La Renaissance philosophique : entre immanence et transcendance

YVAN
MORIN

Summary: *The philosophical Renaissance began with the Council of Florence in the debate between Ficino and Pico. An examination of the debate reveals that Renaissance as suspended between immanence and transcendence. Also revealed is a transformation of the idea of time, as a function of the emergence of a productive imagination, and a new way of thinking about the properly historical periodization of the philosophical Renaissance.*

La Renaissance philosophique s'est inaugurée du Concile de Florence au débat entre Ficin et Pic. Ce Concile d'union entre les christianismes oriental et occidental a essentiellement porté sur le problème de la procession de l'Esprit en la Trinité. Cette procession prend la forme du *Filioque*, chez les Latins, et est reprise par Ficin, principalement en liant la théogénèse, du Père au Fils, à la spiration amoureuse qui s'effectue entre eux et s'identifie à l'Esprit. Autrement, ce que Ficin apporte surtout au *Filioque*, ce n'est pas tant la pensée rationnelle par laquelle il s'élabore pour désigner, sans la décrire, la transcendance, mais l'immanence de cette pensée rationnelle en la vie d'une âme ontologiquement engagée envers le corps, par le cœur. Pic y réagit en cherchant, non seulement à s'extasier en la transcendance elle-même, mais à l'aménager à même la vie présente, ce qui exige d'amener cette pensée rationnelle à s'intellectualiser en l'âme, laquelle s'unit alors autrement au corps, mais encore par le cœur.

Examinons, ici, ces deux positions, l'une après l'autre, comme les deux versants d'un même débat, afin de faire ressortir en quoi la Renaissance philosophique ne s'inaugure comme telle, jusqu'au point de mettre à jour sa propre teneur philosophique, qu'en se tendant ainsi entre l'immanence et la transcendance. Cette tension est inhérente à l'imagination productrice en train d'émerger avec ce débat et indique une nouvelle façon d'envisager autant l'idée du temps que la périodisation de la Renaissance philosophique.

La problématique ficinienne : du *Filioque* à l'immanence

Ficin permet de mettre à jour la première des trois triades augustinienne, à savoir substance raisonnable-âme-corps¹, et de la maintenir au principe autant de la pensée advenant en cette âme que des deux triades suivantes s'y développant, à savoir esprit-connaissance-amour et mémoire-intelligence-volonté, ce qui conduit à la Trinité divine, comme *Filioque*. L'humain lui-même est ainsi maintenu au principe du dialogue entre la pensée rationnelle, en l'âme, et Dieu et ce, d'autant plus qu'une telle pensée n'advient qu'en s'unissant d'emblée avec cette âme au corps, en se le joignant par le cœur², en la vie présente, ce qui constitue l'unité individuelle. Toutefois, Augustin ne valorise pas l'individu en sa finitude comme Ficin et ne considère l'Incarnation qu'après avoir élaboré le *Filioque*³, alors même que seule cette Incarnation révèle chrétiennement Dieu à l'humain, voire l'humain à lui-même, et peut donc lui permettre d'élaborer ce *Filioque*. En ce sens, dans la problématique augustinienne, il y a un fond circulaire, voire alourdi par une aporie, ce dont la problématique ficinienne le libère. Cependant, dans le *Filioque* thomiste, la procession de l'Esprit s'effectue à partir du Père et du Fils, dont l'Esprit tient d'être ce qu'il est, et se pense ainsi en son acte⁴. Or, chez Ficin, elle se rattache dorénavant directement, en son principe, à la théogénèse elle-même, du Père au Fils, et ne se distingue plus guère, en son effectuation, de la spiration amoureuse entre ceux-ci⁵ et ce, à la source autant de la vie de l'âme, telle qu'elle se communique au corps, que de la pensée, s'y trouvant alors rationnellement en cause. L'humain advient ainsi à soi à l'image du Verbe⁶, donc de son engendrement à partir du Père en regard de l'Esprit, en une Trinité de trois personnes en une même nature, étant entendu que Dieu le crée en son Verbe éternel et le sauve (rachète) par le même Verbe mais visible : Dieu est la vie de l'âme et l'âme la vie du corps et, par-delà la rébellion, Dieu restaure cette double vie. Ainsi, Dieu, en plus d'être une si unique Trinité de personnes en une même nature sous la forme du *Filioque*, se fait advenir humainement (âme et corps) et est Christ, à savoir la double vie d'une personne en trois natures : Dieu, âme, corps. Dès lors, en aimant Dieu, non seulement dans le Père mais fraternellement dans le Christ, l'humain met en œuvre une pensée qui, en cette âme, est rationnelle et au point de départ des triades menant au *Filioque*, certes, mais en se joignant, avec cette même âme, le corps par le cœur. Ficin fait donc explicitement place à l'Incarnation, voire l'étend à l'ensemble de la communauté chrétienne et en éclaire toute l'humanité, elle-même distinguée de l'animalité par la religion. De plus, l'âme reste platonicienne, au sens propre, en ce que l'individu s'y affirme substantiellement en l'essence de son être, comme chez Augustin, mais en s'identifiant à sa vie et en rendant

sa pensée rationnelle non moins apte à former la fantaisie et, par là, la qualité, qu'à se reconnaître en l'idée d'elle-même. D'ailleurs, celle-ci n'est son modèle qu'en étant, à la fois, séparable et participable, donc dialectiquement apte à se développer comme cercle proprement platonicien. Car l'unité individuelle et proprement humaine, d'emblée ternaire par la pensée advenant rationnellement à l'image de Dieu en l'âme avec laquelle elle se joint le corps, se reconnaît en Dieu comme Un, pour autant qu'elle s'y exemplifie et y trouve son Idée dans le Fils. Or le Fils est le fondement du rapport entre la forme et la matière qui imprègne intérieurement une hiérarchie universelle dont l'âme n'occupe alors le centre qu'en s'y ressaisissant intérieurement en sa raison⁷. Surtout, le Fils se trouve d'emblée intérieurement au centre du *Filioque*, lequel, considéré en sa consubstantialité intratrinitaire, se loge tout entier en l'Un seul, tout en se trouvant ainsi au principe de toute l'hénologie le manifestant extérieurement, certes, mais en tant que celle-ci est intérieurement ressaisie par l'unité humaine. Dès lors, la verticale unité humaine s'exemplifie en l'Un par le Fils et s'y reconnaît chrétiennement en l'horizontale égalité trinitaire du *Filioque* spirant amoureuxment. Ainsi, elle désigne, sans plus, Dieu en sa transcendance.

En d'autres mots, Ficin a d'autant plus permis d'alléger le cercle augustinien de son aporie et de le mettre à jour comme tel, tout en continuant de l'alimenter au cercle platonicien à même l'hénologie plotinienne, qu'il y est plus conséquent qu'Augustin sur un point : il en fait apparaître l'immanence au monde et y situe la désignation, par le *Filioque*, de la transcendance. En effet, le *Filioque* « indique sans la décrire une identité transcendante »⁸ et, pour autant que cette indication s'élabore à même l'immanence au monde, on peut comprendre que l'Église occidentale n'ait cherché à affermir son si accidentel pouvoir temporel qu'en le défendant⁹. Quant au *Filioque* lui-même, Augustin est clair : l'Esprit nous suggère la pensée de la charité commune, dont le Père et le Fils s'aiment réciproquement, et procède lui-même principalement du Père mais également du Fils, auquel le Père donne de prendre ainsi part à la procession¹⁰. Tel est le point : l'Esprit, comme amour mutuel entre le Père et le Fils, n'advient lui-même qu'en se révélant procéder du Père et du Fils comme d'un seul principe. De fait, historiquement, Augustin est parti de l'esprit (humain) qui s'aime et en a introduit l'hiatus rationnel en l'Âme (du Monde) contenue en la triade hénologique supérieure. Il n'a plus alors fait correspondre, en celle-ci, l'Un au Père et l'Intellect au Fils qu'en les recourbant et en les liant étroitement l'un à l'autre, puisque le Père ne crée pas mais engendre le Fils comme son image parfaite, les deux formant un au principe de l'Esprit, comme Bonté se distinguant d'autant plus divinement de l'Âme du monde qu'elle est cette

spiration amoureuse elle-même, à savoir la charité chrétienne. Tel est le cercle des présupposés augustinien qui se noue et se résume par l'énoncé du *Filioque*. Dès lors, *le Père n'est l'Un qu'en l'étant tout entier dans le Fils, avec qui, à la fois, il est et forme intelligemment un au principe de l'Esprit*, tout en créant, par sa Puissance, toutes choses (dont l'ange et l'âme) dans le Fils, sa Sagesse, en regard de cet Esprit, donc de la spiration amoureuse si intrinsèquement bonne et constituée à même un tel Un, ce dont vit tout humain depuis Adam¹¹. D'où la si unique Trinité chrétienne s'énonçant comme étant spirituellement partie prenante de l'Un, c'est-à-dire de l'Un seul et ce, en extériorisant et en communiquant sa dynamique interne à la triade plotinienne supérieure, par laquelle advient alors le créé intelligemment constituable : « ce que l'ange est à Dieu, l'âme du monde l'est à l'ange et à Dieu »¹², mais non sans que l'âme, intérieurement ressaisie en raison, vive de la si unique Trinité trouvée en Dieu et en fasse vivre le corps en l'unité humaine. L'apport essentiel de Ficin réside autant en son insistance sur la Trinité, sous la forme d'un *Filioque* faisant partie de l'Un seul, qu'en la théogénèse qui, en y spirant amoureusement, se poursuit intérieurement en anthropogénèse, alors vitalement constituée en son unité non moins triadique, à l'image du Christ (à la fois Dieu, âme et corps) et à la faveur de cet amour si bon, ce qui, en la création divinement extériorisée, fonde son anthropocentrisme en une hénologie transfigurée. Finalement, contrairement à la triade hénologique supérieure, « l'âme est créée selon l'image et la ressemblance de l'Un, c'est-à-dire selon le Fils, par qui elle se rapporte à Dieu »¹³, étant entendu que le Père la crée, comme mais plus encore que toute autre chose, dans le Fils ainsi en question, ce qui en fait le centre de la création. Ficin ne fait que souligner la vie inhérente à l'unité humaine que cette âme forme avec le corps, en se le joignant par le cœur, et en rattacher le sens à cet Un lui-même, tel qu'il est trinitairement habité et tel qu'il s'incarne chrétiennement, ce qui accomplit déjà cette voie du cœur.

Ce cercle, entre l'unité humaine et l'Un divin, se retrace en tous les points de la triple triade qu'Augustin propose. D'abord, c'est par sa raison que l'âme est intérieurement apte à accéder à la pensée, laquelle la fait à l'image de Dieu. De fait, Dieu l'a créée pour qu'elle soit ainsi à son image et que sa pensée soit rationnelle. De plus, l'âme s'identifie à sa pensée comme à son essence mais pour autant que cette essence se substantifie par sa raison. Or, chez Augustin, cette pensée rationnelle chemine vers Dieu, certes, mais, contrairement à Ficin, sans jamais véritablement valoriser et assumer d'emblée, en la première des trois triades, son articulation à l'âme et au corps à même leur union. Pourtant, cette union constitue seule la vie présente par laquelle la vie de l'âme conditionne celle du corps, en l'unité

humaine, en regard de la transcendance à indiquer par le *Filioque*. De même, le cercle perdure dans les deux autres triades. Ainsi, c'est parce que l'esprit aime, d'abord, qu'il reconnaît aussi sa connaissance comme antérieure à son amour et, finalement, se rappelle à lui-même (ce qui est l'étymologie première de « mens », issue de « meminisce »). C'est donc encore au terme de son cheminement circulaire que l'esprit, chez Augustin, parvient à sa seconde triade comme à son résultat, tout en se trouvant finalement mis à son point de départ et de développement plus linéaire comme esprit-connaissance-amour¹⁴. Augustin enchaîne, enfin, avec la troisième et dernière triade, mémoire-intelligence-volonté, que l'âme n'a, par sa pensée (mens : meminisce), que dans la mesure où Dieu l'est, certes, mais en étant ainsi remonté de l'âme à Dieu, bien que la révélation ne puisse être transcendante, en un sens véritable plutôt que nominalement désignée, qu'en procédant en sens inverse, c'est-à-dire de Dieu vers l'âme. Ceci exigerait donc de reconnaître, au moins, comme chez Ficin, que c'est uniquement en la vie présente, comme immanence au monde, que s'effectue une telle désignation de la transcendance.

