Le rapport à la *causa sui* :
de Plotin à Descartes
par la médiation du débat
entre Ficin et Pic

YVAN
MORIN

Summary: The conceptual innovation of the *causa sui* is supposed to have originated with Descartes, according to Marion. Narbonne claims to find it in Plotinus. By considering both the Ficinian resurgence of the corpus of Plotinus and the debate between Ficino and Pico, the history of this innovation may be traced and the essential epistemological issue identified. The latter varies according to the way in which the intellect is integrated with reason and humanized as a function of its relation, hitherto so changeable, with respect to the *causa sui* itself, as well as the metaphysical principle that grounds it: the One, Being, or indeed the Infinite, by which God reveals himself as creator.

« L'expression *Causa sui* apparaît au XII^e siècle, par exemple chez Alain de Lille, mais elle ne s'applique pas tout d'abord à Dieu ; on la trouve sous la forme *Nihil est causa sui*. [...] Dans la grande période scolastique, Dieu est seulement appelé *principium sui*, non *causa sui* »¹. Non seulement Dieu n'est pas la cause de lui-même, mais, du fait qu'il ne l'est pas, rien ne peut l'être, en tout ce dont l'acte créateur divin est la cause. Surtout, la question du principe en reste foncièrement dissociée. Or, Ficin semble bien reconnaître la *causa sui* à Dieu, ce qui nous oblige à examiner l'hypothèse de sa médiation historique entre Descartes et Plotin, chez qui, respectivement, J.-L. Marion, puis J.-M. Narbonne ont prétendu en retracer l'innovation². La résurgence ficinienne du corpus plotinien, en Occident, permet de retracer le devenir et, en particulier, le caractère uniquement analogique de la *causa sui* : tout se passe, pour nous qui sommes produits par Dieu, comme si Dieu se produisait lui-même. Autrement dit, du XII^e siècle à Ficin, l'attitude envers la *causa sui* se modifie et, de négative, devient positive, c'est-à-dire d'autant plus légitimante que portée à la dire d'ordre analogique, ce qui, culturellement, en rend mieux compte et permet de se l'intégrer.

De Ficin, en son débat avec Pic, à Descartes nous verrons que cette histoire implique un enjeu épistémique qui varie avec la façon dont l'intellect s'humanise, en s'intégrant à la raison en l'âme. L'intellect s'historicise d'autant plus en son rapport changeant à la *causa sui* qu'il lui devient ainsi possible d'argumenter et de débattre du principe métaphysique ultime qu'il reconnaît alors à son fondement: l'Un, l'Être, voire l'Infini, par lequel Dieu se révèle créateur³.

La *causa sui* comme questionnement légitimé: une histoire

L'Un est « cause de lui-même, il est lui, de lui-même et par lui-même »⁴. C'est de et par lui-même qu'il est tel qu'il est, c'est-à-dire ce qu'il est, comme s'il se produisait lui-même. Cette *causa sui* s'est déjà opposée à l'esprit grec classique par sa proximité avec le créationisme chrétien⁵ et a exigé de ce dernier, au Moyen-Âge, de se situer relativement à elle, même si c'était pour la rejeter. Dieu, cause de tout, est-il cause de soi, c'est-à-dire se cause-t-il lui-même ? Pour tout le christianisme médiéval, le Fils est engendré par le Père, non causalement créé, ce qui serait arianisant. La réponse est donc non. L'enjeu n'est rien de moins que l'ensemble des croyances les plus fondamentales tissant la trame de la foi chrétienne. Il s'agit de préserver toute la distinction entre les relations intratrinitaires en Dieu et les relations extratrinitaires entre Dieu et le créé, comme ce en quoi Dieu s'incarne humainement et rend la salvation possible. La théogénèse, qu'est le Père engendrant le Fils comme son Verbe, ne se distingue de l'Esprit en procédant qu'en restant elle-même distincte de la causalité créatrice (le Père créant toutes choses dans le Fils mais en vue, voire en faveur de l'Esprit). À moins de dire que celle-ci permet de parler analogiquement de celle-là, comme chez Ficin : Dieu, en s'appuyant sur lui-même, se produit *en quelque sorte* (« quodammodo seipsum agit »), c'est-à-dire s'engendre et ce, en se voulant ainsi⁶. Notons que l'infinie respiration théogénétique à soi-même (du Père au Fils) spire dès lors amoureusement (Esprit) sans aucunement se confondre avec l'autocausalité qui, explicitement et analytiquement considérée, se constitue (de, en et pour soi⁷) d'un cercle et d'une causalité. Comme cercle, elle correspond analogiquement à cette respiration-spiration et, par là, signe spirituellement l'omniprésence divine d'un centre qui est partout et d'une circonférence qui n'est nulle part, puisque Dieu (le centre en question) comprend toutes choses, non en elles-mêmes, mais en lui-même et reste en soi (autant qu'il est de et pour soi). Comme causalité ainsi appelée à rester en Dieu, elle s'ouvre déjà extratrinitairement et préside à la création de toutes ces choses, du fait de se différencier d'emblée et globalement (nullement successivement) en une triple

causalité (efficiente, exemplaire et finale) qui, en correspondant respectivement et spécifiquement aux trois personnes divines (Père, Fils, Esprit), y trouve sa formelle (par soi) condition de possibilité s'y effectuant de, en et pour soi.

