mirandole, sont antérieures et ont été intégrées dans le *Commentarium* a posteriori. L'*In Parmenidem* suit de près le commentaire de Proclus sur le même dialogue platonicien, du moins pour ce qu'il en reste, car le manuscrit le conservant est mutilé après la discussion sur la première hypothèse. Pour le reste, Ficin s'appuie sur la *Theologia platonica* du même Proclus, sur Plotin, mais apporte également une contribution personnelle à l'exégèse du *Parménide*.

En effet, comme l'a très bien montré Maude Vanhaelen, Ficin est moins intéressé par un système prenant en compte la hiérarchie des différentes réalités et leurs liens réciproques, telle

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, chap. VIII, p. 270 : « En revanche, si, au moyen de la vérité, nous ne nous éloignons pas de notre modèle, il ne nous restera qu'à tendre vers celui-ci grâce à la bonté jusqu'à nous unir avec lui. En effet, si ces trois attributs, l'un, le vrai et le bien, sont éternellement reliés à l'étant, il s'ensuit que, si notre être ne s'y conforme pas, nous-mêmes ne serons pas, quoiqu'il puisse sembler que nous sommes, et, bien que nous croyions vivre, toutefois nous mourrons jour après jour au lieu de vivre. »

<sup>56</sup> Jean-Baptiste BRENET, « L'averroïsme aujourd'hui », in *Dante et l'averroïsme*, Alain De Libéra, Jean-Baptiste Brenet, Irène Rosier-Catach (dir.), Paris, Les Belles Lettres, 2019, <https://books.openedition.org/lesbelleslettres/396> (dernière consultation le 28/06/2022).

<sup>57</sup> Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Dell'ente e dell'uno*, cit., chap. V, p. 244.

que Proclus l'avait conçue par le biais des *hénades* – entités unitaires placées entre l'Un et l'être et ayant pour but d'expliquer la façon dont la multiplicité procède de l'unité –, que par la dimension mystique de l'hénologie de Proclus et du néoplatonisme en général. En d'autres termes, l'objectif de Ficin est l'éveil de l'âme qui, en entrant en contact intime avec l'Un qui est en nous, dépasse ses imperfections et s'unit avec l'Un suprême<sup>58</sup>.

Le deuxième centre d'intérêt de Ficin, strictement lié au précédent, c'est la transcendance absolue de l'Un, dont il nie à plusieurs reprises qu'il puisse contenir l'être et l'essence, mais également qu'il puisse être superposé avec l'intellect.

C'est autour de ce point spécifique que se développe la polémique avec Pic. Comme nous le verrons, cette polémique non seulement implique un *itinerarium ad Deum* en grande partie divergent, mais aussi un cheminement méthodologique très différent par rapport au philosophe de la Mirandole. Bien que le point d'arrivée, le *silentium* vis-à-vis du mystère divin, soit commun à la fois à Pic et à Ficin, l'ascension de l'âme vers Dieu peut se situer sous le signe de l'*intellectus adeptus*, chez Pic, ou, à l'inverse, de la *caritas* cosmique, chez Ficin.

Dans le *Prooemium* de l'*In Parmenidem*, Ficin, en reprenant les propres mots de Parménide, souligne que Pythagore, Socrate et Platon avaient coutume de voiler les mystères divins et de dissimuler leur propre pensée contre l'arrogance des sophistes, « *iocari serio et studiosissime ludere* », de plaisanter sérieusement et de s'amuser avec une grande application<sup>59</sup>. En effet dans le *Parménide* « *sub ludo quodam dialectico et quasi logico, exercituro videlicet ingenium ad divina dogmata, passim theologica multa significat* » (« sous l'apparence d'un jeu dialectique, voire logique, propre à exercer l'esprit aux dogmes divins, [Platon] fait allusion à nombre de questions théologiques »)<sup>60</sup>.