De fait, comme l'indique Marcel, « Ficin, écartant délibérément les problèmes de métaphysique pure qui avaient passionné le Moyen-Âge, a voulu démontrer qu'à partir du "connais-toi toi-même" on peut arriver à la connaissance de Dieu »¹⁵. Ficin se situe donc ainsi entre les premières générations d'humanistes, qui s'inspiraient d'Augustin mais s'étaient détournées de la métaphysique et de la scolastique¹⁶, et le retour mirandolien à la métaphysique pure et à la scolastique qui la véhiculait. Dès lors, historiquement, comme le fait ressortir l'avènement lui-même du débat entre Ficin et Pic, il est question de métaphysique, mais non d'emblée pure, surtout si l'on tient compte que, à la façon d'Augustin, Dieu « est plus intime à l'intelligence qu'elle ne l'est à elle-même »¹⁷ et s'y rapporte comme une forme à la matière¹⁸, ce qui définit « non pas ce qu'est l'intelligence de chaque homme, mais ce qu'elle doit être pour les raisons éternelles »¹⁹. Et si l'être de l'intelligence est suspendu à son devoir-être plutôt qu'à son être même, l'intelligence ne peut donc être au principe de la connaissance, d'abord celle que l'âme cherche à obtenir d'elle-même, qu'en y rencontrant d'abord l'impossibilité de connaître Dieu, en la vie présente. Car, en la vie présente, il n'est possible que d'aimer Dieu, pour autant que Dieu ne crée l'âme en sa vie et ne lui permet de se saisir ainsi elle-même, comme vie, en cet amour qu'en informant la pensée rationnelle elle-même. Toute la connaissance que l'âme a et peut avoir d'elle-même est donc celle qui lui advient avec son amour, donc avec la vie qu'elle en tire, alors qu'elle se communique à tout ce qui lui est proche et que son intelligence, uniquement rationnelle, parti-

cipe à l'intelligence angéliquement pure et ce, en sa source proprement divine. Or, le platonisme ficinien, contrairement à celui de Pic, ne permet pas une distinction radicale mais uniquement de degré entre la vie présente et la vie future, celle-là étant commune à tous et celle-ci pouvant déjà être analogiquement accessible à certains, avant de l'être par tous et pour l'éternité, et ce, justement par la distinction entre l'activité naturelle et supranaturelle de notre pensée, laquelle correspond elle-même à la distinction entre la prévalence de l'intellect sur la volonté et à la prévalence inverse²⁰. Historiquement, Ficin ne fait donc appel à la liberté de la volonté que dans le contexte augustinien (et étranger à la philosophie grecque classique) de la volonté comme d'une faculté distincte de l'intellect, tout en intégrant la tension entre la prévalence de la volonté sur l'intellect, soutenue de Pétrarque à Duns Scott, et l'insistance thomiste sur l'intellect²¹. Toutefois, contrairement à Augustin, Ficin ne distingue plus tant l'intellect et la volonté sur le fond de la mémoire (donc de la pensée étymologiquement issue de « meminisse ») que de la vie en laquelle survient la pensée uniquement rationnelle de l'âme et ce, à même son rapport à Dieu. Or, cette vie est foncièrement présente, même si, chez certains, elle permet déjà de rendre parfois compte de la vie future par une différence, non d'intellect, auquel l'intelligence uniquement rationnelle ne fait que participer, mais de volonté, à l'image de la conception ficinienne de Dieu. Ficin donne ainsi une toute nouvelle portée à l'étroite relation augustinienne entre l'amour, dont l'âme tire sa vie, et la volonté, voire les développe circulairement et syncrétiquement l'une par l'autre, mais en passant par la médiation de l'intellect. Ainsi, la distinction entre l'intellect et la volonté n'a plus lieu que sur le fond de la vie, même s'il ne s'agit, en l'humain, que d'une vie de l'âme conditionnant celle du corps. Néanmoins, elle annonce la distinction kantienne entre la raison théoriquement pure et la raison pratique, pour autant qu'elle s'effectuera sur le fond d'une vie déjà mieux biologiquement comprise et apte à se réintégrer l'âme entièrement pensante de Descartes.

En effet, même si nous sommes loin de la schématisation kantienne du temps, la question augustinienne est déjà celle d'une pensée rationnelle se demandant *comment le présent peut être du temps* et en venant à conclure que ce n'est qu'en tendant à n'être plus, donc à sombrer dans le passé²². Or, elle est devenue une question ficinienne, exigeant plutôt de s'interroger sur la vie sous-tendant la pensée rationnelle et ne lui permettant plus de reconnaître ce présent au temps que par son moment qui, en l'âme, contrairement à celui en l'ange, est changeant et se conquiert d'autant plus en son unité qu'il en éclaire l'automotion qui, elle, est d'emblée donnée²³. D'où la vie d'une âme qui, par sa pensée rationnelle, est dite présente, pour autant que

son moment changeant permet de cerner l'essence de ce présent lui-même, au lieu de le laisser s'effondrer dans le passé et de ne plus en cerner la spécificité propre²⁴. Dès lors, si c'est en l'esprit que se mesure le temps mesurant lui-même le mouvement du corps, c'est d'abord parce que l'auto-motion absolue de l'âme, exprimant sa vie même, est au principe du mouvement du corps et y engage déjà l'esprit, auquel elle procure alors le moment changeant qui donne sens au présent qu'il cherche ainsi à reconnaître au temps. Par conséquent, le présent ne se reconnaît plus avant tout au temps en y faisant voler paradoxalement et intentionnellement un point de temps du futur au passé²⁵ et ce, en un temps en train de passer²⁶, voire de se constituer comme passé et de s'y fixer référentiellement. Car il ne lui est ainsi reconnu qu'en fonction de l'écoulement réel du temps réellement conçu (allant plutôt du passé au futur) ou, à tout le moins, en fonction du moment changeant le rendant déjà concevable²⁷ et n'étant que la « pure labilité »²⁸ inhérente au présent lui-même. Dès lors, le présent qualifie la vie de l'âme, en tant qu'elle pense rationnellement en animant le corps dans le temps. Toutefois, de la reconnaissance augustinienne du présent au temps, en train de passer et de se constituer comme passé, à la conscience ficinienne du moment changeant *constituant* la pure labilité de ce présent lui-même (dès lors aussi reconnaissable au temps), il n'est pas encore question de la conscience comme d'une attente pure, c'est-à-dire d'une « attente par laquelle ce qui est à venir nous apparaît toujours contingent et aléatoire »²⁹. Car cette attente, comme expression même de la vie, ne s'accorde pas seulement avec le temps réellement conçu et linéaire et avec l'exigence d'en reconnaître l'élargissement métaphysique du passé (augustinien) au présent (ficinien) puis à l'avenir (grimaldien). Par le fait même, elle permet aussi de le saisir en sa totalité, donc de l'ontologiser à même l'existence humaine, voire de l'y articuler à son ontogénèse et, par là, aux rapports sociaux la contextualisant phylogénétiquement.

L'existence humaine se révélerait ainsi en son historicité foncière, voire en sa capacité de constituer conceptuellement cette historicité, c'est-à-dire de joindre le temps avec la réflexivité s'y exerçant, pour autant que le temps émerge de façon contemporaine avec la pensée qui, en la conscience, l'élabore conceptuellement (par l'instant pur reconnu à la limite d'une séquence linéairement pure) et en développe rationnellement l'idée (par l'orientation irréversible de la séquence en son ensemble et ce, au principe du sens de l'instant, comme moment se découvrant d'emblée spécifié parmi d'autres, en particulier comme présent). Car la conscience, en se cultivant en la vie, est seule à assurer l'actualité, autant du temps que de la pensée s'y systématisant elle-même logiquement à son principe, et à en être l'origine

commune. En effet, la conscience, seule actuelle et au principe de l'actuel, s'effectue en la vie et est conscience de tout ce qui lui advient, dont son si original avènement à elle-même. D'où sa spiritualisation, en s'engendrant ainsi singulièrement comme soi et en s'y réfléchissant plus ou moins complètement, donc en s'y avérant apte à rendre plus ou moins généralement compte d'elle-même, en s'y universalisant. D'où aussi, en s'articulant à ce si spiritualisant avènement à soi, en l'occurrence en étant et en formant intelligemment un avec lui, sa propre constitution en pensée, du fait qu'elle se conscientise alors en s'approfondissant subjectivement à même ce qui lui advient, si indirectement puisse-t-elle y advenir à elle-même. Par contre, si, en ordre inverse, c'est à même sa constitution en pensée qu'elle cerne autant son articulation à son avènement à soi que cet avènement lui-même s'y repérant, elle s'objective au gré d'une conscience de soi qu'elle poursuit d'emblée en conscience de tout ce qui ne lui advient plus qu'en le faisant d'abord advenir, à son image, en tant que tel. Ainsi référentiellement comprise, la conscience est irréductible autant à ses états qu'à leurs contenus respectifs et ce, quelque soit le volet de sa triplicité en cause (s'effectuer, se spiritualiser et, en s'affirmant spirituellement comme telle, se constituer en pensée épistémiquement différenciable en sujet et en objet). Elle élabore alors conceptuellement le temps, autant en sa linéarité qu'en entier en ce qui advient, pour autant que, en s'articulant aussi à la pensée et en se constituant ainsi comme raison, elle y traduise l'actuel en présent, dès lors réellement préservé en la source même de sa labilité³⁰. D'où l'attente, voire la demande sous forme d'une question explicite (que nous advient-il ? qui devenons-nous ?), exprimant la vie humaine et cherchant à y assurer la présence même de ce présent : c'est par le temps de délai, c'est-à-dire par la virtualité habitant d'emblée le temps et se distendant elle-même diversement au principe de son écoulement linéaire, que le temps se révèle à lui-même en la pensée rationnelle, si celle-ci est éveillée à la conscience en laquelle elle émerge et s'y assume en son incarnation même. Or, c'est de cette distension, comme avènement à soi, dont Augustin n'est pas parvenu à distinguer le temps. Dès lors, il a inversé leur relation, en prétendant intégrer celle-là en celui-ci³¹, au lieu de la mettre à son principe. Réciproquement, ceci l'amenait à ne plus constituer d'écoulement du temps qu'en sens inverse de l'orientation qui en est concevable et qui, elle, mène plutôt du passé vers l'avenir.

En somme, le présent augustinien se reconnaît au temps en tant qu'il tend à n'être plus, donc à n'y être que passé, comme y insistera l'éternel retour nietzschéen. Dès lors, le présent se distend dans les trois modes du temps, lui-même inclus, et ne se comprend plus qu'à partir de l'avenir, certes, mais en s'orientant vers le passé, tant il ne se s'apparaît plus que

comme l'envers de lui-même. Tel est le processus augustinien d'inversion de l'écoulement du temps concevable ou, en d'autres mots, telle est l'évidence qu'il n'y a aucun temps conçu et valorisé en lui-même chez Augustin. Car Augustin méconnaît la limite conceptuelle de l'instant qui se constitue avec le temps et qui, chez lui, ne se reconnaît dans les trois modes du temps qu'en étant d'abord soudé au seul présent. Il méconnaît surtout que seule l'exigence de préciser la position temporelle de cet instant dans la flèche du temps (et d'y trouver ainsi ce à quoi s'opposer pour désigner l'éternité depuis notre monde) conduit à s'attacher au présent, en s'y limitant, non en l'étendant au temps entier. Ceci en fait, pourtant, un moment qui, comme l'a compris Ficin, est lui-même d'autant plus changeant qu'en quête de son unité propre, donc nullement fixe et suspendu à l'éternité en l'Un comme Augustin le postule, en prétendant pouvoir assimiler sa propre pensée à la seule « irruption chrétienne de l'éternité divine dans le cours de la mortalité terrestre »³². Car, en procédant ainsi, Augustin ne tient pas compte que cette irruption ne se saisit jamais, donc ne se révèle jamais à nous, qu'à même ce cours, s'il est véritablement question de l'humain, autant de la dimension humaine de l'Incarnation de Dieu, qu'est Jésus-Christ, que de l'humain lui-même. D'ailleurs, Augustin s'est interrogé sur l'éternité divine du *Filioque* avant de prendre aussi finalement en compte l'Incarnation, ce qui est congruent avec sa façon de traiter la première de ses trois triades, sans compter l'oubli historique si systématique qui en est découlé au profit des deux triades suivantes, donc au profit du rapport de la seule âme, en l'humain, à Dieu. C'est ce à quoi il s'agit de remédier, en faisant apparaître que Ficin renouvelle cette première triade et que c'est ce qui entraîne autant l'inflexion de ces deux autres triades que toute la reconsidération corrélatrice de la triple triade angélique pseudo-dionysienne par laquelle elle se purifie métaphysiquement, de Ficin à Pic.

Ainsi, dans le cercle augustinien, tel qu'il se développe en sa triple triade, d'abord par sa première, l'âme raisonnable ficinienne s'affirme comme telle, certes, mais à même sa vie présente. Elle retient alors, dans la seconde triade (esprit-connaissance-amour), le cheminement (amoureux et circulaire) davantage que le résultat (d'emblée cognitif et linéaire), bien que l'un y mène à l'autre, à la façon dont l'arc d'un tel cercle se tend et dont une telle ligne peut tendre à émerger, d'où la flèche du temps susceptible d'être décochée en et par cette vie présente. De même, en gardant à l'esprit qu'Augustin s'appuie déjà ainsi sur une conception de la pensée comme souvenir, la troisième triade (mémoire-intelligence-volonté) n'est pas sans s'infléchir au gré de la version ficinienne des Trois Grâces (Beauté-Amour-Plaisir). En effet, par la vie inhérente à cet Amour et indissociable de la

Bonté intérieurement voulue par l'intelligence au principe de cette Beauté, elle s'y redéfinit alors comme vie-intelligence-volonté : Dieu, en se vivant en son amour intellectuel, se veut lui-même en sa Bonté, elle-même manifestée par la Beauté, comme le lui reconnaît l'âme créée en découvrant que, par son amour (ou désir d'une telle Beauté), sa propre vie est antérieure à son intelligence (rationnelle) et celle-ci à sa volonté, voire à sa volupté (ou plaisir) en signant l'affection³³. La version mirandolienne des Trois Grâces infléchit déjà autrement la troisième triade augustinienne : la Beauté n'extériorise plus mais spécifie la Bonté constitutive de l'Esprit, l'Amour est d'emblée intellectualisé et ce, angéliquement, en l'âme raisonnable elle-même plutôt qu'en Dieu, et la Volition de soi, qu'effectue une telle âme purement intellectuelle, écarte d'emblée la Volupté de sa vie présente, en tant qu'il ne s'agit pas d'un amour véritable et qu'elle est détestable. Cependant, même s'il critique Ficin et instaure une vie d'emblée plus angélique et apte, à la fois, à se dégager d'une telle affection en une telle âme et, *a fortiori*, à ne pas la rechercher en Dieu, c'est encore sur la base de la vie que Pic aborde l'intelligence et la volonté.