Toutefois, l'autocausalité peut être reconnue, non plus tant en Dieu, qu'à Dieu et ce, encore analogiquement, du fait d'en parler à partir du créé, mais jamais à l'aune du créé, ce qui serait un contre-sens. Déjà chez Plotin, pour parler de Dieu (l'Un), « on est forcé d'employer des termes qui ne s'appliquent rigoureusement qu'aux réalités inférieures »⁸. Or, tout est causé par Dieu. On peut donc seulement dire qu'il se cause lui-même. De même, à partir de la seconde hypostase, à savoir l'Intellect, on Lui reconnaît plus spécifiquement une superintellection⁹. En tous les cas, il s'agit analogiquement de l'Un en son actualité, autant aut causale que superrintellective. En l'âme ficinienne, mais sans la médiation de l'ange (l'Intellect), la raison ne comprend qu'en étant analogiquement informée, comme si elle était une matière, par l'intelligence divine¹⁰. Elle reçoit et peut seulement avoir (nullement être) l'autocausalité qui lui apparaît être en Dieu, c'est-à-dire en l'Un. Cet Un est intratrinitairement différencié et ce, en termes autant de personnes divines que de leur contribution causale respective à l'acte créateur. Dans le traité *L'être et l'un*, au chapitre 8, Pic fait plutôt d'emblée refluer, référentiellement, toute la causalité hors de Dieu, en disant que, après Dieu, comme idéal, toute chose a une cause efficiente, exemplaire et finale, respectivement en venant de lui, en subsistant par lui et en tendant vers lui. C'est d'emblée hors de Dieu, à même l'existence finie de toutes choses, que l'on se réfère à Dieu comme à une triple cause qui, si elle était thématifiée en sa circularité, pourrait être dite aut causale, bien qu'elle ne semblerait plus tant se reconnaître à Dieu au sens d'une théologie affirmative, à la façon de Ficin, que d'une théologie négative n'y voyant plus que son impuissance à dire quelque chose de Dieu. Toutefois, seul l'*ego* cartésien, par analogie à sa causalité finie, découvre, au sein de l'idée de lui-même, l'idée de Dieu comme celle de son auteur, pour autant que ce soit Dieu seul qui s'y cause *a priori* lui-même¹¹, en ce sens que l'essence de Dieu, en tant qu'infini, suppose et implique, en accord avec l'argument ontologique d'Anselme, que l'existence lui soit inhérente, comme si elle la causait. Par là, on comprend pourquoi Dieu est, au lieu de seulement comprendre, comme chez Plotin, pourquoi il est ce qu'il est. D'emblée radicalisé et apte à s'intégrer celui de Plotin, c'est un tout un nouveau questionnement qui se trouve légitimé, relativement à l'autocausalité. De plus, cette autocausalité se fixe définitivement en Dieu et ne peut plus, si ce n'est d'une façon intellectuellement pure, se communiquer à l'âme raison-

nable, laquelle la retrace analogiquement, certes, mais uniquement en référence à sa propre causalité finie, seule strictement efficiente.

Descartes se démarque de Ficin, pour qui l'âme raisonnable a son existence en son essence, son existence étant l'acte de son essence par laquelle elle est immortelle¹². Ses *Méditations métaphysiques* impliqueraient la démonstration de l'immortalité de l'âme mais il ne s'y attarde pas. Il lui suffit que l'intellect, en se trouvant immergé en la raison en l'âme, s'avère d'autant plus apte à cerner cette essence en Dieu et à y reconnaître l'existence que cette âme est, selon lui, entièrement pensante. La pensée, comme « mens », est justement ce qui assure à l'âme l'immortalité, depuis les Grecs. Ficin ne dispose ni d'un tel intellect pur, ni de son présupposé, à savoir une telle âme uniquement pensante, même si cela n'avait été que rationnellement et sans toute cette intellectualité pure (seule, si elle se produit, à séparer d'emblée et totalement Dieu et l'âme du corps). Surtout, Ficin fait de la question de l'immortalité de l'âme, de fait des âmes raisonnables, la question centrale de sa *Théologie platonicienne*. Il ne peut pas ne pas en parler. Sa christianisation de l'autocausalité plotinienne exige que toute âme raisonnable en soit le centre et en condense anthropogénétiquement toute la dynamique d'essence, laquelle s'intègre l'existence, certes, mais à même l'hénologie, en s'y trouvant prise en compte, voire suscitée et favorisée, plutôt que dissoute et assimilée à une simple dégradation. Insistons, avec Ficin, sur cette existence qui, déjà, se déploie et se trouve dorénavant valorisée à même l'essence. Car il s'agit de tout un tour de force. En effet, l'hénologie ficinienne est, non plus émanationiste, mais créationiste et soucieuse de l'acte créateur divin, comme distance infinie de l'être au néant, et, par là, de la présence paradoxale qui, dans le temps pendant lequel l'âme anime le corps, fait qu'en l'être (en l'occurrence fini) se trouve du non-être, faute d'un tel acte pur, seul révélateur de la toute puissance divine.

La création ficinienne, comme acte créateur tout entier en son processus et irréductible au créé en résultant comme son produit, s'effectue en l'Un. En ce sens et uniquement en ce sens, elle s'effectue de la cause efficiente en la cause exemplaire, sur le fond d'une théogénèse les rendant d'abord possibles et les articulant en une autocausalité où l'essence est dorénavant ainsi existentiellement infléchie. Toutefois, comme créée, elle réside d'abord dans le Beau fleurissant à partir du Bien et le manifestant. En plus d'en être le créateur et de s'instaurer lui-même autocausalement, Dieu se veut comme tel en sa Bonté et en est la fin: il se manifeste par la Beauté en la création et l'attire, voire la ravit par l'Amour (le désir de cette Beauté), tout en y trouvant Plaisir. Le Bien est diffusif de toutes choses, non hors de Lui, mais en Lui¹³. Il se révèle comme cause finale relativement à laquelle

il s'agit de distinguer les causes efficiente et exemplaire. Un tel Bien donne sens aux Trois Grâces (Beauté-Amour-Plaisir) comme à ce qui en découle et est au cœur du *Commentaire sur le banquet de Platon*. Cette question des fins, même ainsi fonctionnellement inversée, en se christianisant, n'est guère présente chez Descartes, pas davantage que le souci esthétique par lequel elle se manifeste et s'introduit. La moralité ne consiste plus qu'à adopter l'ordre moral qu'impose le pays et s'énonce comme morale par provision, laquelle est mise au point de départ de l'interrogation sur une toute puissance divine si ontologiquement pure qu'inhérente et identique à l'infini. Le début de la quatrième partie du *Discours de la méthode* est très explicite à ce sujet et indique bien en quoi la question des fins, d'abord et avant tout celle de la cause finale, s'atténue déjà à même celle de l'autocausalité susceptible de s'explicitier dans les *Méditations métaphysiques*.