D'emblée, le ton est donné : « *materia igitur Parmenidis huius potissimum theologica est, forma vero praecipue logica* » (« le sujet du *Parménide* est théologique, bien que la forme soit éminemment logique »)<sup>61</sup>. L'*Argumentum* résume les positions de Ficin : on peut y déceler en creux les arguments de Pic que Ficin réfute de manière plus détaillée du chapitre 41 au

<sup>58</sup> Voir Maude VANHAELEN, « Introduction », in Marsilio FICINO, *Commentaries on Plato*, vol. 2, *Parmenides*, Part 1, cit., p. XVI-XX.

<sup>59</sup> Marsilio FICINO, *Commentaries on Plato*, cit., *Prooemium*, p. 32.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 32. Dans l'*Argumentum* du *Parménide* (écrit en 1464), Ficin affirme que le dialogue embrasse la théologie universelle (qu'il identifie par ailleurs à la métaphysique) et qu'il faut se préparer « *sobrietate animi mentisque libertate* » (« avec sobriété d'esprit et liberté de l'intellect ») à la « *sacram lectionem* » du texte (*ibid.*, *Argumentum*, p. 2).

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 34. Logique et dialectique semblent par moments interchangeable dans l'*In Parmenidem*, mais en réalité au chapitre 35 Ficin précise que la dialectique porte sur les *res*, tandis que la logique concerne les *verba*. La dialectique vise « l'ordre même de l'univers » qui fait office de précepteur. La dialectique est également un entraînement de l'intelligence si bien que grâce à elle Socrate est mieux armé dans la contemplation des mystères divins. En effet, l'exercice de la dialectique, un *artificium* pour le plus grand nombre, s'applique dans le *Parménide* sur une matière théologique, et constitue pour le sage la clé de la vérité et de la sagesse. Le vrai dialecticien est en effet aussi un métaphysicien (*Commentarium in Phaedrum*, 2, 81), qui doit être vénéré comme un dieu car il accomplit « *in arte* » la tâche perpétuelle de Dieu dans le monde, à savoir « *dividere et componere* ». La dialectique est le moyen privilégié pour traiter les questions théologiques, même si elle ne saurait à elle seule dire l'ineffable, l'Un absolu. Pour les rapports réciproques entre la logique, la dialectique et la métaphysique chez Ficin, voir Alexandre ÉTIENNE, « Marsile Ficin, lecteur et interprète du "Parménide" à la Renaissance », in *Images de Platon et lectures de ses œuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, Ada Neshke-Hentschke (dir.), avec la collaboration d'Alexandre Étienne, Louvain, Paris, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve, Peeters, 1997, p. 167-168.

chapitre 47. En effet, « *Plato de ipso uno subtilissime disputat, quemadmodum ipsum unum rerum omnium principium est, super omnia omniaque ab illo; quo pacto ipsum extra omnia sit et in omnibus omniaque ex illo, per illud atque ad illud* »<sup>62</sup>. On peut reconnaître ici le statut de l'Un en tant que cause (efficiente, exemplaire et finale), qui demeure pourtant séparée de tout, bien que le tout participe de l'unité. Alors que Pic faisait correspondre les trois causes aux trois attributs de l'Un (respectivement l'être, le vrai, le bien), pour Ficin, l'Un est au-dessus de tout attribut, même du bien (en tant qu'idée du bien), car c'est seulement par analogie que nous pouvons parler de l'Un comme Bien.

Cum vero sit prorsus incognitum intellectu atque ideo proprio nomine designari non possit, ex ideali bono utpote sibi simillimo appellatur idea boni. Simili ratione entis luminosissimum nuncupatur, cum tamen et super ens et super entis lumen, id est veritatem et intellectum, manifestissime sit assertum, in *Republica* videlicet, ubi dum probat ipsum bonum quod intellectus omnes cum intelligibilibus unit, non esse intellectum, non intelligibile, non veritatem, non scientiam vel cognitionem ullam, non essentiam, examussim imitari videtur negationes entium omnium circa unum in *Parmenide* declaratas.<sup>63</sup>

Dans ce passage, non seulement Ficin nie la convertibilité des attributs de l'Un, dont Pic avait fait l'un des éléments-clés du *De ente et uno*, mais souligne que l'Un est totalement inconnu de l'intellect et qu'il n'a pas de nom, bien que par convention nous acceptions de l'assimiler à l'idée du bien.