Si l'on s'en tient à Ficin, la troisième triade augustinienne ne permet donc plus de passer à la Trinité, comme *Filioque*, qu'en s'y concentrant sur l'interface entre l'intériorisante Bonté de l'Esprit (ou amour mutuel du Père et du Fils) et l'extériorisante Beauté du monde créé. Or, cette interface est l'Un lui-même et se reconnaît jusqu'en l'humain, selon que l'âme s'intériorise en sa pensée rationnelle (et constitue la fantaisie comme sens intime) ou s'extériorise en ses sens. Dès lors, si les Trois Grâces sont et restent tout aussi païennes d'inspiration que l'hénologie, il en va autrement en ce qui concerne le *Filioque*, culminant dans la Bonté de l'Esprit et s'indiquant en la première Grâce (la Beauté) comme en sa manifestation. De même, l'âme peut alors dialoguer rationnellement avec Dieu au gré de la vie issue de la seconde Grâce (l'Amour). Enfin, ce dialogue, si éminemment intérieur, peut s'entretenir en la vie présente, si Dieu ne s'indique et ne donne sens au monde qu'il crée, au gré de la troisième Grâce (la Volupté), qu'en se rendant ainsi désignable (en son exemplarité) et participable (en sa transcendante mais indescriptible Idée) par la pensée rationnelle.

Par contre, Pic intellectualise si bien la raison à même l'âme, en la première des trois triades augustinienes, qu'il s'en tient au seul résultat (la connaissance précédant vraiment d'emblée l'amour) en la seconde triade, et ce, à l'encontre du cercle sous-jacent, dès lors à refouler, tout en transformant profondément ces Trois Grâces et, par là, la version ficinienne de la troisième triade augustinienne. Il s'approche ainsi davantage de l'idée albertienne, reprise par Thomas d'Aquin et Nicolas de Cues, d'une pensée

comme mesure (non plus comme souvenir augustinien), mais en révélant qu'elle tient son sens de la vision intellectuelle de Dieu, laquelle fonde cette préséance de la connaissance et, surtout, la postule à même la vie présente. Dès lors, la vie est autrement abordée que chez Ficin : l'automotion de l'âme n'est plus tant donnée (et mesurée) que d'emblée liée à l'acte même du don (et de la mesure) pour l'être. Pic distingue ainsi, encore plus radicalement que Ficin, son propre cheminement relativement au cercle inhérent au tardif souvenir ou rappel augustinien de l'esprit à lui-même. De fait, Ficin déborde la problématique augustinienne par en-dessous et en radicalise l'immanence, tandis que Pic la déborde par le dessus et adhère à l'extatisme de Pseudo-Denys. Or, si Pseudo-Denys s'impose plus exclusivement en Orient chrétien, il se lie à une transcendance s'aménageant déjà, surtout depuis Thomas d'Aquin, sur un tel fond augustinien en Occident chrétien.

La problématique mirandolienne : la transcendance dès ici-bas

Dès le *Commento*, Pic ne cherche pas à prolonger la concorde jusqu'en la discorde, comme Ficin, mais, au contraire, à l'en faire émerger, de telle sorte que l'Un ne se manifeste plus comme Beauté en s'enfonçant dans la diversifiante singularisation aménagée dans le multiple mais en en résultant³⁴. Dès lors, Pic n'admet pas la différenciation entre l'intérieur et l'extérieur, voire l'intrinsèque et l'extrinsèque, par laquelle le *Filioque* ficinien ne s'intègre la Bonté et n'est au principe de sa procession spirituelle en l'Un qu'en l'extériorisant aussi, à travers le même Un, par la Beauté. Ni l'Un, ni la Trinité (supposée s'y interioriser ainsi), ne peuvent plus s'assimiler l'ange et ce, en regard du triple énoncé ficinien de l'âme, de son intelligence uniquement rationnelle mais apte à participer à cette contemplation angélique de Dieu, et de la vie présente en laquelle advient cette âme raisonnable, en se joignant le corps par le cœur. En effet, selon Pic, l'âme du monde ne s'individualise par une intelligence rationnelle qu'en imitant l'intelligence angélique en son être même et en se gardant ainsi à distance de tout engagement ontologique envers le corps³⁵, ce qui la fait d'emblée advenir comme une étrangère en la vie présente, certes, mais bien à même la vie présente. Dès lors, une telle intelligence fait saisir la relation entre la Bonté divine et sa Beauté dite manifeste à la façon d'une différence ontologique, universellement transcendante dans les individus, entre le genre (de Bonté) et l'espèce (de Bonté), plutôt qu'à la façon d'une différence substantielle de l'intrinsèque (la Beauté cachée et inhérente à la Bonté) à l'égard de l'extrinsèque (la Beauté hénologiquement manifestée), laquelle advient logiquement avec l'immanence proprement singularisante des individus à eux-mêmes. Ceci exige de reconsidérer le platonisme plotinien pour que

l'amour platonicien, seul divin, s'y distingue de l'amour plotinien, ainsi intellectuellement infléchi vers la Beauté³⁶, voire ontologiquement, plutôt que seulement logiquement, participé par l'intelligence rationnelle de l'âme. De fait, comme les théologiens grecs, Pic annihile toute distinction logique entre la substance et l'hypostase qui, de toutes façons, semblent s'analyser de la même façon (sub = hypo, stance = stase), du moins selon l'être. Pic peut donc s'adresser à l'Un lui-même, indépendamment de l'interface respective entre l'intérieur (la Bonté) et l'extérieur (la Beauté) que le latinisme ficinien y a ainsi formellement mis à jour et qui lui a permis de fonder théologiquement la psychologie en sa différenciation la plus essentielle, à savoir le centrement de l'âme soit sur elle-même, soit sur ce qui lui reste autre, ce que la différenciation qualitative entre les sens et la nature lui indique déjà dans la matière corporelle. Plus encore, Pic ne conçoit plus l'Un en y apercevant l'essence de l'être en la substance mais en l'être comme tel³⁷, à la façon de Thomas d'Aquin³⁸, donc de l'inversion aristotélicienne préalable de la substantification platonicienne³⁹. Surtout, Pic ne s'en tient pas à l'être aristotélico-thomiste, déjà au principe d'un rapport de Dieu à l'âme inversant d'emblée, en sa substance, le rapport augustino-ficinien de l'âme à Dieu, mais l'articule et l'intègre à l'Un pseudo-dionysien, lui-même transformé. D'où une extase de l'âme, non plus seulement en Dieu, mais en ce rapport déjà transcendant que Dieu entretient avec elle, d'abord avec sa pensée rationnelle (dorénavant d'emblée intellectualisable) et ce, en regard de la pensée pure (angélique)⁴⁰. Or, c'est justement en ce point que Pic se démarque foncièrement de Thomas d'Aquin, autant en rompant avec le *Filioque* qu'en prétendant intellectualiser la raison en l'âme à la façon de cette pensée pure et ce, sans que celle-ci ne soit aucunement en solution de continuité avec l'Esprit reconnu en la Trinité⁴¹. C'est cela que signifie essentiellement la disjonction de l'Ange unique et premier relativement à Dieu et sa distinction en regard de la pluralité angélique pseudo-dionysienne, laquelle est corrélativement annoncée et peut d'emblée lui permettre de se différencier, bien qu'elle soit traitée ailleurs que dans le *Commento*.

En ce sens, Pic semble s'inspirer du dynamisme, essentiellement analytique et doublement linéarisant, véhiculé par la conception grecque de la Trinité et ce, jusqu'en l'esprit humain s'extasiant dans le rapport que celle-ci entretient avec lui : l'Esprit apparaît comme celui du Fils et, par là, donc par le Fils, comme celui du Père, lequel se révèle seul à la source de sa procession, en l'effectuant par la médiation d'un tel Fils qu'il engendre, *a fortiori*, non moins seul. En effet, Pic n'énonce les Trois Grâces (Beauté-Amour intellectuel-Volonté) qu'en examinant aussi la première en regard des deux dernières et ce, sur la base de Dieu comme Lieu de toutes choses,

d'abord du double cercle de l'Ange et de l'Âme s'en distinguant selon le même « pattern », ce que complète une indication relative à Parménide, voire au commentaire éventuel du *Parménide* de Platon, que Pic n'effectuera pourtant qu'avec le traité *L'être et l'un*, une fois établie la pluralité angélique pseudo-dionysienne dans le *Discours de la dignité humaine* et, surtout, l'*Heptaple*⁴². Conjointement, Pic exclut la Volupté hors de la troisième Grâce, qu'énonce plutôt la seule Volonté de soi par laquelle l'amour intellectuel s'affirme angéliquement à même le cœur⁴³ et s'adresse à l'Esprit divin comme Bonté. Or, ceci explicite déjà en quoi Pic inverse le rapport ficinien entre le fini et l'infini, donc n'étend plus le fini à l'infini (en la volonté faite volupté) mais l'y rattache plutôt d'emblée comme à sa source éternelle⁴⁴, dans la mesure même où cette volonté pure l'en refoule comme d'une inexpugnable transcendance, ce qui fait refluer autant la matière sensible et finie (ce qui est) hors de l'être que l'être (l'infini), en même temps que l'Intelligence, hors de la supposée antécédence de l'Un⁴⁵. C'est pourquoi, dans le prologue du sixième livre de l'*Heptaple*, Pic peut enfin expliciter en quoi Dieu est le Lieu de toutes choses : le Père effectue la production de toute(s) chose(s) et l'unifie dans le Fils, donc aussi par le Fils, en tant que l'Esprit y ramène toutes et chacune de ces choses comme à leur commencement, ce qui en fait aussi leur fin. Pic établit alors clairement que Dieu n'est plus tant plus intime à l'âme humaine qu'elle ne l'est à elle-même, comme chez Augustin et Ficin, qu'à toute créature, voire, comme l'approfondit le traité *L'être et l'un*, à toute la création et ce, dès avant qu'elle ne soit, tant Dieu est dit Un, selon Denys (Pseudo-Denys pour nous), parce qu'il est toutes choses, à titre unique. D'où, du Père au Fils, qu'il n'engendre qu'en pouvant ainsi y créer et y unifier toute(s) chose(s), en y unissant chacune à elle-même et toutes entre elles et à lui-même, l'antériorité, en principe, de l'être sur l'un (lui restant néanmoins supérieur). Et seulement par là, comme cela s'explicite du chapitre 8 au chapitre 9 du traité *L'être et l'un*, l'appel, en ordre inverse (et par l'Esprit), de toute(s) chose(s) à l'un, donc à l'être. D'où, surtout, la consécration théologique du fondement ontologique ultime de la réalité jusqu'en l'un, certes, mais en révélant que le présupposé hénologique de l'Un au-delà de l'être est son image inverse, à la fois exacte et universelle, laquelle se reconnaît dorénavant, à rebours de l'acte créateur, par l'esprit humain s'extasiant en l'Esprit divin du Fils et, par là, du Père. Plus encore, dès l'*Heptaple*, Pic déborde la supposition augustinienne (et ficinienne) de la Trinité à reconnaître dans l'énoncé biblique « Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance », ainsi que l'hénologie à partir de laquelle Augustin en a aussi tiré le *Filioque*. En effet, Pic identifie alors totalement le Fils, d'emblée reconnu au principe de toute la création,

au tout premier mot de la Bible (en sa version post-babylonienne), en tant que le Père l'énonce, au sens performatif d'un Verbe restant au principe de son contenu : « Au commencement »⁴⁶. Du Père au Fils, l'acte d'engendrement ne se prolonge donc d'emblée par la procession de l'Esprit, que le même Père effectue (non moins seul) par le même Fils, qu'en portant l'acte créateur. Dès lors, par l'Esprit (celui du Fils, et, par là, du Père), l'acte d'engendrement donne sens au rapport (inverse) du créé à l'acte créateur, en se révélant (non en s'imposant dogmatiquement) à celui-là en celui-ci. Non seulement il s'effectue, comme chez Ficin, mais il s'affirme lui-même au principe autant de la réflexivité parfaite que l'engendrant (le Père) trouve en l'engendré (le Fils) que de la distinction en constituant le contexte génétique. D'où, aussi, une procession (de l'Esprit) s'établissant linéairement et se distinguant d'emblée du *Filioque* (fut-il thomiste) que la circulaire spiration latine présuppose comme son propre principe et que Ficin n'énonce en de tels termes logiques (comme réflexivité s'effectuant à même la distinction génétique) qu'en le ramenant de l'être thomiste (procédant du Père et du Fils en l'Esprit) à l'un augustinien, lui-même dorénavant lié à la singulière unité humaine. Dès lors, chez Pic, celle-ci ne se vit plus anthropogénétiquement qu'en s'extasiant d'une façon pseudo-dionysienne en la théogénèse elle-même et en y reprenant l'ontologie thomiste, plutôt que la substance augustino-ficinienne, pour l'affirmer au principe autant de l'un lui-même (du Père au Fils) que de la bonté (inhérente à l'Esprit). C'est ce nouveau statut génétique qui permet à l'esprit mirandolien de déborder autant la conception ficinienne du *Filioque*, au fondement de la quête de l'universel à même le singulier, que le présupposé augustinien corrélatif, selon lequel celui-là s'indique en celui-ci au sein de la création. Toutefois, il est essentiel de bien comprendre la position ficinienne pour comprendre la transformation que Pic lui fait subir.