De fait, la reprise cartésienne de l'argument ontologique d'Anselme (dont la pensée est bien connue de Pic) ne se réfère guère à la différenciation intratrinitaire, comme chez Ficin, ni ne prend la peine de différencier systématiquement la triple causalité alors susceptible d'être d'emblée plus entièrement reprise et circulairement reconstituée hors de la Trinité, comme chez Pic. Descartes semble nous ramener à une position rappelant celle de Plotin, à savoir une *causa sui* qui est globalement reconnue à Dieu et qui ne se différencie guère intratrinitairement ou, à tout le moins, triadiquement et en dehors mais référentiellement à Dieu et à sa Trinité. En ses réponses aux objections d'Arnaud aux *Méditations métaphysiques*¹⁴, Descartes cherche surtout à cerner la cause efficiente et à considérer analogiquement, relativement à elle, la cause formelle (par soi) comme une quasi cause efficiente ou une sorte de cause quasi efficiente¹⁵. Par cette formalisation, l'*ego* cartésien vise l'assise logique de sa pensée et ce, non en Dieu, mais en son idée de Dieu (quoique comme l'auteur de son être). D'où l'autonomisation de la métaphysique, en l'occurrence de l'ontologie, relativement à la théologie (dont dépendent encore Ficin et Pic). Relativement au *Discours de la méthode*, les *Méditations* explicitent la teneur proprement et littéralement onto-logique de la majeure (il faut être pour penser) qui fondait la mineure (je pense) et l'inférence de sa conclusion (donc je suis). D'entrée de jeu, il n'est plus seulement question d'une simple et logicisante assimilation de l'*ego* au Cogito. Car il n'y serait question que de la mineure et ce, au mieux, jusqu'en son rapport à la conclusion inférée, tout en occultant ainsi l'inversion pourtant alors effectuée du rapport originaire entre l'être et la pensée que propose la majeure, sans parler de la mise à l'écart de l'interpellation illocutoire de Dieu à l'*ego* aussi autorisée. L'interprétation canonique, essentiellement cogitative, loin de donner accès à la problématique cartésienne, serait donc la voie de son obstruction, voire de son anéantissement.

En effet, une lecture plus approfondie de Ficin¹⁶ aurait pu attirer l'attention sur un point pertinent, encore fort valide, de sa critique d'Averroës. Ce dernier prétend que, par sa puissance cogitative, que les Grecs appellent fantaisie, l'âme cogitative est unie à l'enfant dès l'origine. Or, Descartes loge la fantaisie en la glande pinéale et dit bien qu'il a été enfant avant d'être adulte, même s'il ne nous dit pas grand-chose de cet enfant, ce au sujet de quoi Ficin nous éclaire, non seulement en cet endroit mais en bien d'autres. Ficin et Descartes autonomisent l'âme raisonnable par rapport à la puissance cogitative qu'est la fantaisie et dont la pensée n'est pas celle de la « mens », à savoir l'intelligence proprement dite et seule à mener l'âme à Dieu. Le « cogito » n'est que le ressort de la « mens », non la « mens » même, en l'occurrence rationnelle, si intellectualisée soit-elle, en l'âme. Par conséquent, si l'on s'en tient à l'approche cogitative, Dieu n'est qu'un mot que l'on continue à employer mais dont on a perdu le sens et l'autonomisation, essentiellement actuelle, de l'âme raisonnable est méconnue, faute de la relancer incessamment à partir mais sans confusion avec chaque énoncé cogitatif. Les fondements métaphysiques s'effondrent et ne fondent plus rien. Rousseau inverse cette tendance (cogitative) de la pensée, dès lors finale plutôt qu'initiale relativement à un « je sentis » s'en distinguant d'autant mieux qu'il est existentiel et antérieur¹⁷. Par là, il revient aussi à la majeure, du fait de ramener et de rectifier le « je pense » (intelligé) par un « je suis » préalable, quoiqu'ainsi rendu proprement existentiel et senti. Ce rétablissement, mais existentiellement infléchi, de la problématique cartésienne se radicalise alors chez Kant, en se révélant en sa spiritualisante portée : s'interroger sur cette existence comme telle, c'est pouvoir thématiser le différenciant écart qui advient avec et en la pensée, en y passant de la cogitative fantaisie à l'entendement. En effet, loin de supposer l'essence et de chercher à démontrer par la raison que l'existence lui est inhérente en Dieu, comme en l'argument ontologique cartésien, Kant établit qu'« il est absolument nécessaire que l'on se pénètre de l'existence de Dieu, il n'est pas aussi nécessaire qu'on la démontre »¹⁸. Chez Marion, ce rétablissement s'essentialise de nouveau et reprend le chemin de la démonstration.

Par-delà le débat entre Marion et Narbonne: l'enjeu épistémique

Marion met à jour l'interprétation illocutoire et établit l'innovation conceptuelle de la *causa sui* chez Descartes¹⁹. S'opposant à ce que Narbonne tire de l'analyse de son propos, il doute que les formules de Plotin et de Proclus anticipent sur celles de Descartes. Car l'Un plotinien ou proclusien ne tolérerait pas la sujétion, ne fût-ce que formellement, de l'essence et de

l'existence divines à la raison (efficiente) d'un principe. D'où un Plotin qui n'aurait exposé la *causa sui* que pour la réfuter, comme tous les médiévaux après lui. Or, Narbonne persiste et soutient que « Plotin développe la *causa sui* non pas seulement *pour la réfuter* mais pour, grâce à elle, laisser entrevoir l'immesurable puissance de l'Un, et qu'il en forge assurément le syntagme »²⁰, dans l'actualité d'un être intelligible (davantage que dans la raison d'un principe) faut-il préciser²¹.