À l'autre bout de la chaîne des degrés de la réalité, Ficin pose τᾶλλα, *alia*, qui pour lui s'identifient assurément à la matière (et non aux formes)<sup>64</sup>. En effet, pour Ficin, tout comme l'Un, la matière aussi est et n'est pas un *ens*, elle peut prendre des formes multiples, mais n'est pas en elle-même multiplicité. L'Un et la matière se situent sur une sorte de ligne idéale qui a deux points indivisibles à ses extrémités. En effet, si l'Un et la matière étaient divisibles, on pourrait trouver quelque chose soit de supérieur au premier soit d'inférieur à la deuxième, ce qui serait absurde. La matière n'est pas soumise au pouvoir des degrés intermédiaires, mais elle dépend directement de l'Un : de même que nous ne pouvons concevoir aucune unité et simplicité au-delà de l'Un, de même il n'est pas possible de concevoir quoi que ce soit de plus simple que le dernier degré<sup>65</sup>. Ainsi, Ficin attaque Pic pour lequel, selon l'enseignement d'Aristote, la matière est bien quelque chose, elle est le réceptacle des formes, et donc une, selon les affirmations de Platon dans le *Timée*, elle est en même temps infinie, comme il est

<sup>62</sup> Marsilio FICINO, *Commentaries on Plato*, cit., *Argumentum*, p. 2 : « Platon discute très subtilement de l'Un, de quelle façon l'Un lui-même est le principe de tout, au-dessus de tout et comment tout vient de lui; de quelle façon il est à l'extérieur de tout et à l'intérieur de tout, et de quelle manière tout procède de lui, existe grâce à lui et tend à lui. »

<sup>63</sup> *Ibid.*, chap. 39, p. 174 : « Puisqu'il est absolument inconnu de l'intellect et que pour cette raison il n'est pas possible de le désigner avec un nom qui lui soit propre, il est appelé l'Idée du bien à partir du bien idéal qui est très semblable à lui. Pour une raison similaire, il est appelé l'aspect le plus lumineux de l'étant, bien qu'il soit affirmé qu'il est au-dessus de l'étant et au-dessus de la lumière de l'étant, à savoir la vérité et l'intellect, notamment dans la *République*, où, lorsqu'il [*scil.* Platon] prouve que le bien qui unit tous les intellects avec les intelligibles n'est pas l'intellect, ni l'intelligible, ni la vérité, ni la science, ni la connaissance, ni l'essence, il est clair qu'il reproduit exactement les négations de tous les étants au sujet de l'Un mises en avant dans le *Parménide*. »

<sup>64</sup> *Ibid.*, *Argumentum*, p. 8.

<sup>65</sup> *Ibid.*, chap. 43, p. 190, 192.

dit dans le *Philèbe*, car elle est à l'origine de toute multiplicité<sup>66</sup>. En même temps, Ficin pose le principe que l'unité est plus extensive que l'être et donc supérieure à celui-ci<sup>67</sup>.

Or, cette discussion est cruciale à la fois pour la thèse selon laquelle l'Un est supérieur à l'*ens* et pour l'attaque contre Aristote, dont Ficin souligne à plusieurs reprises la subordination par rapport à Platon, une notion représentée plastiquement par Raphaël dans l'*École d'Athènes*. En effet, Aristote s'est arrêté à l'Un-qui-est, qu'on peut appréhender grâce à l'intellect, mais il n'a rien à dire sur l'Un suprême, ce qui le place irrémédiablement au-dessous des « *prisci theologi* » et, cela va sans dire, de Platon lui-même :

Sic ubi vero ens uni bonoque facit aequale, illi forsan uni atque bono par iudicat, quod et ab intellectu percipi et ab ente capi potest Quod autem Plato suus vaticinatur excelsius id, tamquam ineffabile penitus et incognitum, non verbis quidem prosequitur, sed potius silentio veneratur.<sup>68</sup>