L'intelligence rationnelle, en l'âme ficinienne, participe à l'Intelligence pure d'un ange d'emblée assimilé en Dieu et s'infléchit par la fantaisie⁴⁷. Or la fantaisie *produit* explicitement les images⁴⁸ et procure seule le singulier dont cette intelligence révèle l'universalité, étant entendu que cette singularisation est bien davantage évidente chez l'humain que chez l'animal, plus généralement considéré, et qu'elle est celle avec laquelle l'intelligence peut ainsi advenir⁴⁹. La fantaisie ne s'exerce donc sur le singulier, dans les sens, qu'articulée à une raison qui participe à l'intellect en procurant l'universel, ce qui est à comprendre de façon platonicienne, puis plotinienne, davantage qu'aristotélicienne. En effet, là où Boèce, davantage inspiré par Aristote, établit la série ascensionnelle *sensus*, *phantasia*, *imaginatio*, *mens*, Ficin semble substituer *ratio* à *imaginatio*⁵⁰, voire fait aussi de la fantaisie

elle-même une raison passive. Cette remarque est importante en ce qu'elle s'écarte de l'ascension réellement décrite par Ficin, en utilisant ces mêmes termes (sens, imagination, fantaisie, intelligence)⁵¹, bien qu'elle permette de cerner le passage menant des sens à l'intelligence par celui menant de la fantaisie à la raison, en tant qu'il s'agit de la remontée menant des sens, à la qualité (régie par la fantaisie), à l'âme (intériorisée en la raison) et à l'ange (avant d'arriver à Dieu), ce qui inaugure la *Théologie platonicienne* elle-même⁵². Toutefois, même si Ficin peut se livrer à cette série ascensionnelle, ce n'est jamais qu'à partir et en fonction de l'orientation inverse, articulant d'emblée Dieu et la pensée (pure chez l'ange) en regard de la participation de la pensée rationnelle, laquelle advient en une âme avec laquelle elle ne se joint le corps qu'en s'y infléchissant par la fantaisie et en s'y liant aux sens ainsi engendrés. Car le fond ficinien est plotinien, quoique modifié, par cette orientation d'ensemble menant hénologiquement de Dieu aux sens ou en revenant, par l'ascension d'une âme qui cesse d'engendrer les sens, donc se désengage, au lieu de continuer à s'engager ontologiquement envers le corps et de lui communiquer sa vie. Ce fond est aussi platonicien plutôt qu'aristotélicien, en tant que l'ascension s'effectue alors en termes de participation et que l'âme sent toujours par le corps, non par le composé qu'elle formerait autrement avec lui, qu'elle s'engage envers lui (pour ainsi sentir par lui) ou s'en désengage (pour s'affirmer en sa propre indépendance). C'est ce qui, en débordant l'ordre du simple constat, *fonde* explicitement l'impossibilité que l'âme, en sa raison propre et d'emblée apte à participer à la pensée la faisant à l'image de Dieu, soit affectée par la matière, comme l'est la fantaisie, laquelle ne lie elle-même « corporeal objects to the incorporeal subject, soul or mind » que pour autant que l'âme sent d'abord ainsi la nature par le corps, non par le composé qu'elle formerait avec lui, à la façon d'Aristote⁵³. Cependant, l'unité humaine, elle, réside en une âme se composant avec le corps, pour autant qu'elle l'attire⁵⁴ et qu'elle reste rationnellement apte à ne participer à l'intelligence pure en Dieu qu'en pouvant autant s'articuler ainsi, par la fantaisie, aux sens qu'atteindre, par là, la matérialité corporelle.

C'est pourquoi il faut réviser l'interprétation qui, si éclairante lorsqu'il s'agit d'Aristote et de Boèce, risque de fausser la lecture de la problématique ficinienne, si l'on y néglige le fond plotinien et platonicien s'intégrant ces éléments aristotélico-boéciens bien davantage qu'il ne les reprend ou ne les développe tels quels, pour eux-mêmes, ce à quoi Pic peut sans doute être davantage porté. Il suffit d'une simple vérification pour s'en assurer. Par exemple, quelle approche permet de mieux rendre compte, voire de rendre compte tout court, du statut *hénologique* que Ficin accorde historiquement,

pour la première fois, à la qualité régie par la fantaisie ? Ou encore, de rendre compte de l'intégration des sens et de la nature pour constituer ainsi *héno-logiquement* cette qualité (sensible) ? Surtout, si l'on inverse la perspective ficinienne au profit de l'interprétation aristotélico-boécienne que privilégie Klein, c'est l'avènement historique et proprement ficinien d'une *imagination dorénavant productrice* et d'emblée distinguée de l'imagination reproductrice, qui serait alors biffée, ce qui occulterait le volet, non plus plotinien, mais proprement platonicien et anthropologisant de la démarche ficinienne⁵⁵. En effet, il n'y est pas seulement question d'une ascension se liant à la conversion par le rôle éminent de la *phantasia*, que seule les âmes humaines individuelles, non les intelligences supérieures, possèdent⁵⁶. Car, chez Ficin, il est bien question d'un *éveil* platonicien de l'intelligence (rationnelle) en toute âme humaine individuelle, au gré des images que la fantaisie est autant apte à produire qu'à lui présenter. De même, comment peut-il être question, chez Ficin, d'une intuition intellectuelle et d'un aristotélisme orthodoxe⁵⁷ ? En effet, en l'âme, l'intelligence est uniquement rationnelle et non intellectuellement pure, comme celle des anges, et cette intelligence advient elle-même, en la vie présente, en étant jointe à une fantaisie opérant d'emblée comme une imagination productrice de style proprement platonicien, en accord avec le postulat d'une âme sentant par le corps plutôt que par le composé qu'elle formerait avec lui, contrairement à Aristote.

La confusion vient de ce que Boèce a fait l'inverse de ce que Ficin fait, puisqu'il a davantage tendu à rapprocher des éléments néo-platoniciens de la problématique aristotélicienne⁵⁸. D'où l'inversion de la problématique ficinienne, si on la lit dans la perspective aristotélico-boécienne. D'où aussi l'anachronique présupposition de ce qui, pourtant, en découle, à savoir la réaction de Pic qui, elle, reprend effectivement la question de l'imagination à partir d'Aristote, voire de l'aristotélico-thomisme. En effet, Aristote ne recourt à la métaphore qu'en la spécialisant pour désigner l'espèce d'un terme générique et, en retour, pour « considérer comme métaphorique la pratique par laquelle il arrive qu'on désigne, d'un terme spécifique, le genre plus vaste de la pensée »⁵⁹. Or, cette distinction spécialisée entre le genre et l'espèce (et le glissement s'y effectuant de la métaphore à la pensée) est exactement ce par quoi Pic, dans le *Commento*, s'oppose à la distinction ficinienne entre l'intérieur et l'extérieur, de fait l'intrinsèque et l'extrinsèque, pour rendre compte autant de la Bonté et de la Beauté que des orientations de la raison vers sa propre intelligence et vers les sens. L'enjeu : l'appropriation humaine, quoique divergente de Ficin à Pic, du pouvoir de création (au sens d'une production plutôt que d'une reproduction), lequel est inhérent à la seule imagination, mais ne s'exerce plus, comme aupara-

vant, par Dieu seul. Car ce pouvoir s'étend de Dieu à l'humain, avec lequel il dialogue, relativement au monde.

Ainsi, Pic prétend établir une connaissance quotidienne, où la pensée avec image qu'effectue le thomisme s'infléchit au profit de l'intellect unique d'Averroès, voire n'y dépend plus de l'abstraction d'images intelligibles (comme images de concepts universels). Au contraire ! En accord avec le glissement depuis la métaphore vers la pensée, elle dépend dorénavant de l'abstraction d'*images universelles* (*species universales*) « from sensible images or phantasmata — a process in which both the “exterior” and the “interior” senses play a part — which are in turn utilized by the “rational part of the soul”, which Pic syncretically identifies with the Aristotelian possible intellect »⁶⁰, à savoir ce qu'il a, ailleurs, appelé un « intellect passif »⁶¹. Ficin et Pic réagissent donc en sens inverse à la pensée aristotélico-thomiste, laquelle ne s'effectue qu'avec image, ce dont la pensée ne se dégagera pleinement qu'avec Descartes. D'une part, la raison ficinienne produit les images, pour autant qu'elle ne s'y infléchit, comme fantaisie, qu'en les joignant à l'universalité proprement intellectuelle à laquelle elle participe déjà, non en les abstrayant intellectuellement. D'autre part, la raison mirandolienne n'abstrait intellectuellement que des images, non plus intelligibles, mais d'emblée universelles, en se purifiant elle-même intellectuellement en l'âme, donc en les fondant en son acte même d'intellection. Ceci se démarque aussi des images ficiniennes, seulement aptes à se joindre à l'universel, en participant à l'intelligence pure, elle-même assimilée en Dieu. Cependant, autant chez Ficin que chez Pic, il apparaît que le syncrétisme intellectuel (angélisme chrétien, intellect unique d'Averroès, Intellect hénologique) *se constitue* avec la pensée pure et ce, par une pression monothéiste cumulative, elle-même théogénétiquement circonscrite du Père au Fils en regard de l'Esprit. Celle-ci ne le fait porter à la pensée humaine-ment constituée qu'en lui communiquant son imagination créatrice, seule apte à y répondre, en joignant, de Ficin à Pic, l'émergence du singulier, en regard de l'universel, à celle de l'universel comme tel⁶².

Conclusion

Cette si spiritualisante jonction est au cœur du problème logique fondamental que la pensée rencontre en se rapportant à elle-même en l'existence humaine, lorsqu'elle cherche à s'y affirmer, voire à s'y établir explicitement en elle-même comme cela arrive avec le Cogito cartésien, avant que Kant ne thématise cette logique, en sa spontanéité, et ne reconnaisse cette existence en sa teneur sensible, du moins empirique⁶³. Car c'est une chose d'effectuer cette jonction, comme dans le débat renaissant entre Ficin et Pic.

C'en est une tout autre de la thématiser comme telle, comme le propose déjà la rationnelle mais dualiste psychologie cartésienne. Il en va de même, *a fortiori*, lorsqu'il s'agit d'en saisir le développement culturel lui-même, d'abord sous l'angle kantien d'une pensée rationnelle d'emblée distinguée de l'âme, et, surtout, de le saisir scientifiquement en sa teneur sociohistorique, comme cela advient, depuis le XIX^e siècle, en identifiant la Renaissance comme l'interface elle-même entre le Moyen-Âge et la Modernité. En ce sens, nous sommes-nous suffisamment étonnés que le débat entre Ficin et Pic n'ait trouvé son véritable envol et sa propre ampleur que depuis la mise à jour, par Garin, au milieu du XX^e siècle, d'une version non expurgée du *Commento* ? Et avons-nous suffisamment pris en considération que cet étonnement est notre seul rempart contre l'anachronisme et l'anhistoricité lorsque nous étudions la Renaissance philosophique, surtout son inauguration, et que nous cherchons à en analyser les tendances syncrétiques, telles qu'elles se constituent et permettent de relancer l'abstraction ?