Ce dernier point, du moins en ce qui concerne l'actualité, constitue une nuance majeure que Narbonne n'expose qu'en n'en soulignant pas suffisamment la portée. Descartes, en ses réponses aux objections du théologien Arnaud à ses *Méditations*, y insiste, non plus en Dieu, mais en notre connaissance : « Mais il faut remarquer que nous avons bien une actuelle connaissance des actes ou opérations de notre esprit, mais non pas toujours de ses facultés, si ce n'est en puissance »²². La causalité que nous pouvons exercer spirituellement, en connaissant, est donc finie. Il y est question de la rationnelle présence en l'esprit de toute pensée dont, dans le même moment qu'elle est en lui, il a une actuelle connaissance, laquelle est au principe de l'itération, d'instant présent en instant présent, d'une pensée à l'autre. Ceci s'impose dès qu'il est analogiquement question de l'autocausalité de Dieu, en l'idée que j'ai de Lui, relativement à moi, en l'idée que j'ai de moi, en l'occurrence en ma causalité, à la fois, finie et inhérente à mon actuelle connaissance. Du fait de cette actualité, la raison que l'on prétendrait dire d'un principe divin est plutôt à garder en l'esprit humain, plus précisément en l'actuelle connaissance que celui-ci en a. Elle n'est pas à projeter ou à fusionner avec l'autocausalité divine, en laquelle il faut, par contre, noter l'assimilation de la cause formelle à une quasi cause efficiente, dès lors analogiquement rapprochée mais distinguée de la cause efficiente proprement dite. Seul le principe, sans la raison, se joint à l'autocausalité, elle-même formellement considérée, et ce, par rapport à la rationnelle présence, en l'esprit, de la pensée que nous en avons. Car Descartes ne s'avance guère dans la question, proprement théologique et intratrinitairement différenciée, sinon au moins triadiquement inspirante, de ce principe. Dès le principe, Descartes est inspiré et opte plutôt pour un nouveau dualisme : sa problématique métaphysique ne se constitue et ne se fonde sur l'être qu'en émergeant relativement à son anéantissement, toujours possible et proprement cogitatif, en elle-même. Par son historicisation, en l'occurrence celle de la métaphysique, cette problématique essaie de rejeter et, pour pouvoir y parvenir, essaie d'abord de se souvenir de ce qui, en son histoire, peut faire problème²³. Il n'y est pas seulement question du retour des anciennes opinions, au gré du train de la vie ordinaire et de l'habitude de s'y fier aux sens, eux-mêmes susceptibles d'être enveloppés du doute, mais

aussi et surtout du Cogito ou plutôt d'un certain usage qui peut en être fait, en en suraccentuant abusivement la portée au détriment de l'essentiel. Il y a aussi des confusions issues de la négligence du caractère actuel autant de la connaissance alors mise en jeu que de notre assurance de nous y reconnaître en notre finitude, comme tremplin de notre élan métaphysique.

Plus encore, Gontier reproche autant à Marion qu'à Narbonne de négliger la médiation ficinienne, laquelle ferait état d'une *causa sui* déjà efficiente²⁴. Ceci est d'autant plus vrai que Descartes, par sa relation à Gibieuf, supérieur de l'Oratoire de Jésus et auteur d'un livre sur la liberté de Dieu, a connu l'autocausalité ficinienne²⁵ et l'a jointe aux fondements métaphysiques, à savoir Dieu et l'âme, tels qu'ils ont été mis à jour, dès 1628–29, et tels qu'ils se trouvent évoqués dans le *Discours*, en 1637. Le tout s'explicite dans les *Méditations*. Notons déjà que la « science admirable » ayant émergé des trois songes de 1619 s'est faite *mathésis universalis*, elle-même reprise dans la quatrième des *Règles pour la direction de l'esprit*, dont la rédaction est complétée en 1628. De bonnes raisons permettent de supposer que celles-ci ont été rédigées entre 1619–20 et 1626–28 et que divers moments et diverses étapes de composition sont évidents²⁶. Or, c'est comme la méthode que la quatrième règle est rappelée dans la seconde partie du *Discours*, lequel est publié en 1637 mais en ne s'intégrant que fort tardivement et sans guère l'approfondir sa quatrième partie. Celle-ci évoque seulement certains fondements métaphysiques (Dieu, âme), à savoir ceux issus du *Traité de métaphysique* (1628–29) qui a été perdu mais dont le contenu a été ainsi récupéré et repris. Descartes en expose les multiples raisons dans son importante lettre du 22 février 1638 au père Vatier, tout en y signalant le type de souvenir sur la base duquel il se réintégrera, dans ses *Méditations*, le malin génie de 1619. On voit bien la façon dont la métaphysique cartésienne progresse à travers cette double et itérative vague de neuf ans (1619–1628–1637). Elle s'y révèle en, voire à même son histoire, laquelle laisse paraître, par la médiation de Gibieuf, celle menant de Ficin à Descartes, même si cette dernière ne s'explicite en sa teneur métaphysique qu'avec les *Méditations*, en cherchant alors, en réponse à la pression théologique scolastique, à établir, par la médiation et le moyen du scepticisme, de légitimants fondements métaphysiques. D'où, en révélant en quoi il faut être pour penser, toute la portée du désir d'apprendre à distinguer le vrai du faux, dont parlait le *Discours*, pour autant que, au principe du malin génie, la cogitative fantaisie ne mène plus au surnaturel enthousiasme (transport divin) des songes de 1619. En accord avec la pratique de dissection commencée en 1628 et avec le *Traité de l'homme*²⁷, celle-ci se naturalise et se loge (avec la force des esprits animaux et les impressions de la mémoire) en la glande pinéale, ce dont l'âme, par sa pensée rationnelle et intellectuelle-

ment pure, se distingue mais en y trouvant autant son point d'union au corps qu'un Dieu en restant d'autant plus étranger qu'il s'avère ontologiquement infini.