En réalité, Ficin doit affirmer vigoureusement l'infériorité d'Aristote, afin de faire ressortir la qualité qui caractérise les réalités simples, l'unité, qu'il s'agisse de l'Un, de la matière, de l'âme. L'unité de l'Un conditionne en effet les autres unités : si cette unité est mise en cause, la division affecte les autres. Contrairement à Pic, qui pose l'équivalence entre l'Un et l'être et pour qui donc le contraire d'Un est *nihil*, pour Ficin à l'Un s'oppose le non-un (οὐδέν), tandis qu'à la multitude s'oppose le non-multiple. De la sorte, Ficin coupe tout lien entre l'un et le multiple, qui contient l'être :

Item non idem est essentia atque unum, siquidem per ipsam essentiae rationem res quomodolibet sunt, per rationem vero unius quaelibet res non solum est, sed est unum aliquid, partim in se ab aliis distinctum, partim subiens cum caeteris unionem.<sup>69</sup>

À son tour, l'âme doit être une afin de pouvoir expérimenter l'union avec l'Un en tant que cause finale et donc principe du Bien lui-même. Ficin essaie ainsi d'écartier tout risque à la fois de monopsychisme, au cas où l'âme ne serait pas une et donc pas autosuffisante, et d'averroïsme selon lequel la partie intellectuelle de l'âme est *intellectus additus* et se dissout dans l'*intellectus possibilis* à la mort de l'individu. En posant l'Un et l'unité de l'âme, Ficin éloigne également la thèse aristotélicienne de l'éternité du monde, qui se fonde sur le principe

<sup>66</sup> Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Dell'ente e dell'uno*, cit., chap. VI, p. 248, 250.

<sup>67</sup> Pour cette discussion, voir Maude VANHAELEN, « The Pico-Ficino Controversy : New Evidence in Ficino's *Commentary on Plato's Parmenides* », *Rinascimento*, 49, 2009, p. 318-319.

<sup>68</sup> Marsilio FICINO, *Commentaries on Plato*, cit., Part I, chap. 47, p. 224 : « Mais, là où [Aristote] considère l'étant comme identique à l'Un et au Bien, il le met probablement sur le même plan que cet Un et ce Bien, qui peuvent être perçus par l'intellect et compris dans l'étant. Mais l'Un que son [maître] Platon prophétise au-dessus de celui-ci comme profondément ineffable et inconnu, il n'est pas en mesure de le décrire, il ne peut que le vénérer en silence. »

<sup>69</sup> *Ibid.*, chap. XLI, p. 184 : « De la même manière l'essence et l'Un ne sont pas identiques, car les choses sont de telle ou telle sorte en vertu du principe de l'essence, tandis qu'en vertu du principe de l'un telle ou telle chose non seulement est, mais est aussi un certain un, en partie distinct en lui-même des autres, en partie soumis à l'union avec les autres. »

d'un Dieu moteur immobile régulant simplement la mécanique d'un cosmos préexistant, où l'âme fait uniquement fonction de principe vital et intellectuel<sup>70</sup> :

Item, bonum omnia simpliciter appetunt; esse vero non simpliciter, sed bene esse dumtaxat. Forte etiam si bene esse omnino nequeant, esse non appetant, ut probat Olympiodorus, utpote quae esse appetent gratia boni. Bonum igitur, cum finis sit ultimus, nimirum primum omnium est principium. Si super ens existit, multo magis super vitam atque mentem. Quando vero unum bonumque dicunt, idem semper intellegunt. Sicut enim in ordine rerum bene esse in unione consistit, quoniam malum dissensione et divisione contingit, sic et super ordinem universi idem est unum ipsum atque bonum, cuius splendor est pulchritudo, quae nihil est aliud quam multarum rationalis ordo formarum in mente, anima, natura, materia inde refulgens. Supra quam pulchritudinem esse unum probant, quia illa composita sit.<sup>71</sup>

Ficin postule l'identité du Bien et de l'Un, en termes absolus, tandis qu'il subordonne la beauté, la dernière frontière du monde intelligible<sup>72</sup>, au Bien et à l'Un, en tant que multiple et donc divisée en plusieurs objets qui dépendent de l'idée de beauté. En même temps, il affirme que l'être n'est pas un bien en tant que tel, mais uniquement lorsqu'il est associé au bien<sup>73</sup>, qu'il faut entendre comme cause finale de tous les êtres et principe de tout.