Et comme il a fallu envisager, au moins dans ses grandes lignes, l'ensemble du parcours menant du Concile de Florence au débat entre Ficin et Pic pour rendre compte de l'inauguration de la Renaissance philosophique, ne faut-il pas envisager l'ensemble du trajet menant du Concile de Trente à Bruno pour rendre compte de son achèvement ? En effet, selon Rocchi, Bruno serait le premier des modernes, du fait qu'il aurait affirmer ouvertement que l'humain « doit briser son univers clos, casser les sphères ptolémaïques et prendre son envol vers les étoiles, les pires hérésies »⁶⁴. Peut-être l'est-il d'abord parce qu'il intègre et maintient en lui-même la tension entre l'immanence et la transcendance qui s'est initialement départagée et polarisée par le débat entre Ficin et Pic, d'une part⁶⁵, et, d'autre part, parce que son universalisation de l'héliocentrisme copernicien est avant tout celle (si éminemment sociale) de l'imagination productrice que ceux-ci ont emprunté à Dieu, le Soleil étant déjà le symbole de la Trinité entière, chez l'un, et du seul Fils mais sur le fond du ciel évoquant le Père, chez l'autre. Quant à la vie, telle qu'elle se vit, elle ne se cultive plus, en étant soignée et élevée comme chez les Romains, qu'à même le cœur, par lequel la pensée (à l'image de Dieu) s'unit, avec l'âme, au corps. C'est donc parce que la vie se cultive déjà, chez l'humain, que l'intelligence et la volonté s'y cultivent aussi au gré d'une telle pensée, comme l'a fait ressortir le débat entre Ficin et Pic. Comme le précise la définition de l'éducation dans le dictionnaire de Wartburg, au XVI^e siècle, la culture s'élargit d'emblée, puisqu'il ne s'agit plus seulement de soigner la vie, comme dans l'« educare » romain, mais d'y faire aussi la promotion d'une conduite (« educere »), à la fois intellectuelle et morale, ce qu'exploite la pédagogie (ou conduite des enfants), au XVII^e

siècle, sans parler du développement de la capacité de se conduire soi-même, au XVIII^e. En somme, l'imagination productrice n'a de sens que sur le fond de l'anthropogénèse qui est à son principe et qui tient son sens de son rapport dialogique avec la théogénèse. Et si la Florence du XV^e siècle procure le prototype de l'État moderne, bientôt généralisé à des pays entiers, c'est principalement à cause de cette anthropogénèse, comme conscience qui s'effectue en se cultivant ainsi en la vie et qui, par là, s'éveille à son propre avènement à soi, lequel ne se joint à elle au principe d'une telle imagination qu'en ayant déjà rendu possible la constitution de la pensée (donc de la conduite), alors elle-même d'emblée épistémiquement différenciable. Cette pensée, cependant, s'est rationnellement différenciée, métaphysiquement, en fonction de l'objet, chez Descartes, avant que survienne la métaphysique kantienne de la subjectivité du sujet en cause, lequel n'est mis à jour en sa subjectivation (sa conscientisation) même, donc en son balbutiement fici-nien, que dans le présent article. D'où, entre-deux, une conscience se confondant avec la pensée ainsi rationalisée, de Fichte à Hegel, tout en se restituant à elle-même à l'encontre d'elle-même, donc comme inconscient, lequel se reconnaît en une nature déjà vitalement autonome chez Schelling, mais se densifie avec l'avènement nietzschéen du Ça au fond de soi, lui-même porté par le constat de la mort de Dieu et transmis, par l'intermédiaire de Groddeck, à Freud. De même, les sciences modernes semblent s'être portées vers une nature héliocentrée avant de se porter vers la socio-historicité, en particulier en identifiant le dynamisme renaissant, bien que celle-ci soit à la fois culturellement sous-jacente à ces sciences et déjà apte à s'inscrire en une telle nature. En ce sens, la Renaissance est, non l'esquisse, mais l'aube de la Modernité et, comme en toute aube, l'essentiel en est encore à se révéler avec son existence même. Dès lors, le sujet n'est-il pas d'autant plus appelé à objectiver son rapport à l'objet qu'il prétend étudier, en l'occurrence à la Renaissance philosophique, que les prémisses de la subjectivation, en particulier de la sienne, y sont en cause et exigent d'être reconnues? Car seule la pensée ainsi épistémiquement différenciée s'ancre en la conscience culturelle la contextualisant sociohistoriquement.

Université Laurentienne

Notes

1. Saint Augustin, *Sur la Trinité*, in *Œuvres complètes*, trad. et éd. Péronne, Écalle, Vincent, Charpentier et Barreau, t. 27, Paris, Librairie de Louis de Vivès, 1871, livre 15, section 7, n° 11. (En bref : *De Trin.*, XV, 7 [11].)
2. Marsile Ficin, *Théologie platonicienne*, éd. et trad. Raymond Marcel, Paris, Les Belles Lettres, 1964, t. 2, livre 18, p. 199. (En bref : *TP*, T2, L18, 199.) Le titre complet de la

Théologie platonicienne se spécifie par la question de l'immortalité des âmes raisonnables, cette pluralité étant principalement à comprendre à l'encontre de l'intellect unique d'Averroès, surtout s'il est conjugué avec un Intellect hénologique contrevenant au rapport immédiat entre l'Un et l'Âme qu'exige autant l'intériorisation strictement rationnelle de cette âme que son engagement, par son être même plutôt que par un simple reflet d'elle-même, envers son corps, par le cœur, au sein du monde. Voir aussi Marsile Ficin, *De la religion chrétienne*, trad. Guy le Fèvre de la Boderie, Paris, Gilles Beïs, 1578, chapitre 34, p. 334 et 343–44. (En bref: *RC*, C34, 334 et 343–44.) Ficin précise qu'il cherche à recouvrir l'innocence d'entendement et insiste sur l'entendement du cœur. Il rappelle que Dieu a prédit par Jérémie une nouvelle loi, différente de celle de Moïse, à savoir la loi du Christ, d'où une circoncision corporelle (sexuelle) qui se mue en circoncision spirituelle de l'avant-peau du cœur. D'où l'idée de ce qu'est le judéo-christianisme pour Ficin.

3. Olivier Du Roy, *L'Intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, Paris, Études augustiniennes, 1966, p. 21.
4. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Paris, Éditions du Cerf, 1994, 1^{ère} partie, Q36, par exemple.
5. Ficin (*RC*, C13) ne rend compte du *Filioque* qu'après avoir souligné que toute vie engendre plutôt sa lignée en elle-même et ce, d'autant plus que l'on passe de la vie végétative, à la vie sensitive, à la vie raisonnable, à la vie angélique (où l'être est autre que l'entendre) et, enfin, à la vie divine: « Mais en Dieu, parce que l'être et l'entendre sont une même chose, la notion que Dieu, toujours entendant soi-même, engendre comme la très-expressive image de soi est la même chose en essence que celui qui engendre, combien que par un merveilleux rapport et réfléchissement comme engendrée elle soit distincte de l'engendrant. En somme, Dieu par telle idée ou notion éternelle dès l'éternité se cognoissant infiny bien, par icelle même dès l'éternité respire à soi-même un amour infiny. Donc le Père, le fils, et l'esprit amoureux sont nommés par les Théologiens trois personnes, convenans du tout entre eux en nature divine, de sorte que c'est un Dieu simple, et unique, mais ils sont différens par une relation qu'on ne peult penser ny exprimer... ». Ficin retient donc du *Filioque* la réflexivité parfaite et intérieure que le Père (l'engendrant) trouve dans le Fils (l'engendré) et qui s'effectue à même la distinction, proprement génétique, de celui-ci relativement à celui-là, à titre d'une infinie respiration à soi-même comme Esprit amoureux.
6. Pour ce qui suit, voir *RC*, C17, C19 et C20.
7. La pensée rationnelle, comme intelligence, ne comprend qu'en étant formée (informée) comme une matière par l'intelligence divine (*TP*, T2, L12, 151–52 et 171). Une telle pensée est donc apte à comprendre par sa propre inclination rationnelle, en une âme qui tient sa vie de Dieu et qui forme elle-même la fantaisie (*TP*, T3, L15, 85), laquelle est inhérente à la vie présente et au principe de la qualité formant la matière corporelle (*TP*, T1, L2, 44). Or, nous avons vu que c'est sur le Christ, comme personne en trois natures (Dieu, âme, corps), que se modèle l'humain, tout comme nous constatons, ici, que c'est la raison proprement dite et son infléchissement corrélatif en fantaisie qui articulent intérieurement et respectivement l'âme à Dieu et au corps en ce même humain. Dès lors, l'humain est véritablement, au sens chrétien, à l'image de Dieu et ce, en son unité (*RC*, C15). Notons bien que la distinction entre la forme et la matière, non seulement se constitue différenciellement de Dieu au corps en passant par l'âme, tout en transfigurant l'hénologie plotinienne, mais s'établit aussi et surtout intérieurement (analogiquement) à même la pensée rationnelle à l'image de Dieu en cette âme, alors unie au corps par le cœur en la vie présente, en se modelant ainsi sur le Christ. Quant à l'âme, comme telle, elle n'a pas de causes formelle et matérielle (*TP*, T1, L5, 182), si ce n'est par une telle analogie, advenant intérieurement

avec la pensée rationnelle, et ce, uniquement en regard de Dieu, lequel constitue ses causes efficiente et finale, certes, mais aussi, sa cause exemplaire, en tant que l'âme se modèle sur le Christ en qui, comme Fils, elle trouve l'Idée d'elle-même.

8. Henri Lefèbvre, *La Présence et l'absence. Contribution à la théorie des représentations*, Tournai, Casterman, 1980, p. 110.
9. *RC*, C27, 253. Là où Valla remettait en question la donation, par Constantin, du pouvoir temporel au pape, Ficin, même s'il se défend de la contester, souligne métaphysiquement la dimension accidentelle de ce pouvoir et le situe en son contexte véritable, à savoir l'exigence d'immanence au monde, lui-même nécessairement temporel pour être aussi historique, en l'occurrence pour maintenir historiquement ce pouvoir temporel (si fausse soit, philologiquement, la raison explicitement évoquée pour le maintenir ainsi). Sociologiquement, en passant de l'Antiquité au Moyen-Âge, il était question des *conditions de possibilités d'existence de l'Eglise comme institution*, la seule à véritablement subsister, voire à se substituer à la Cité-État et à l'Empire Romain d'Occident, lors de leur effondrement conjoint, ce qui échoua partiellement en Orient, dans le contexte de l'effritement interminable de l'Empire Byzantin (Lefèbvre, p. 111) — jusqu'en 1453. De fait, l'usage du *Filioque* augustinien (encore historiquement proche de Constantin) ne s'est véritablement imposé, dans le contexte de la restauration de l'Empire romain d'Occident et de son unification religieuse, qu'avec Charlemagne. Il a alors été repris par la papauté et a d'autant plus soulevé de conflits schismatiques avec l'Orient chrétien (Photius, Cérulaire) que l'autonomie des Églises était en cause. C'est ce que le Concile de Florence, comme Concile d'union, était censé régler. Sociohistoricité, métaphysique, théologie et philologie éclairent donc diversement la question de la donation du pouvoir temporel au pape et s'éclairent entre elles en fonction de l'objet ainsi étudié, lequel exige de les intégrer. Cette méthodologie semble particulièrement appropriée pour étudier la Renaissance philosophique
10. *De Trin.*, XV, 17 (27, 29).
11. Ficin a respectivement associé la puissance, la sagesse et l'amour si bon au Père, au Fils (non à l'ange), et au Saint-Esprit, ce dernier étant dit avoir inspiré le *Commentaire sur le banquet de Platon* (éd. et trad. Raymond Marcel, Paris, Les Belles Lettres, 1956, p. 262–63 [en abrégé : *CBP*]). Plus encore, les premières lignes de la *Religion chrétienne* insistent sur « la Sapience éternelle de Dieu au commencement de la religion ». Le vrai amour de la vraie Sapience sous-tend ainsi le vol de l'esprit humain par ses deux ailes, à savoir l'entendement et la volonté, de telle sorte que notre espérance se fonde en la charité de Dieu, laquelle « est diffuse en nos cœurs par l'esprit saint qui nous est donné » (*RC*, C6, 26), étant entendu que le Père n'est bon, par-delà ce que suppose le platonisme hénologique (en regard de l'Intellect et de l'Âme du monde), qu'avec le Fils, ce qu'énonce leur si charitable Bonté, considérée comme telle, à savoir l'Esprit. Ficin peut donc reconnaître en la Trinité, la triple causalité efficiente, exemplaire et finale analysée par Michael Allen, « Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of the Trinity », in *Renaissance Quarterly*, t. 37, 1984, p. 576–78. Plus précisément, le Fils, donc le Christ, à savoir l'humain mais pur, n'est la cause exemplaire (permettant de le désigner) que s'il l'est comme divine Idée (à participer), à savoir l'Idée des vertus (*RC*, C23). De plus, en créant Adam en cette juste Sagesse, Dieu est la cause efficiente qui « ne l'a point autrement formé que comme il appartenait tant à son Idée, qui est toujours en Dieu, et par laquelle il forme, qu'à la divine bonté en faveur de laquelle il forme » (*RC*, C32, 300) et qui est la cause finale. Pic, en faisant du Fils en Dieu, non l'Idée, mais Poros, son achèvement, dans le *Commento*, dira plutôt, dans le traité *L'être et l'un*, au chapitre 8, que, après Dieu, comme

un tel idéal, toute(s) chose(s) ont une cause efficiente, exemplaire et finale, en venant de lui, en subsistant par lui et en tendant vers lui.