Du fait de cette ontologisation, disons que, sur le trajet menant de Plotin à Descartes, la médiation réside, non en Ficin seul, mais dans le débat entre Ficin et Pic. Prendre en compte l'ontologisation mirandolienne s'effectuant à même sa réaction à l'hénologie ficinienne²⁸, c'est pouvoir faire ressortir, non seulement le débat en cause, mais aussi, de l'Un à l'Être, voire à l'Infini, le rapport d'emblée historiquement changeant à la *causa sui*. Toutefois, celle-ci n'émerge véritablement qu'avec la résurgence ficinienne du corpus plotinien en Occident et, par là, se répercute déjà en la conception que l'humain se donne de lui-même, en se constituant comme le centre de son interrogation philosophique, ce qui s'accroît d'une façon toujours plus purement intellectualisante de Pic à Descartes.

Par ce phénomène culturel, l'humain centre son questionnement métaphysique, non plus sur le cosmos comme en l'Antiquité, ni même sur Dieu comme au Moyen-Âge, mais sur lui-même et ce, relativement aux deux. La tension entre Dieu et le corps au sein du monde devient, bien avant Descartes, celle entre l'être, qu'est Dieu, et le néant, dès Bovelles²⁹. Par sa teneur culturelle, ce phénomène s'avère d'emblée irréductible à la psychologisation par laquelle tous et chacun peuvent s'y adonner, en le reprenant à un titre individuel jusqu'en la façon de faire usage de son intelligence. Sur qui le questionnement métaphysique se centre-t-il : l'humain entier (corps inclus), sa seule âme ou, en celle-ci, sa seule intelligence, laquelle ne la fait à l'image de Dieu qu'en étant elle-même essentiellement rationnelle, comme chez Ficin, ou davantage intellectuellement pure à la façon de l'ange, comme chez Pic, voire en n'étant plus qu'un tel intellect pur, comme chez Descartes ? D'emblée, ce centrage est éminemment changeant et historiquement variable, en son principe. Si la subjectivation en découle, elle ne peut qu'être intersubjectivement produite, au gré d'une altérité relationnellement constituée à travers laquelle le Tout Autre (Dieu), à même le dialogue entretenu avec Lui, se révèle, voire se rend autrement, en l'occurrence diversement, accessible à tous et chacun. D'ailleurs, les divers monothéismes, avant qu'ils ne se démultiplient encore davantage sous le choc de la Réforme, se rencontrent plutôt, à cette époque, surtout depuis l'anticipation de la chute éventuelle de Constantinople, laquelle a mené à la tenue du Concile de Florence et à son interrogation sur le statut du Fils (donc du Verbe), par rapport au Père, dans la procession de l'Esprit Saint. Ce questionnement intratrinitaire se joint à la résurgence ficinienne de la problématique plotinienne, en l'occurrence de la *causa sui*. Son souffle se communique et suscite une telle subjectivation, en une philosophie qui est encore une théologie³⁰. Il ne s'agit

plus d'une philosophie sous-tendant l'émergence d'une théologie, elle-même christianisée dès Augustin mais tardivement ontologisée par Thomas d'Aquin, et il ne s'agit pas davantage d'une philosophie réussissant d'emblée à s'autonomiser relativement à la théologie et à en dégager l'être lui-même, de Bovelles à Descartes³¹. Cette philosophie est dans leur entre-deux, voire en est l'historicisant point de passage et d'articulation. Et dans cet entre-deux, comme l'illustre le débat entre Ficin et Pic, on voit varier la façon dont le sujet est en train de s'y générer et la façon dont il reconnaît tout aussi actuellement la *causa sui* à Dieu, c'est-à-dire à l'acte même. Pour lui, Dieu reste intratrinitairement différencié et s'intègre la triple causalité différenciatrice (efficiente, exemplaire et finale) alors mise en jeu, sinon la lui insuffle, contrairement à Plotin et à Descartes. Plotin, parce qu'il n'y a pas pour lui une telle Trinité en l'Un, cette introduction étant plutôt la réponse qu'Augustin lui adresse et qui inspire Ficin. Descartes, parce que la Trinité n'est plus de son ressort (mais de celui de la théologie) et, au mieux, reste implicite, au niveau du principe, faute d'une mise à jour et d'une prise en compte plus large de l'héritage repris de Ficin. Par la médiation de Gibieuf, il ne semble en retenir que l'autocausalité et ce, sur un terrain d'emblée plus exclusivement métaphysique. La Trinité et l'autocausalité, un moment jointes, pendant la Renaissance, chez Ficin, se trouvent de nouveau dissociées, chez Descartes. Cette dissociation est celle de la théologie et de la métaphysique, le tout afin de cerner la science moderne en son fondement même. Si la métaphysique, comme interrogation sur ce qui fonde, ne s'était autonomisée comment aurait-elle pu y parvenir ?

Notons aussi qu'il n'est question, dans le débat entre Ficin et Pic, que d'une subjectivation, aucunement d'une subjectivisation, laquelle n'est jamais éventuellement susceptible d'en découler qu'une fois que la première s'effectue et que le sujet advient, voire se ressaisit aussi comme *ego*, à la façon de Descartes. La venue du sujet à l'existence n'est en rien le sujet qui, sur ce fond, s'avère susceptible de s'affirmer jusqu'au point de s'établir en lui-même, chez Descartes, voire de s'intérioriser en lui-même jusqu'au point de tout ramener à son existence et de ne plus rien considérer que ce qui lui apparaît phénoménologiquement, de Maine de Biran à Henry. Au contraire ! L'objectivation, par le débat même entre Ficin et Pic, s'instaure intersubjectivement au principe de cette subjectivation, laquelle n'a jamais d'autre durée que celle que lui y accorde Dieu, dont l'acte seul l'y assure de tout ce qu'elle détient d'une façon, dès lors, éminemment actuelle. De l'actuel émerge sa durée. Une telle objectivation, dont une telle subjectivation est d'emblée partie prenante et cherche incessamment à se souvenir, n'est donc en rien l'objectivation que ce sujet, une fois advenu, instaure relativement à lui-même (surtout s'il sombre cogitativement en lui-même), voire s'intègre

comme sa visée téléologique propre, à la façon d'Hegel. Loin que la concaténation de la sagesse se détermine par la conscience de sa fin, « c'est par la conscience de sa durée au contraire que s'illumine le monde »³², en l'occurrence l'englobante et intersubjective objectivation en question, laquelle est historiquement inhérente à notre socialité, elle-même légitimée par son ordonnance à Dieu.