Tout vient donc de l'Un et à l'Un retourne. Il s'agit là d'une position concernant à la fois l'ascension de l'âme vers son principe et le processus de la connaissance.

Le premier point implique l'union mystique de l'âme avec son principe, une union supra-intellectuelle et instantanée à la fois.

Le second point, strictement lié au premier, a affaire à la façon dont les connaissances parviennent à l'âme en même temps que les mots pour les exprimer :

Nostris mentibus insunt noemata naturaliter infusa divinitus, species videlicet quaedam mediae insuper inter intelligentiam atque intelligibile, quoniam intelligentia nostra per eiusmodi species quandoque ideas ipsas, quae praecipua intelligibilia sunt, agnoscit.<sup>74</sup>

<sup>70</sup> Pour toutes ces questions, voir Hélène MALARD, « Marsile Ficin : Commentaire du Parménide de Platon (partie II) », 2014, <http://www.actu-philosophia.com/marsile-ficin-commentaire-du-parmenide-de-platon/> (dernière consultation le 28/06/2022).

<sup>71</sup> Marsilio FICINO, *Platonic Theology*, English Translation by Michael J. B. Allen, Latin Text edited by James Hankins with William Bowen, Cambridge (Massachusetts), London (England), Harvard University Press, The i Tatti Renaissance Library, 2004, vol. 4, Books XII-XIV, p. 38 : « Encore, les choses recherchent le bien de manière absolue, alors qu'elles ne recherchent pas l'être lui-même, mais plutôt le bien-être. Au cas où elles ne pourraient obtenir complètement le bien-être, elles ne désirent pas l'être, comme le prouve Olympiodore, dans la mesure où l'être est désiré en fonction du bien. Le bien d'ailleurs, puisqu'il est la finalité ultime, est sûrement le premier principe universel. S'il est au-dessus de l'étant, il est davantage au-dessus de la vie et de l'intellect. Lorsqu'ils [Plotin et Proclus] indiquent l'un et le bien, ils entendent toujours la même notion. De même que dans l'ordre des choses le bien-être consiste dans l'union, puisque le mal est le résultat de la dissension et de la division, de même au-dessus de l'ordre universel l'Un et le Bien s'identifient. Sa splendeur est la beauté, qui n'est rien d'autre que l'ordre rationnel de plusieurs formes resplendissant dans l'intellect, l'âme, la nature, la matière. Ils prouvent qu'au-dessus de la beauté se trouve l'Un, car elle est composée. »

<sup>72</sup> Marsilio FICINO, *Commentaries on Plato*, cit., Part II, chap. 84, p. 196.

<sup>73</sup> Ce que Pic contestera dans le *De ente et uno* (cit., VIII, p. 258), où il affirme « [...] *quicquid est, quatenus est, bonum est* » (« Tout ce qui est, dans la mesure où il est, est bien »); en d'autres termes, il existe un être naturel des choses, le fait d'être homme, ou pierre, ou animal. L'être naturel n'est pas séparable de sa bonté naturelle. Le désir du bien ne peut pas être distinct du désir d'être chez les *entes*.

<sup>74</sup> Marsilio FICINO, *Commentaries on Plato*, cit., Part I, chap. XXII, p. 88 : « Les *noemata* sont naturellement infusés par Dieu dans notre intellect, en tant qu'espèces intermédiaires entre l'intelligence et l'objet intelli-

C'est donc grâce aux *noemata* que notre connaissance se met en place : il s'agit d'une connaissance tournée vers un objet intellectuel, les Idées, et entièrement accordée par la divinité :

Inesse vero animae penetralibus rationes eiusmodi ipsi nunc maxime declaramus, quando res quasdam absolute definituri a singulis externis confugimus, ad communia et intima mentis penetralia petimus, ubi nobis occurrunt intelligibilia proxima. Ideae vero intelligibilia sunt remota. Proxima quidem haec intelligibilia [noemata] tamquam perfectiora a sensibilibus tamquam imperfectiora collecta non sunt, sed a primis infusa, perque horum ipsorum virtutem, dum particulare aliquid circumspicimus, rationem specialem, quae in singulari non est universalis, universaliter cogitamus resque corporeas ad incorporeas causas recta ratione reducimus.<sup>75</sup>

Tout le processus de la connaissance procède donc par comparaison entre les causes immatérielles, dont le *noema* est situé au plus profond de notre âme, et les objets matériels, dont nous essayons de retrouver les aspects communs qui les rapprochent de leur forme idéale. Là aussi, Ficin prend ses distances avec Pic, pour qui la connaissance procède par abstraction et constitue un parcours rationnel d'abord, puis intellectuel.