12. *CBP*, p. 210. Surtout, le Fils se distingue déjà nettement de l'Intellect plotinien, lequel s'identifie plutôt à l'ange, d'abord et avant tout au Séraphin dit hébraïque (Allen, p. 571), si apte à considérer autant le Père en lui-même, dans le *Filioque* élaboré à même l'Un, que l'ordre de la divine providence en la Bonté de Dieu comme en la fin, cet Un-Bon et cette orientation angélique principale inspirant la montée de l'âme en son libre mouvement raisonnable (*RC*, C14). Or Pic n'identifie l'Intellect plotinien à l'ange, dont il distingue lui aussi le Fils, dans le *Commento*, qu'en insistant, dans le *Discours de la dignité humaine*, non plus sur le Séraphin, mais sur le Chérubin, auquel s'identifierait plutôt l'humain, à même son âme raisonnable. En somme, autant Ficin que Pic distinguent le Fils (en la Trinité chrétienne) de l'ange (donc de l'Intellect en la triade hénologique supérieure), mais, si l'on tient compte de la pluralité angélique pseudo-dionysienne à travers laquelle ce dernier se différencie, ils font diversement advenir cette voie angélique jusqu'en l'âme raisonnable. Dès lors, si l'on tient compte du débat véritable, les critiques de Pic n'empêchent nullement de reconnaître que Ficin suit davantage Augustin que Pléthon (Allen, p. 582) et que ni lui, ni même Augustin, par le hiatus rationnel au principe de l'élaboration du *Filioque*, ne superposent purement et simplement terme à terme la Trinité chrétienne à la triade hénologique supérieure, ni ne l'y temporalisent, contrairement à ce qu'avancent Louis Valcke et Roland Galibois, *Le Périple intellectuel de Jean Pic de la Mirandole. Suivi du Discours de la dignité de l'homme et du traité L'être et l'un*, Sainte-Foy (Québec), Presses de l'Université Laval, 1994, p. 146–47, n. 18. Ce serait arianisant, anti-*Filioque*. Surtout, ce serait méconnaître autant l'élaboration historique du *Filioque* à l'encontre d'un tel arianisme que l'exigence corrélatrice de s'interroger véritablement sur le temps lui-même, d'abord en considérant qu'il n'en est question que dans le seul rapport de la pensée rationnelle, en l'âme, au monde, voire au corps s'y trouvant en cause et s'avérant si complexe chez l'humain. D'où, chez Ficin, le postulat d'une âme qui, en sa vie présente, anime le corps dans le temps mais sans cesser d'y penser rationnellement en regard de l'ange (auquel s'assimile l'Intellect plotinien) et de l'Un (s'intégrant seul le *Filioque*), ce qui permet, non seulement d'y trouver l'indication de la vie éternelle, comme chez Augustin, mais de l'y entretenir et va donc exactement à l'encontre de toute projection du temps dans la triade plotinienne supérieure. Ainsi, au pire, Ficin lie l'éternité au temps, lequel glisse depuis la pensée jusqu'en l'âme pour rendre compte du monde, donc du corps, en la vie présente. Et Pic réagit à la problématique de Ficin, non à sa reconstruction, par avance, à l'envers de ce qu'elle est.
13. Du Roy, p. 367. C'est essentiellement cette création immédiate de l'âme par Dieu que le *Commento* de Pic critique chez Ficin (et Augustin), du moins dans le contexte d'une véritable et pure hénologie. C'est pourquoi il distingue aussi le Fils (au centre de la Trinité) de l'ange (s'assimilant l'Intellect au centre de cette hénologie) d'une autre façon que Ficin. Autrement, les identifier reviendrait à commettre une erreur arienne, ce dont Pléthon lui-même se serait d'ailleurs gardé, comme le signale Edgar Wind, *Mystères païens de la Renaissance*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Gallimard, 1992, p. 262.
14. « Saint Augustin part d'un esprit qui s'aime pour en distinguer son amour et enfin sa connaissance, sans quoi il ne pourrait s'aimer », selon Richard Tremblay, *La Théorie psychologique de la Trinité chez Saint Augustin*, Ottawa, Pars Dissertationis Ad Lauream In Facultate S. Theologiae Apud Pontificium Institutum « Angelicum » De Urbe, 1954, p. 12. Ainsi, pour autant que c'est sur la base de la première triade (substance raisonnable-âme-corps), le point de départ d'Augustin est l'esprit qui, comme pensée, s'aime et passe par cet amour pour aussi conclure qu'il se connaît. D'où la reconnaissance de la connais-

sance sans laquelle il ne pourrait s'aimer ainsi, ni produire la triade en son expression plus linéaire, à savoir esprit-connaissance-amour. Or, l'esprit ne s'aime que s'il aime Dieu et, comme l'indique le *De Trin.*, IX, 1, 1, s'il aime Dieu, il en est connu, puisqu'il ne se connaît qu'en demandant ainsi secours à Dieu qu'il veut connaître et qui lui permet de se connaître lui-même, ce par quoi débute la *Théologie platonicienne*. En somme, c'est le cercle (la remontée de l'esprit à lui-même) qui porte la ligne que semble exprimer la triade qui en résulte, tout ce schéma circulaire-linéaire ne se développant en l'esprit qu'en se reportant en Dieu lui-même comme en sa source, puisque son propre caractère triadique est à l'image de la Trinité même de Dieu, c'est-à-dire du *Filioque* qui se révèle avec la triade suivante et ultime.

15. *TP*, introduction, p. 11.
16. Cesare Vasoli, « The Renaissance Concept of Philosophy », in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, sous la direction de Charles B. Schmitt, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 60–61.
17. *TP*, T2, L12, 172.
18. *Ibid.*, T2, L12, 171.
19. *Ibid.*, T2, L12, 188.
20. La vie de l'âme sous-tend l'intellect et, par là, la volonté (*TP*, T2, L9, 46). C'est pourquoi l'intellect peut sembler prévaloir sur la volonté, comme cela apparaît chez Ficin de 1464 à 1472, et, à l'inverse, par son rapport à cette vie, la volonté prévaloir sur l'intellect, à compter de 1473, sans compter leur apparente réconciliation ultérieure par la distinction entre l'activité respectivement naturelle et supranaturelle de notre pensée et la plus grande emphase sur le second cas (Jill Kraye, « Moral philosophy », in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, p. 352–53 ; Paul Oskar Kristeller, « A Thomist Critique of Marsilio Ficino's Theory of Will and Intellect », in *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume on the Occasion of His Seventy-fifth Birthday*, English Section, t. 1–2, Jerusalem, American Academy for Jewish Research, 1965, p. 474–77). L'âme est donc à l'image de Dieu se vivant en son amour intellectuel, lequel réside en sa propre volonté (*TP*, T1, L2, 112). Le croyant, pour être sauvé, est le voulant, librement (*RC*, C10, 71).
21. Kristeller, p. 482–86.
22. Saint Augustin, *Les confessions*, trad. et éd. J. Trabucco, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, livre 11, chapitre 14, p. 264. Le temps s'inverse, en la pensée, car sans durée, en la conscience et, par là, en la vie : passé sans incessante évanescence (ou écho de ce qui disparaît à même ce qui apparaît et se dit présent en s'y substituant), présent sans actualité (s'il ne perdure par une telle expérience), avenir sans véritable avènement (faute de s'y ouvrir comme à un point, non de départ, mais d'arrivée, au gré d'une anticipation accrue de cette expérience). De la conscience à la pensée, le passé, par exemple, passe alors de l'incessante évanescence au concept le formalisant comme définitivement passé.
23. *TP*, T1, L4, 166. Le lien avec Descartes et Kant apparaîtra après avoir fait ressortir l'émergence de l'imagination productrice chez Ficin et Pic. Le point, ici : la conquête de l'imagination productrice sur l'imagination reproductrice, donc du présent sur le passé, non sa progression (moderne) vers le futur.
24. Ceci exige donc d'inscrire l'émergence renaissante de la totale labilité du présent au beau milieu du trajet décrit par Danièle Letocha, « Totalité, temporalité et politique. Essai de typologie », in *Politique et raison. Figures de la modernité*, éd. Roberto Miguelez, Ottawa: Les Presses de l'Université d'Ottawa, p. 10–31. L'auteure fait état d'une totalité mythique

dans la conscience archaïque (rivée au passé), d'une totalité métaphysique dans la conscience grecque, d'une totalité téléologique dans la conscience moderne (attachée au futur) et d'une critique de l'idée de totalité dans la conscience contemporaine où prévaut l'idée de moteurs inconscients. En Occident, ces moteurs s'imposent à l'encontre de la conscience culturelle par les individus qui, en plus de se psychologiser par la tendance sociale à insister sur leur individualité, reprennent d'autant plus cette tendance à titre individuel, comme s'ils l'effectuaient eux-mêmes, seuls, que cette manière d'advenir à soi peut être idéologiquement généralisée. Et si la pensée s'enferme ainsi en sa logique à même la conception et l'idéation, c'est qu'elle perd et se représente purement en son lien avec la conscience, en la vie. Dès lors, elle ne s'ouvre plus au cœur et ne permet donc plus à l'humain d'advenir en entier à lui-même et, par là, d'accéder pleinement à sa dignité.

25. *Confessions*, livre 11, chapitre 15, p. 266. L'intentionnalité se révèle ultérieurement de façon différenciée avec la distension du présent en lui-même, par l'attention (ou l'intuition directe), mais aussi vers l'avenir, par l'attente, et vers le passé, par la mémoire, mais en s'ordonnant du futur vers le passé, comme dans l'exemple du chant. D'où un temps linéaire inversé et supposé dépendre de nos facultés et de leur ordonnance.
26. *Confessions*, livre 11, chapitre 16, p. 266. Augustin dit bien « c'est le temps en train de passer que nous mesurons par la conscience que nous en prenons ».
27. C'est plutôt Pic qui semble déborder le moment changeant ficinien et énoncer cet écoulement comme tel, en sa linéarité, comme dans le dernier chapitre du deuxième livre du *Commento* ou comme en la première page de son *Discours de la dignité humaine*. D'où, de Ficin à Pic, la flèche du temps qui se décoche. Corrélativement, la pensée de Pic peut s'éveiller à son propre caractère transitionnel et ne progresser en ses objets qu'en progressant en sa propre démarche, laquelle intellectualise, à la façon de l'ange, la raison en l'âme : l'ange premier et unique, par exemple, se traite avant la pluralité angélique pseudo-dionysienne, laquelle est pourtant seule vraie, selon le *Commento*, mais ne se précise que dans le *Discours de la dignité humaine*, en insistant sur le Chérubin, avant de s'approfondir et de se justifier dans l'*Heptaple*.
28. Nicolas Grimaldi, « Pour une ontologie du temps », in *Carrefour*, t. 22, 2000, n° 2, p. 69.
29. *Ibid.*, p. 69. En ce sens, Augustin réduit l'attente, par exemple, à l'ensemble du chant que l'on peut avoir tout entier à l'esprit avant de commencer à le chanter, tout en l'accordant comme par avance avec la mémoire, recueillant alors tout ce qui en est chanté. Or, l'attente est loin d'être ainsi intellectuellement prédéterminée tout entière. Par exemple, du Concile de Florence (1439) à la contemporanéité entre l'amorce du débat philosophique entre Ficin et Pic (dès 1484–86) et le rejet oriental officiel de ce Concile (1484), il est clair que l'on est passé de la chute incertaine et éventuelle de Constantinople à sa chute ayant déjà effectivement eu lieu et étant bien déterminée (1453), sans compter la défaite de Varna (1444) l'ayant déjà, pour ainsi dire, rendue inévitable et ayant favorisé la précoce victoire, en Orient, des antiunionistes.
30. La raison n'a d'abord de statut que symbolique, en une pensée d'emblée ouverte à la conscience (telle qu'elle s'effectue à même la vie) et reste ainsi foncièrement historique : le passé augustinien, le présent ficinien et l'avenir grimaldien sont référentiellement des émergences historiques du temps, dès lors diversement concevable en sa linéarité (passé, présent, avenir) à chacune des époques. Cette question a échappé à Kant, à la fin de la première analogie de l'expérience, dans la *Critique de la raison pure*, puisqu'elle y est évincée au profit de celle, d'emblée à rejeter, d'une temporalisation de la temporalité.

31. « Je vois donc que le temps est une espèce de distension » (*Confessions*, livre 11, chapitre 23, p. 273).
32. Hannah Arendt, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, trad. Patrick Lévy, Paris, Gallimard, 1972, p. 89. Augustin a conscience que le présent est un instant toujours autre, là où le futur n'est pas encore et où le passé n'est plus. Cependant, il le reconnaît seulement au temps, tout en l'y distendant jusqu'en ceux-ci, sans l'avoir préalablement constitué en sa labilité, donc en son rapport à l'actuel (et à sa durée), ce qui aurait plutôt exigé d'en faire un moment, lui-même changeant, et, par là, de s'y limiter, non de l'étendre au temps entier. D'où, non plus la venue à l'existence, mais l'anéantissement mis en évidence dans une telle idée du temps, en chacun et en tous ses modes, au profit de l'éternité. D'où aussi, la conception inversée du temps en découlant.
33. « Ficin avait lui-même expliqué que *Voluntas* devient *Voluptas* lorsqu'elle se déploie du fini à l'infini : *penes bonum infinitum voluntas omnis est ipsa voluptas* », comme le fait remarquer Wind (p. 81). Plus encore, « là où la volonté, qui est l'inclination de l'intelligence vers le bien, n'existe pas il n'y a pas de plaisir de l'intelligence, lequel est l'épanouissement de la volonté dans le bien et le repos de la volonté dans le bien. S'il n'y a pas de plaisir là où est le bien lui-même, il n'y a pas de plaisir nulle part, car partout où il est, le plaisir existe en raison du bien. Par conséquent, le plaisir est dans le bien lui-même et la volonté aussi. Si cette affection est dans les créatures le point de départ de la génération, elle est certainement dans le créateur lui-même la source de la création » (*TP*, T1, L2, 111), au gré de la théogénèse.
34. Ce débat en termes de concorde (Vénus comme Beauté) et de discorde (Mars) *constitue la pensée*, en son processus de synthèse et d'analyse à même « ce qui est », par la relation entre les deux termes. Cette pensée, en se rapportant à elle-même et en se systématisant logiquement, est alors au principe du débat entre l'un (intérieurement soutenu par la substance) et l'être. Voir *CBP*, discours 5, chapitre 8, ainsi que le *Commento*, trad. et éd. Stéphane Toussaint (lui faisant précéder *Les formes de l'invisible*, essai sur l'ineffabilité au Quattrocento), Lausanne, L'Âge d'homme, 1989, livre 2, chapitre 8.
35. Par exemple, Pic souligne que ce sont les corps qui s'élèvent vers les âmes et non elles qui s'abaissent vers les corps, sinon, en s'y vouant, « elles se privent de la contemplation intellectuelle et demandent pour ainsi dire l'aumône de la connaissance aux sens ». *Commento*, livre 1, 13^e et dernier chapitre, p. 102. De fait, comme cela se systématisait encore davantage dans la *Théologie platonicienne*, Ficin ne propose nullement que les âmes s'abaissent vers les corps, mais qu'elles s'engagent ontologiquement envers eux en les attirant (ce qui engendre les sens eux-mêmes), pas davantage que les corps ne s'élèvent vers les âmes, puisque ce sont les âmes qui les élèvent alors, étant donné que, par nature, le corps ne fait rien. Considérons donc le débat lui-même, non ce qu'un auteur semble laisser transparaître si on l'aborde à partir de l'autre.
36. *Commento*, livre 3, chapitre 1. C'est ce Platon que Pic peut chercher à articuler à Aristote, à partir d'Aristote, plutôt qu'à partir d'un certain Platon, celui que postule Plotin et auquel s'attache Ficin. D'où une transformation du platonisme plotinien lui-même, puisque Platon s'y impose déjà à Plotin.
37. Augustin avait déjà clairement énoncé, dans *De Trin.*, V, 2 (3) et 8–9 (10), ainsi que VII, surtout en 4 (7), le tronc commun entre les Grecs et les Latins, à savoir une même saisie de l'essence de l'être, ainsi que leur différence, selon la façon dont cette essence s'exprime : une substance en trois personnes (ou la consubstantialité des trois personnes), chez les Latins, et, selon la formule retenue par les Grecs, une essence en trois hypostases (ou