En effet, la société humaine ne persévère en son union que si le législateur divin est reconnu comme tel et que si elle s'y ordonne, comme l'expose fort explicitement Ficin³³. Par la médiation de cette unité sociale, toute âme raisonnable détient son unité de Dieu, c'est-à-dire de l'Un-Bien. Ce ne peut donc qu'être intersubjectivement et ce, au gré d'une fort actuelle justice divine que la subjectivation s'effectue. Le *Commentaire sur le banquet de Platon*, livre 7, chapitre 16, laisse déjà entrevoir cette virgilienne poursuite d'une Italie qui se dérobe³⁴ et, à la façon de la *Divine comédie* de Dante, au 8^e chant du Paradis, fait comprendre qu'il n'y a rien de pire, pour l'humain, sur Terre, que de ne pas vivre en cité, donc en société. Ficin ne lie pas seulement Galien à Platon, pour inscrire la médecine du corps en celle de l'âme, mais aussi Virgile à Dante. Or, au moment de passer de l'Enfer et du Purgatoire au Paradis, Dante lâche la main de Virgile, du fait que celui-ci est païen. De même, c'est bien dans le contexte d'une cité qui n'est pas faite de pierres, mais d'humains que Ficin, à cet endroit de son *Commentaire*, insiste sur la seule et unique voie de salut qui reste à la jeunesse, à savoir la société de Socrate. Tel serait le sens de ce qu'avance Ficin, en sa *Religion chrétienne*, en disant que seul est sauvé celui qui le veut librement : un tel Socrate s'éclaire par le Christ dont surgit, en se rassemblant autour de lui, l'Église. On comprend ainsi le sens profond de l'identification, par les émergentes sciences sociohistoriques, au XIX^e siècle, de la Renaissance comme d'une période où la sociohistoricité s'élançait déjà et lui permettait de s'y reconnaître. Telle est la grande originalité de la Renaissance, en l'occurrence italienne, du XV^e siècle : la sociohistoricité, d'entrée de jeu, contextualise la métaphysique, la théologie et l'émergente philologie. La culture ne peut que s'y instaurer jusqu'en philosophie (la métaphysique en question), la théologie s'y différencier et la philologie s'y constituer comme autoexamen de la rhétorique par elle-même et ce, à travers des textes d'autant mieux étudiés qu'elle les contextualise tout autant qu'elle l'est elle-même. Sur la base d'une telle différenciation épistémique entre le sujet et l'objet et ce, au sein d'une telle conscience, d'emblée éminemment culturelle, il devient possible d'examiner en quoi l'objet d'étude réside, non en la *causa sui*, mais dans le rapport à la *causa sui*, un rapport éminemment changeant et d'emblée diversement susceptible de s'approfondir anthropogénétiqument.

Rapport changeant à la *causa sui*: voies de l'émergence intellectuelle

Ficin approfondit et élargit, de façon augustinienne, la problématique plotinienne de l'Un, en particulier en y distinguant et en y cernant la théogénèse (le Père engendrant le Fils), telle qu'elle s'y veut elle-même comme Bien. Cependant, l'ontologisation mirandolienne de l'hénologie ficinienne et la pensée anselmienne qu'elle suppose semblent être des préalables à l'effort cartésien de déterminer l'essence de Dieu comme infini et d'en faire la cause (quasi) efficiente de son existence³⁵. Cette détermination s'effectue par analogie, donc par référence à la causalité finie, seule strictement efficiente³⁶, telle qu'elle peut se reconnaître en l'itération atomique de l'énoncé performatif de l'*ego* se répétant de temps présent en temps présent, bien qu'il faille préciser que l'*ego* ne s'énonce performativement que s'il a une actuelle connaissance³⁷. L'*ego* se reconnaît ainsi métaphysiquement en sa transcendance. Toutefois, il ne se connaît pas à fond et ne dure pas sans acte de *cogito*, du moins tant que son idée de lui-même ne répond pas à l'interpellation d'une telle idée de Dieu³⁸, tout en évitant ainsi, malgré ce qu'a supposé toute la métaphysique moderne, de s'assimiler lui-même à la *causa sui*³⁹. Celle-ci est à reconnaître en Dieu, non en l'*ego*, si ce n'est en son idée d'un tel Dieu. L'anthropologisation cartésienne de l'*ego* (en-deça du Je divin eckhartien) suppose, non que l'*ego* se découvre, mais qu'il découvre, au sein de l'idée de lui-même et au gré d'une même transcendance, l'idée de Dieu comme celle de son auteur, certes, mais pour autant que ce soit Dieu seul qui s'y cause *a priori* lui-même.

Cependant, selon Marion, Descartes esquivé bien davantage qu'il ne résout les apories logiques de la *causa sui* que pourrait lui objecter une perspective thomiste (à travers le commentaire de Suarez), ce dont il transgresse néanmoins l'interdit⁴⁰. Par exemple, la cause de soi devrait se précéder elle-même, d'où une contradiction temporelle. En réponse, Descartes dissocie l'itération performative de l'*ego*, seule temporelle, et la *causa sui*, seulement en Dieu. La *causa sui*, en étant référée à l'itération, y rend indirectement compte de la temporalité, et, inversement, il n'est question de celle-ci qu'analogiquement en Dieu. Ce dualisme, inhérent à une intellection dorénavant trouvée en l'âme raisonnable (plutôt qu'en Dieu), fonde celui entre l'âme et le corps. Il justifie l'interprétation d'une interpellation illocutoire de Dieu à l'*ego*, par-delà la logicisante interprétation canonique, assimilant plutôt cet *ego* au *cogito*, donc à l'attribut d'une certaine pensée par lequel l'âme se distingue, via l'attribut de l'étendue, du corps. Au niveau de ce fondement, considéré comme tel, on mesure l'écart par rapport à l'Un plotinien, lequel n'est pas une intelligence et est au-dessus de l'Intelligence,