De manière analogue, le langage est selon Ficin le reflet des idées :

Prima enim nomina sunt apud superos quibus mutuo sua cognominant atque nostra. Secunda vero apud animum sapientium, qui per conceptus ideales vel naturales sibi notos constituentes nomina, res quidem divina primo revera, deinde ad illorum similitudinem nostras nominaverunt.<sup>76</sup>

Ce processus cognitif est inversement parallèle au mouvement de l'âme. Tout comme le chemin de la vraie connaissance se conforme aux impulsions venant du haut, depuis la reconnaissance de la forme servant de modèle jusqu'à l'attribution des noms aux objets, de la même manière l'âme rejoint son premier principe par un acte de volonté qui dépasse les limites de l'intellect. Ce double parcours, du haut vers le bas et du bas vers le haut, dans un cercle incessant, est le seul qui garantit le bonheur sur terre :

Praeterea ibidem quaeritur summum animae nostrae bonum probaturque in primis tres summi boni proprietates existere, quibus videlicet sit omnino perfectum, sufficiens, expetendum. Per haec consequenter adducitur intelligentiam solam, quantumlibet in se perspicacem, non esse ipsum nobis bonum, quia suapte natura ipsas boni proprietates haud penitus complectatur.

---

gible, puisque notre intelligence grâce à des espèces de cette sorte reconnaît de temps à autre les Idées elles-mêmes, qui sont le premier objet intelligible. »

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 90 : « Nous-mêmes sommes un exemple que des principes rationnels comme ceux-ci résident dans la partie la plus profonde de notre âme, lorsque, si nous devons définir des objets de manière abstraite, nous laissons de côté les objets individuels extérieurs et nous tournons vers les endroits communs et profonds de notre intellect, là où nous rencontrons les objets intelligibles les plus proches. Mais les Idées sont des objets intelligibles éloignés. Ces objets intelligibles proches qui ont un degré de perfection intermédiaire ne sont pas collectés à partir des objets sensibles, qui sont imparfaits, mais infusés par les premiers principes. Grâce à ces derniers, lorsque nous observons une chose particulière, nous concevons de manière universelle le principe rationnel relatif à cette espèce – qui n'est pas universel dans une chose spécifique – et nous ramenons correctement les objets matériels à leurs causes immatérielles. »

<sup>76</sup> *Ibid.*, Part I, chap. 17, p. 74 : « En effet, les premiers noms résident auprès des dieux, qui nomment leurs propres [réalités] et réciproquement nos propres [réalités]. Les deuxièmes noms résident dans les âmes des hommes savants qui, établissant les noms à partir des concepts idéaux ou de notions qu'ils connaissent naturellement, ont désigné tout d'abord les objets tout à fait divins, ensuite les nôtres d'après leur ressemblance avec les premiers. »

Non enim sufficit intelligentia nobis ad beate vivendum, sed per ipsius boni praesentiam. Cum vero noster intellectus sit primi intellecti imago, sequi videtur ut quemadmodum intellectui nostro ipsa sua intelligentia non est ipsum sibi bonum, ita nec intellectui primo sola intelligentia simpliciter sit summum sibi bonum, alioquin si per solam intelligentiam primam bonum ibi definiretur, consequenter ubique intelligentibus omnibus sua simpliciter intelligentia sufficeret foretque summum unicuique bonum. Hac igitur ratione concluditur ipsum bonum primo intellecto superius esse, quandoquidem cuilibet intelligenti felicitas sua non per solam intelligentiam sed per integram ipsius boni praesentiam definitur.<sup>77</sup>