substances). Or, avant de se retrouver ainsi dans le débat entre Ficin et Pic, cela apparaît encore très clairement au Concile de Florence, comme le fait ressortir le compte rendu qu'en donne Joseph Gill, *Le concile de Florence*, trad. M. Jossua, Bibliothèque de théologie, Série IV, Histoire de la Théologie, Tournai, Desclée et Cie., 1963, p. 176 *et seqq.* Notons que la confusion de l'unique substance latine avec les trois substances grecques conduit déjà à l'arianisme, surtout si celles-ci sont assimilées aux trois hypostases hénologiques supérieures et hiérarchisent ainsi linéairement ce qui est censé être égalitaire. Or, dans le christianisme occidental, c'est avec Thomas d'Aquin que la question de l'être émerge véritablement, à même le *Filioque*, et s'infléchit celle de la substance, initialement systématisée par Augustin. D'où les tensions survenues entre les augustinien et les thomistes, au XIII^e siècle, à l'occasion de la condamnation que Tempier a exercée à l'encontre des excès de l'averroïsme latin et qui a perduré jusqu'au XV^e siècle.

38. Le débat entre la substance et l'être se poursuit historiquement et philosophiquement dans le débat entre Ficin et Pic, selon Fernand Roulier, *Jean Pic de la Mirandole (1463-1494), humaniste, philosophe et théologien*, Genève, Slatkine, 1989, p. 174. Car Pic renouvelle l'*Ipsum esse* de la théologie médiévale (tardive), qui fut alors rapidement oubliée par les scolastiques postérieurs au XIII^e siècle, sauf de quelques rares thomistes. Ficin, quant à lui, ne se réfère jamais à l'*Ipsum Bonum* et à l'*Ipsum Unum* que par la question de la substantialité les articulant et permettant seule d'*intérioriser* celui-là en celui-ci, lequel l'*extériorise* alors réciproquement par la Beauté et ses quatre cercles (Intellect, Âme, Nature, Matière), pour autant que la participation de l'intelligence humaine à cet Intellect (pur) puisse ainsi s'annoncer en l'âme et que l'âme soit elle-même au principe de la qualité (intégrant les sens et la nature), par son engagement envers le corps proprement matériel. D'où l'inflexion de toute la nouvelle et extériorisante hénologie de la Beauté, au gré de l'unité humaine se l'intégrant d'emblée intérioriquement, en participant substantiellement à l'Un-Bon pensant et infini. Ainsi, l'infini n'est le meilleur nom de l'être qu'en s'intégrant avec la pensée à cet Un-Bon, au lieu de se révéler et de se penser à son principe comme chez Pic.
39. La spiritualisation s'indique en la substance articulant la singularisante existence et l'universalisante essence à même l'être, donc jusqu'en sa relation à l'un, fût-il rendu hénologique. Platon substantifie l'essence elle-même, au gré de l'ontologisant cercle entre la séparation (la constituant en Idée suprasensible) et la participation (en s'exemplifiant), pour autant que l'individu y donne lieu, voire s'y adonne, en émergeant alors lui-même de son immanence à la nature, à savoir l'univers matériel présocratique, et s'atteigne en sa subsistance (son existence), par la pensée spécifiant l'âme et la distinguant ainsi du corps par-delà leur indistinction. Cette substance soutient intérioriquement ce cercle et cette pensée jusqu'en l'un, si hénologisé soit-il, d'Augustin à Ficin. Or, Aristote substantifie l'individu comme tel, l'essence étant toujours celle de sa subsistance d'emblée formellement considérée de façon hylémorphique, d'où la fameuse forme substantielle et, surtout, comme chez Pic, la purifiante pensée de l'être en tant qu'être, dont la logique résulte alors en l'un, en étant, au lieu de le postuler, à son principe. L'un s'inverse donc avec la substance, en revenant à la formalisation aristotélécienne de l'ontologisation platonicienne initiale de « ce qui est », à savoir l'univers matériel présocratique (y compris chez Parménide), si l'on prolonge le questionnement d'Yvon Lafrance, « Le sujet du poème de Parménide : l'être ou l'univers? », in *Elenchos*, t. 20, 1999, n° 2, p. 265-308.
40. Voir Jean Pic de la Mirandole, *Œuvres philosophiques, suivies d'une étude sur « Humanisme et dignité de l'Homme » selon Pic de la Mirandole*, trad. et éd. Olivier Boulnois et Giuseppe Tognon, Paris: Presses Universitaires de France, 1993, p. 323-24. Ce rapport de Dieu à l'âme y est cerné et mis en évidence quant à son enjeu proprement épistémologique, bien

qu'il ne soit contextualisé ni en l'augustinisme proprement ficinien mis en évidence ici, ni en l'extase pseudo-dionysienne en laquelle Pic l'intègre et qui constitue le vecteur de l'intellectualisation de la raison en l'âme elle-même.

41. On mesure la difficulté de l'entreprise mirandolienne, si l'on se rappelle que Thomas d'Aquin (1^{ère} partie, Q 63, Solution 1) a lui-même rattaché l'ensemble des hiérarchies pseudo-dionysiennes au Saint-Esprit par le Séraphin (répondant à sa charité par l'ignition de son amour) et n'a reconnu le Chérubin comme le second ange qu'en en faisant aussi le premier ange déchu, à savoir le vecteur de l'intelligence et de la plénitude de la science, certes, mais en tant qu'il peut s'enorgueillir et prétendre s'égaliser à Dieu. Thomas d'Aquin maintient donc l'angélisme hors de la Trinité, mais les met en continuité spirituelle, là où Pic (voir plus haut n. 11 et 12) creuse d'emblée l'écart et amène l'âme raisonnable à s'attacher au Chérubin, donc à se démarquer de l'usage ficinien du Séraphin, ce qui revient à privilégier et à démarquer analytiquement l'intelligence à même l'amour. D'où, chez l'humain, en regard du Fils, une distanciation permettant de préciser la frontière entre le créateur et le créé et d'équilibrer ce créé en son milieu le plus élevé, à savoir celui que ce Chérubin constitue en la première des trois hiérarchies angéliques pseudo-dionysiennes.
42. *Commento*, livre 2, chapitre 15, ainsi que la note 39 de Toussaint. Quant à l'*Heptaple*, s'il est mis en relation avec les *Trois livres de la vie*, qui s'y réfèrent et que Ficin a écrit peu après, la même année, soit 1489, il constitue le point tournant dans le débat et en initie la seconde phase. Car Pic prend alors conscience que le platonisme plotinien sous-tend l'astrologie (absente chez les Grecs) et que celle-ci est plus importante qu'il ne le pensait, chez Ficin. D'où le traité *L'être et l'un* et le volumineux *Contre l'astrologie*.
43. Pic considère paradoxalement la « mort du cœur, autant dire de la part humaine de l'âme, comme une mort ardente dans le feu de l'amour, qui bien loin d'épuiser le cœur, le fait croître au contraire » (*Commento*, stance 4, p. 159, critique particulière du poème de Benivieni).
44. *Ibid.*, livre 2, chapitre 24. Pic établit que l'éternité rend infini et se démarque donc ainsi du temporel propre, en notre monde, au fini, ce qui serait le principe de la liberté authentique.
45. *Ibid.*, livre 2, chapitres 10 et 11, sur la base du chapitre 9. En effet, sur la base de la vision intellectuelle présidant à l'acte amoureux exercé par l'âme, Pic a objectivé Vénus (la Beauté même) comme la cause matérielle de l'amour, puis aux chapitres 15 et 16, il n'a développé que le double état de la seule Vénus céleste (immature, puis mature) pour y situer les Trois Grâces. D'où le rejet corrélatif de la Vénus vulgaire et sensible, donc du Plaisir que Ficin introduit et porte au sublime en une troisième Grâce faisant d'emblée place à la finitude matérielle. Elle se retrouve dans le commentaire particulier advenant après les trois livres du *Commento*, c'est-à-dire hors de l'interrogation philosophique (dite purement intellectuelle). D'ailleurs, dès les toutes premières pages de son *Commento*, Pic a insisté sur l'être, de fait sur l'existence que toute chose créée reçoit selon les trois modes d'être (causal, formel, participé) qui sont cognitivement inhérents à la triade hénologique supérieure, par-delà la finitude matérielle (de « ce qui est »).
46. Par l'ordre post-babylonien des deux récits de la création, le « premier » a été ajouté au « second » et l'a dorénavant précédé, comme le signale S.A. Farmer, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*, Tempe, Arizona, Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1998, p. 90, n. 82. Or, c'est ce premier récit qui préside à la christianisation de la Bible, qu'elle se reconnaisse autant chez Augustin que chez Ficin ou qu'elle se radicalise, encore davantage que dans le logos johannique, comme chez Pic. D'où, si l'on poursuit au-delà de Pic et de la cabbale

chrétienne qu'il a inaugurée, le souffle cosmique communiqué à l'historicisante tradition yahviste (du second récit), ce qui constitue le nom même de Jésus, par le « schin » ainsi intégré au tétragramme divin, YHWH. Surtout, là où Ficin insiste sur l'Incarnation et reconnaît Jésus, à la fois, comme le Verbe divin (ou Fils) au principe du verbe humain, dès celui d'Adam nommant toute(s) chose(s) amenée(s) devant lui par Dieu, et comme le Messie, d'autant plus venu sauver du péché qu'il est la justice (*RC*, C27, 168) et la miséricorde de Dieu ne châtiât Adam que d'une peine finie (*RC*, C32, 301), Pic met, au principe de la loi de Moïse, dans l'*Heptaple*, une Trinité semblable à celle dite de l'Ancien testament, laquelle est révélée à Abraham en Genèse 18, 1–14 et éternellement concertée quant au sacrifice du Fils qui, à la fois, se substitue d'emblée à celui d'Isaac, donc d'Israël, et en justifie l'arrêt, selon l'Orient chrétien.

47. La fantaisie, comme sens interne, c'est l'examen et le jugement de la perception permettant de discerner l'identité et la qualité de ce que l'image représente, tout en devinant déjà ainsi la substance, ce en quoi elle est supérieure à l'imagination, laquelle recueille seulement un schème général (une silhouette) par les cinq sens (*TP*, T1 : 226, 274–75, 286–89). La fantaisie porte donc sur le singulier et non sur l'universel, que saisit plutôt l'intellect, bien qu'elle forme avec celui-ci les deux yeux d'une même âme. Dès lors, si elle ne connaît pas vraiment la substance, elle est liée à l'intellect qui, lui, la connaît, ce qui permet de faire ressortir la plus grande différence entre les humains qu'entre l'humain et la bête, chez qui elle se restreint à des concepts peu nombreux et confus, lesquels ne sont nécessaires que pour l'usage du corps : T2 : 33–34, 77–78, 158, 170, 228. Elle est une raison passive, bien qu'elle soit formée par l'intelligence et constitue le sens intime : T3 : 9, 42, 54, 85, 114, 230. Ainsi, la raison, en l'âme, n'aperçoit pas la qualité (intégrant les sens et la nature) comme raison proprement dite mais par une telle fantaisie (où elle est d'emblée passive). Notons, en particulier, que la fantaisie, comme raison passive, n'est pas immortelle, comme l'intellect l'est (T3: 9), et qu'elle est formée par l'intelligence (T3: 85). Plus encore, elle ne s'exerce alors comme un jugement sur la perception (donc les sens) qu'en régissant la qualité, laquelle est aussi une forme, mais s'exerçant, par sa mise en relation des sens avec la nature, sur la matière corporelle.
48. Comme l'espèce humaine conçue peut être éveillée en l'intellect au gré des diverses images que la fantaisie lui présente des humains, cette fantaisie actualise (produit en acte) l'image cachée qu'elle porte en elle de tel humain, tel qu'elle peut l'apercevoir diverses fois en un même jour. Ceci se réfère clairement à la réminiscence platonicienne (*TP*, T3: 88) et s'accorde avec le postulat non moins platonicien selon lequel un corps ne fait rien (*TP*, T1: 40), ce qui est la condition de possibilité de la constitution hénologique de la qualité, laquelle ne forme la matière de ce corps qu'en étant elle-même régie par cette fantaisie. Surtout, par le double rapport de l'intelligence (rationnelle) à la fantaisie et de la qualité (régie par celle-ci) à la matière corporelle, nous trouvons ici, chez l'humain lui-même, l'expression du double rapport de la forme à la matière dont la causalité s'effectue d'abord chez le Christ, à la fois, comme idée et comme exemple (voir plus haut, n. 7 et 11). Toutefois, là où le Fils s'engendre éternellement et se déclare dans le temps (*RC*, C15), en tant que Dieu oint Jésus, ainsi dit Christ, la pensée rationnelle cherche à entretenir cette éternité à même le temps, lequel apparaît avec l'opération de la fantaisie et peut cesser avec elle, à la mort. Or cette opération, c'est celle d'une imagination productrice, d'emblée apte à exercer humainement le pouvoir créateur inhérent à Dieu. Et notons qu'en ce point crucial, Ficin est véritablement platonicien, non plotinien.
49. Ainsi énoncé en sa singularité, le singulier s'adjoint d'emblée quelque chose d'universel auquel participé et explicite en quoi la vie présente, si elle est humaine, peut permettre d'y entretenir la vie éternelle.