mais « est cependant une *sorte* d'intelligence ou une *hyper-intelligence* dotée d'une *hyper-intellection* »⁴¹, le tout non moins au-delà de l'Âme et du fleuve d'oubli (ou Léthé) qu'est le corps⁴². D'une façon semblable et même mieux, Ficin écrit que Dieu est l'intellection elle-même mais existant de soi⁴³, Dieu ayant à voir par lui-même s'il veille (à la façon d'une telle hyper-intellection)⁴⁴. Autrement, « partout où l'intellect est mis en puissance de comprendre, même s'il se comprend lui-même, en tant qu'il est intelligible, il est néanmoins dit en quelque sorte antérieur à lui-même, en tant qu'il est considéré comme intelligent, car ce qui est intelligible, étant antérieur et plus excellent, met en mouvement, forme et perfectionne la puissance intelligente comme postérieure et inférieure »⁴⁵. Néanmoins, tous ces noms divins (intelligible ou intellection), même en s'énonçant par-delà un intellect qui, au sens strict, s'assimile plutôt à l'ange et s'avère susceptible de s'intégrer à la raison en l'âme, ne conviennent absolument pas à Dieu au sens propre, ni même l'antériorité alors analogiquement en cause. Par contre, l'intellection est visée en tant qu'acte, car c'est l'acte (de, en et pour soi, tant il existe trinitairement par soi) qu'il s'agit d'y atteindre et de reconnaître à Dieu, d'une façon en quelque sorte autocausale. On passe de l'intellect à l'intellection et, enfin, à l'acte même qui y paraît et qui, en y existant de soi, est seul vraiment reconnaissable à Dieu.

Déjà, chez Plotin, on reconnaît l'actualité d'un tel être intelligible divin, à savoir l'Un, par distinction d'un tel intellect, lequel est « à la fois en mouvement et en repos, c'est-à-dire qu'il exerce son activité sans sortir de lui-même, il est à lui-même l'objet de l'intellect, il est actif en tant que sujet de l'intellection, immuable en tant qu'intelligible ou objet d'intellection »⁴⁶ et, surtout, selon Ficin, en tant que source de cette mise en activité de l'intellect comme puissance de comprendre. L'acte n'est donc visé en l'intellection que comme ce qui y reste distinct de la différenciation épistémique sujet-objet s'en effectuant à même l'intellect, bien qu'il s'y dise en quelque sorte respectivement postérieur et antérieur. Car son autocausalité s'y donne aussi à reconnaître, non plus seulement comme ce qui engage l'intellect et le différencie ainsi, comme en l'émanationisme plotinien, mais aussi et surtout comme ce qui lui appartient en propre et s'y révèle à sa source, à la façon du créationisme ficinien. Dieu, en son acte, est, en quelque sorte autocausalement, l'intellection existant de soi. Et l'âme qu'il crée ne se meut plus seulement elle-même, comme dans les *Lois* et le *Timée* de Platon, mais s'intériorise et se meut si rationnellement d'elle-même⁴⁷ qu'elle s'intègre dorénavant l'intellect. Dès lors, l'âme est si bien à l'image de Dieu et en est si dialogiquement inspirée et illuminée qu'elle fait compétition à l'ange (l'intellect pur) et ce, d'autant plus que, en se cultivant ainsi, elle cultive Dieu.

L'*ego* cartésien ontologise d'une façon anselmienne cette autocalité en Dieu et n'introduit plus seulement un tel intellect en la raison à même l'âme, à la façon de Ficin, mais intellectualise cette raison elle-même, à la façon de Pic. Par-delà Pic, l'*ego* l'y intellectualise jusqu'en l'actuelle connaissance de Dieu qu'il y exerce, mais non sans s'y éprouver par le scepticisme. Ce scepticisme est, à la fois, susceptible d'anéantir cette actuelle connaissance et à la source de l'effort intellectif, en l'occurrence de l'élan métaphysique à produire. Ainsi, par le malin génie venant se substituer à l'hypothèse d'un Dieu trompeur, « il s'agit avant tout de feindre l'existence d'un certain trompeur, qui aurait la souveraine puissance sans la bonté »⁴⁸, non comme chez Suarez (et à la façon d'une certaine lecture de la problématique mirandolienne) d'un ange qui, comme créature de Dieu, serait comme m'ayant créé. Mais qu'est-ce que le malin génie ? Il indique cela même qu'on peut supposer de notre auteur lorsqu'on le prouve par le sensible, donc en ne prouvant pas qu'il soit Dieu⁴⁹, ce dont il s'agit de se souvenir. Se constituant à son encontre et de son extension abusive à Dieu, la preuve par le Cogito, quoique plus sophistiquée, aboutit au même résultat. En effet, l'être censé rendre possible la pensée et, par là, l'interpeller d'entrée de jeu n'est plus que conclu, après coup. Ce n'est plus Dieu mais son antécédence que l'*ego* évacue en l'idée qu'il en a et qu'il lui faut alors retracer, comme si l'ordonnance inversée de la mineure (je pense) et de sa conclusion (je suis) s'imposait à celui qu'en suppose la majeure (il faut être pour penser) jusque dans le raisonnement. La (cogitative) preuve par l'effet devient abusive et ramène au scepticisme uniquement conséquent de Montaigne.