En reliant strictement le bonheur au bien absolu, Ficin fait de l'*intelligere*, la capacité à se mettre en contact avec le Νοῦς, un processus cognitif de seconde zone. L'*intellectus adeptus* révèle ainsi son insuffisance, car il demeure séparé du Bien. Toute une tradition philosophique, d'Aristote au stoïcisme et jusqu'aux philosophes arabes, pour laquelle le bonheur coïncide avec l'ataraxie, l'absence de toute perception positive ou négative, la contemplation pure, dissociée des sollicitations sensibles, est reniée. Car, tout comme Parménide, poète et philosophe en même temps, le vrai dialecticien a en commun avec le poète « *nescio quid furoris* »<sup>78</sup>, une sorte de folie divinement inspirée, qui seule est en mesure de décrypter les *signa* dont la divinité parsème le parcours ascensionnel de l'âme.

C'est ainsi que pour Ficin la dialectique finit par s'identifier à la théologie, qui est à son tour une métaphysique. Comme toute théologie, elle est dogmatique et son pilier est moins la voie négative que le silence tranquille, divin et érotique au sujet de l'Un. Si le silence de Pic sous-entend l'attente de la connaissance qui s'ouvre à l'âme après la mort, le silence de Ficin traverse les ténèbres de la raison et de l'intelligence pour atteindre la plénitude de la lumière.

Iam vero Dionysus Areopagita libri huius summus astipulator in *Mystica Theologia* longo ordine gradus entium de primo negat, et postquam affirmationes sustulit tamquam dissonas, negationes quoque tamquam non undique consonas tollit e medio indicitque rationi intelligentiaeque silentium, rationi quidem quia mobilis, intelligentiae vero quoniam multiformis. Quo velut in caligine lucem luminum attingamus.

Eiusmodi silentium nobis hic imponere Parmenides quoque videtur. Postquam dixit primum neque cognosci neque dici posse ideoque non solum affirmare de illo quicquam prohibet, sed negationes quoque admodum posthabendas.

Utrobique enim dicimus sive affirmando sive negando, illud vero dici nullo modo potest. Praeterea, quicumque palam negat, interim clam affirmat.

<sup>77</sup> *Ibid.*, Part I, chap. 28, p. 166 : « De plus, dans le même ouvrage [le *Philèbe*], on recherche le bien suprême de notre âme et on prouve qu'il existe tout d'abord trois propriétés du bien suprême, grâce auxquelles il est absolument parfait, suffisant et désirable. Par conséquent, on peut en conclure que la seule intelligence, quelle que soit sa perspicacité, n'est pas le bien lui-même pour nous, puisque, par sa nature même, elle ne peut entièrement contenir les propriétés du bien. En effet, l'intelligence ne suffit pas à notre bonheur, mais la présence du bien lui-même est nécessaire. Puisque notre intellect est l'image du premier intellect, il s'ensuit que, tout comme pour notre intellect notre intelligence n'est pas le véritable bien pour lui, de même la seule intelligence n'est pas le bien suprême pour le premier intellect. En d'autres termes, si le bien était défini par la seule intelligence première, alors son intelligence suffirait à chaque être doué d'intelligence et constituerait le bien suprême pour chacun. Pour cette raison, on peut conclure que le bien lui-même est supérieur à l'intellect, du moment que le bonheur de chaque être intelligent ne se définit pas par la seule intelligence mais par la pure présence du bien lui-même. »

<sup>78</sup> *Ibid.*, Part II, chap. 103, p. 304.

Negare enim de primo aliquid est hoc ab illo discernere. Discernere autem hoc ab illo non possumus, nisi prius hoc in seipso firmaverimus atque illud. Si igitur affirmationes tamquam infinitum definientes reprobatae sunt circa primum, negationes quoque tamquam affirmationum participes non sunt penitus approbandae. Quamobrem non iniuria Parmenides admonet non tam negationibus quam silentio tranquillo, divino, amatorio confidendum. Quod quidem Platonici omnes una cum Mercurio et Apollonio Tyaneo proculdubio comprobant et propheta David inquit : « Laus tibi, o Deus, est silentium ».<sup>79</sup>

Malgré le charme que la perspective de conjonction mystique de l'âme avec son principe a exercé sur les générations façonnées par le néoplatonisme ficinien (il suffirait de penser à la page finale du *Livre du Courtisan* de Castiglione), il est important de remarquer, en guise de conclusion, que Ficin et Pic se heurtent tous les deux à la difficulté de poser l'Un sans le définir, de l'hypostasier sans rompre tout lien avec les degrés inférieurs de la réalité, de lui attribuer la volonté créatrice sans remettre en question sa transcendance<sup>80</sup>.