50. Robert Klein, *La forme et l'intelligible*, Paris, Gallimard, 1970, p. 65, n. 2
51. *TP*, T1, L8, 285–86
52. *Ibid.*, T1, L1, 39. On comprend donc que Ficin ne substitue pas la raison à l'imagination, au sens d'une substitution d'une faculté à une autre, mais qu'il lui fait occuper la place qu'elle occupait chez Boèce et ce, d'autant plus que la seconde se subordonne à la fantaisie, elle-même régie par la première. Autrement, la considération de la pensée rationnelle comme faisant l'âme à l'image de Dieu suggérerait un tout autre rapport entre les deux termes, étant entendu qu'il serait alors question d'une intervention de Dieu lui-même au principe de l'imagination (créatrice) à la source d'une telle image. En ce cas, l'humain à l'image de Dieu n'est pas à confondre avec le Fils qui est l'image parfaite du Père en Dieu et qui, lui, est engendré, non créé. Et l'on notera que c'est l'humain, non l'ange (l'intelligence pure), qui, par son intelligence rationnelle, est à l'image de Dieu et que c'est en se faisant humain que Dieu, par son image parfaite dans le Fils, s'incarne, voire rend ainsi l'humain en quelque sorte divin, étant entendu que le Christ est humain mais pur, ce qui inspire la fraternité humaine, au sens proprement religieux.
53. Pour la citation, voir Brian P. Copenhaver, « Astrology and Magic », in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, p. 285. C'est de ce fondement, échappant déjà foncièrement à l'astrologie et la limitant d'emblée intérieurement (mais partiellement) jusqu'en son effectuation chez Ficin, dont se rappellera Henry More. Or, More inspire la physique newtonienne. Par cette médiation, Kant intègre alors le fondement ficinien en en reprenant la différenciation fantaisie-raison proprement dite en termes d'une aperception empirico-transcendantale d'emblée critique à l'égard d'une raison, non seulement purifiée, comme chez Pic, mais d'emblée pure, comme chez Descartes.
54. *TP*, T3, L15, 37.
55. *Ibid.*, T3, L15, 88. Voir plus haut la note 48, relativement à cette référence et à ce sujet.
56. Comme Klein (p. 68) le fait remarquer chez Plotin.
57. Voir Klein, p. 66.
58. Cette confusion est susceptible d'être véhiculée par la problématique de Klein ou d'être déclenchée à son occasion, si le lecteur y méconnaît la variation, de Boèce à Ficin, autant du sens de l'articulation entre Platon et Aristote que de son enjeu. Or, à travers le rapprochement entre Boèce et Ficin, ce qui se décide c'est le statut de la logique, comme rapport de la pensée à elle-même, dans le rapport entre l'être et l'un, sans compter, chez Ficin, le statut rationnel de cette pensée et le statut corrélativement à accorder à l'imagination elle-même. Celle-ci n'est pas seulement reproductrice (en ne connaissant que les images des corps saisis ou conçus par les sens). En la fantaisie, elle est productrice et apte à éveiller cette pensée rationnelle elle-même.
59. René Lefebvre, « L'imagination, produit d'une métaphore? (Aristote, *De anima* III, 3, 427b27–428a5) », in *Dialogue*, t. 38, n° 3 (été 1999), p. 472. En ce sens, notons que Boèce, cet ancêtre direct de la méthode scolastique, a aspiré à effectuer une synthèse de Platon et d'Aristote et a écrit, en traduisant le platonisme porphyrien et sans se prononcer, que le genre et l'espèce, non seulement se conçoivent, mais existent indépendamment des corps. Voir D. Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, Gateshead-on-Tyne, Northumberland Press, 1962, p. 55 et 109–10. Or Pic n'aborde cette distinction entre le genre et l'espèce qu'à même le si aristotélisant intellect agent, celui-ci étant considéré, non seulement en son contenu intelligible (conceptualisable), mais aussi et surtout en son existence même, proprement universalisante et ontologisée en son formalisme (sa pureté), et ce, de l'ange

jusqu'en l'âme, donc jusqu'en la question ficinienne du rapport de la pensée rationnelle à l'imagination, autant productrice (par la fantaisie, comme sens intime) que reproductrice (ne connaissant d'autres images que par les sens). D'où, à la fin du troisième livre du *Commento*, l'énonciation explicite d'une tout autre façon d'établir la réminiscence, si propre à Platon, que celle retenue par Ficin. Car Pic la fait alors glisser d'une telle imagination à la pensée, rationnelle certes, mais déjà angéliquement intellectualisée, à la façon du Chérubin, précise le *Discours de la dignité humaine*. D'où, en accord avec l'hypothèse du *Commento*, le passage, de Ficin à Pic, d'un platonisme augustinien (s'élaborant lui-même à partir du platonisme plotinien et porphyrien) à un platonisme se voulant déjà d'autant plus pur que « dionysien », c'est-à-dire pseudo-dionysien pour nous, donc, non antérieur, mais, au contraire, postérieur à Augustin. Ceci se reconnaît aussi dans le débat entre Ficin et Pic par le simple fait que Ficin a élaboré l'essentiel de sa problématique avant Pic et que cela se conjugue avec leur différence d'accent dans le rapport à établir entre Augustin et Pseudo-Denys. N'assistons-nous pas, à même le temps, à une sorte, proprement historicisante, de réflexivité de ce rapport en lui-même ?

60. Farmer, p. 103. Les *Conclusions* établissent donc, à l'encontre de la démarche ficinienne, le glissement depuis la métaphore vers la pensée, en l'occurrence vers l'intellect unique d'Averroès. Celui-ci est mis au principe autant de l'émergence de l'image universelle que de la distinction entre le genre et l'espèce, laquelle est corrélativement retenue par le *Commento* afin que l'universel (l'éternel) ne plonge pas dans l'image (le temps). C'est ce si aristotélisant Averroès que Pic christianise, à travers le vecteur du Chérubin advenant à même l'âme, certes, mais en conduisant alors celle-ci à son silence extatique en regard de Dieu, alors qu'elle passe de la conception anselmienne de Dieu comme « ce pour quoi on ne peut rien penser de plus grand » à celle le reconnaissant comme « ce qui est infiniment plus grand que tout ce qu'on peut penser » (Boulnois et Tognon, p. 335). C'est un tel Averroès, menant à l'unicité intellectuelle de l'âme raisonnable s'extasiant chrétiennement dans le rapport proprement transcendant que Dieu entretient avec elle, qui permet à Pic de s'approprier la dialectique cusane, bien davantage qu'il ne le combine avec elle, selon ce qu'en expose Raymond Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, Londres, The Warburg Institute, 1939, p.39. D'où, dans le traité *L'être et l'un*, une lecture apte à se rendre dialectique jusqu'en son rapport au *Parménide* de Platon, au gré d'une articulation entre Platon et Aristote effectuée à partir de ce dernier, de fait depuis l'averroïsant aristotélico-thomisme pseudo-dionysien propre à Pic.
61. *Commento*, stance 4, p.160 (selon la traduction qu'effectue Toussaint). Plotin était déjà inspiré par Aristote en effectuant une telle distinction entre l'Intellect (agent) et l'Âme (intellect passif), tout en identifiant le premier aux Formes de Platon et en en illuminant la seconde, comme le signale Knowles (p. 44). Or Pic n'accorde plus ainsi Platon et Aristote entre eux et avec la triade plotinienne supérieure qu'en insistant sur l'origine divine (platonique) des Formes (ou Idées), par la Beauté idéale en résultant en regard d'un Intellect plotinien dit angéliquement perfectible, et qu'en en atteignant la raison en l'âme, au gré de la réminiscence. Car Pic ne laisse plus les Idées qu'idéalement en Dieu et non, comme en la première pensée créée (l'ange), formellement (Farmer, p. 55), alors même qu'il réagit à la création ficinienne (et augustinienne) immédiate de l'âme par Dieu, autant en introduisant la médiation angélique qu'en permettant à l'âme de ne plus être tant intellectuellement passive (par une intelligence uniquement rationnelle ne faisant que participer à l'intelligence pure caractérisant l'ange, lui-même accolé à Dieu) qu'apte à devenir intellectuellement active et perfectible (donc à se rectifier intérieurement en se purifiant en sa raison, comme le précise le *Discours de la dignité humaine*). La distinction même entre l'activité et la passivité n'est plus, en l'âme, entre la raison et la fantaisie (le sens intime se tenant

par-delà l'imagination reproductrice et son extériorisante dépendance des sens) mais s'est déplacée entre l'intellect et la raison. D'où, par-delà la simple description du périple intellectuel de Pic, la mise à jour de son ressort, tel qu'énoncé par ce rapport (déjà transcendant) de la pensée (rationnelle mais intellectuellement activée) à l'imagination (dite intérieurement et extérieurement liée en ses images aux sens). D'où aussi les prémisses initiales de l'orientation vers l'accord entre Platon et Aristote. Cet accord s'explicite en passant du *Commento* au traité *L'être et l'un*: son expression hénologique s'effectue à même un platonisme plotinien où Platon (davantage analytiquement rapprochable d'Aristote que chez Boèce) est déjà distingué de Plotin, puis se poursuit par l'appropriation pseudo-dionysienne de l'aristotélisation thomiste du platonisme augustinien, en sa version ficinienne. En somme, là où la pensée (donc l'intellect) se spécifiait encore en et par l'âme (donc la raison), comme nombre se mouvant de lui-même selon Nicolas de Cues, l'âme (donc la raison) se saisit dorénavant en son automotion comme telle et devient pensante (donc s'intellectualise) à même son rapport à l'imagination (davantage productrice que seulement reproductrice) et, par là, aux sens, au gré du débat entre Ficin et Pic. D'où, historiquement, le passage philosophique du Moyen-Âge à la Renaissance, elle-même considérée comme l'aube de la Modernité et l'interface entre les deux (voir plus haut, n. 23). Et Platon, en se distinguant déjà de Plotin, chez Pic, permet de penser que le platonisme (plus ou moins pur) se distingue du néoplatonisme, nommé au XVII^e siècle et bien identifié comme un autre courant au XIX^e siècle : Plotin, cet autre Platon, se révèle être autre que Platon. D'où aussi, à travers le christianisme, l'intégrante réarticulation des deux courants (sources et, par là, contenus), chez Ficin, et son analytique transformation, chez Pic.

62. Ce n'est plus seulement le syncrétisme mais sa constitution elle-même et l'imagination créatrice y répondant qui se révèlent dorénavant au principe de la « progressive tendency towards abstractness and proportion » (Farmer, p. 95), telle qu'elle s'impose, au XV^e siècle, sur la base d'un développement s'effectuant depuis deux mille ans, à savoir l'apparition, en différentes régions du monde, de supports matériels propices à un plus grand usage de l'écrit, ce qui est sous-jacent à l'affirmation de la pensée elle-même, chez les Grecs, et s'amplifie avec l'invention, par Gutenberg, de l'imprimerie, laquelle, à peine inventée, permet de diffuser les travaux de Ficin et de Pic.
63. Descartes identifie la fantaisie à la glande pinéale, laquelle se substitue alors au cœur comme lieu intracorporel d'union de l'âme (dès lors ontologiquement pensante) au corps. Par contre, Kant, s'il ne parle pas de la fantaisie, retrouve néanmoins le sens intime qu'elle est et qu'il constitue en aperception empirique (voir la note 53). Cependant, on ne passe du débat entre Ficin et Pic à celui entre Descartes et Kant, que par la médiation du scepticisme, advenant comme une seconde phase de la Renaissance philosophique. Plus encore, à l'article 91 de la *Critique de la faculté de juger*, Kant inverse aussi la relation cartésienne entre la tête (la glande pinéale) et le cœur, en ce que la pensée rationnelle cherche alors à s'approprier les vérités de la foi chrétienne et ce, en se référant explicitement au cœur, comme fondement de la croyance.
64. Jean Rocchi, *Giordano Bruno après le bûcher*, Bruxelles, Éditions Complexe, 2000, p. 11.
65. Giordano Bruno, *Des fureurs héroïques*, éd. et trad. Paul-Henri Michel, Paris, Les Belles Lettres, 1954, p. 21 et 32.