Si l'élan amoureux de Ficin surpasse (ou semble surpasser) toute incohérence au moyen d'une pensée magique, Pic marque consciemment une fracture dans le néoplatonisme florentin, il renonce à l'Un absolu en projetant son ombre dans l'au-delà. Surtout, il fait de l'*Unum-esse* (ou, si l'on veut, de Dieu) non seulement ce au-dessus de quoi rien ne peut être pensé, « *quo nihil maius cogitari potest* », mais « *quod infinite maius est omni eo, quod potest excogitari* »<sup>81</sup>, ce qui est infiniment supérieur à tout ce qui peut être pensé, où le *est* restituant son immanence au premier principe et le mettant en contact avec la chaîne successive des degrés de la réalité, tout en le distinguant de ceux-ci, constitue la différence majeure avec la formulation de la preuve ontologique d'Anselme d'Aoste et permet ainsi de réconcilier, bien plus que chez Ficin, *sapientia* antique et Révélation<sup>82</sup>.

<sup>79</sup> *Ibid.*, Part II, chap. 79, p. 172, 174 : « Mais déjà Denys l'Aréopagite, qui a le plus adhéré à ce livre [*scil.* le *Parménide*], dans sa *Théologie mystique* nie en détail les degrés des étants du premier principe et, après avoir supprimé ces affirmations en tant que dissonantes [avec l'Un], élimine également les négations, qui ne s'accordent pas toujours avec l'Un, et impose le silence à la raison et à l'intelligence, à la raison car elle est en mouvement, à l'intelligence car elle est multiforme, comme si c'était dans les ténèbres que nous pouvions atteindre la lumière des lumières. Parménide aussi semble nous imposer ce même silence. Après avoir dit que le premier principe ne peut être ni connu ni dit, il nous interdit non seulement d'affirmer quoi que ce soit sur lui, mais [il affirme] que les négations aussi sont à rejeter.

En effet, que nous affirmions ou que nous niions, nous disons quelque chose, tandis que lui, il ne peut être dit d'aucune façon. De plus, quiconque affirme à voix haute, nie en même temps en son for intérieur.

En effet, nier quelque chose du premier principe signifie le séparer de celui-ci. D'ailleurs, nous ne pouvons pas la séparer du premier principe, tant que nous n'avons pas confirmé à la fois cette chose et le premier principe. Donc, si les affirmations ont été rejetées car elles limitent l'infini, les négations non plus ne peuvent être approuvées car elles participent des affirmations. Pour cette raison, Parménide justement nous invite à nous fier non pas aux négations, mais à un silence tranquille, divin et érotique, que les Platoniciens aussi avec Mercure et Apollonios de Tyane approuvent pleinement, tandis que le prophète David dit : 'Ta louange, ô Seigneur, est le silence'. »

<sup>80</sup> Sur les apories des positions de Pic et de Ficin au sujet du *Parménide*, mais aussi sur la conscience chez Pic des contradictions du néoplatonisme, voir Massimo CACCIARI, « Il dramma dell'Uno », in Giovanni Pico della Mirandola, *Dell'ente e dell'uno*, cit., p. 453-473.

<sup>81</sup> Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Dell'ente e dell'uno*, cit., chap. V, p. 246.

<sup>82</sup> Pour la conscience chez Pic du dépassement de la scolastique et pour son travail de relecture de celle-ci afin de l'harmoniser avec l'aristotélisme et le platonisme, voir Massimo CACCIARI, *La mente inquieta. Saggio sull'Umanesimo*, Torino, Einaudi, 2019, p. 88-92.