Pour y parer, l'interprétation canonique du cartésianisme se remanie et est susceptible d'être reprise en une interprétation illocutoire, puisqu'un tel Dieu peut alors interpeller l'*ego* hors de cet anéantissement cogitatif en lui-même et le rétablir en son intellect : il lui faut être pour penser. Il est même possible de cerner le passage menant de Ficin (en son rapport à Plotin et en son débat avec Pic) à Descartes. Il réside dans le glissement de l'intellection depuis Dieu vers l'intellect. Dieu était l'acte la faisant exister de soi et s'y révélant autocalitalement. L'intellect ne s'en reconnaît plus nourri d'une actuelle connaissance qu'en étant rendu inhérent à la raison en l'âme (où Pic l'a déjà angéliquement revalorisé). La pensée rationnelle peut intérieurement, en l'idée, chercher à se représenter, à travers l'autocalité, le principe. Dès lors, comme chez Aristote, la substance est en soi principe et cause et, comme telle, ne permet plus de les distinguer en son sein. Toutefois, chez Aristote, son existence est objet d'intuition ou de perception, sans aucunement se prêter à la démonstration⁵⁰. Chez Descartes, au contraire, elle se prête aussi à la démonstration, à l'aide de l'argument ontolo-

gique. De plus, la cause en question n'est plus tant finale (entéléchique) qu'efficiente. Efficente, elle est créationiste plutôt que simplement motrice, à la façon dont Thomas d'Aquin a révisé le propos d'Aristote à l'aide de celui d'Avicenne⁵¹. Enfin, elle se fait autocalité, au gré de l'hénologie ficinienne, ce que Gibieuf, puis Descartes transposent ontologiquement. Quant à l'impossibilité proprement dite de distinguer principe et cause, elle se rapproche du christianisme grec et se démarque du christianisme latin, voire lui est contraire, comme le signale Marion⁵².

Cependant, depuis la résurgence ficinienne de la problématique plotinienne, la cause se ramène à une autocalité analogiquement inscrite en un latinisant dynamisme intratrinitaire qui en demeure distinct et ce, à son principe. De plus, la rencontre du christianisme latin et du christianisme oriental, théologiquement projetée par le Concile de Ferrare-Florence (1438–39), n'a qu'apparemment réussi et a finalement avorté (1484). Elle s'est néanmoins philosophiquement relancée, en sa teneur respective, à même le débat entre Ficin et Pic. Dès lors, cette rencontre (plutôt explosive) s'est intériorisée, en Occident, et, du fait de la maintenir, y est devenue culturellement constitutive⁵³. Au gré de l'ontologisante réponse mirandolienne à l'hénologisation ficinienne, tout le cercle causal (efficient, exemplaire, final), s'il ne s'est pas autocalitairement thématiqué, s'est néanmoins référentiellement extériorisé, en se resaisissant hors de la Trinité en tout le créé : après Dieu, comme idéal, toute chose a une cause efficiente, exemplaire et finale, respectivement en venant de lui, en subsistant par lui et en tendant vers lui. Ce n'est plus à partir de la Trinité (en l'Un et sous la forme du *Filioque* par surcroît) que l'on passe au cercle causal et, par là, au créé à partir duquel la désigner comme un principe en restant distinct. C'est plutôt, en sens inverse, depuis le créé que ce cercle causal s'impose à ce créé, en son être même, donc lui impose sa médiation dans l'accès à la Trinité et ne la lui laisse plus apparaître comme principe distinct. Cette indistinction, sans être une indifférenciation, est au moins une non différenciation et, en plus d'égaliser et de relativiser l'un par l'être, suppose que cette Trinité, à la façon des Grecs, est analytiquement considérée. En effet, le Père seul se reconnaît en ce principe, que l'on en parle à la source de la procession de l'Esprit, alors uniquement effectuée par et non avec le Fils, ou de l'acte créateur par lequel il se révèle médiatement, alors qu'il crée dans un tel Fils et que l'Esprit y ramène aussi tout le créé. En réponse à l'hénologie ficinienne, l'ontologisation mirandolienne n'en reprend donc d'emblée le cercle causal hors de la Trinité qu'en ne le différenciant guère plus que son principe, ni de son principe, par lequel la Trinité se trouve ainsi toute concentrée dans le seul Fils, ce qui, à l'aide de la dialectique cusane, est le legs de Pic.

L'*ego* cartésien reprend intérieurement cette perspective ontologique et la conjugue avec l'autocausalité, empruntée à Ficin par la médiation de Gibieuf. Toutefois, Descartes ne se réfère plus guère à la Trinité, si ce n'est en faisant allusion à la (théogénétique) production du Verbe⁵⁴. C'est la voie par laquelle se renouvelle la cause exemplaire que Ficin attribuait au Fils, en qui elle était en quelque sorte produite par le Père, non plus tant comme personne divine que comme type distinct de cause, relativement à sa propre cause efficiente (« de soi »). Cependant, cette cause exemplaire tend à s'accorder avec le centrement mirandolien de l'ensemble de la Trinité sur le Fils et avec la saisie uniquement et médiatement accessible de celui-ci, à travers l'acte créateur, depuis le créé, auquel il reste donc caché, en sa révélation même, à la façon des Grecs. Dès lors, la cause exemplaire (« en soi ») peut se thématiser en son exemplarité comme telle, c'est-à-dire s'y formaliser en toute idée comme en une essence, donc s'y faire cause formelle (« par soi »), dès lors quasi efficiente, non seulement par l'essence s'y donnant autocausalement l'existence et constituant ainsi la substance elle-même, mais aussi et d'abord d'une façon analogique relativement à la cause efficiente. Seul un intellect d'emblée pur, mais encore en l'âme raisonnable, comme chez Descartes, peut en avoir une actuelle connaissance, comme causalité efficiente mais finie. La cause efficiente n'est plus celle de la théologie et ne se ramène plus identiquement au principe que serait aussi le seul Père, à la façon du christianisme oriental. Toutefois, l'intellect pur ne la met en jeu en l'âme raisonnable que sous la condition d'avoir une actuelle connaissance de celle qui reste théologiquement en Dieu et qui se reconnaît analogiquement en la cause formelle, seule à loger dorénavant la substantifiante autocausalité. En effet, même si l'intellect pur s'impose et s'assimile l'*ego* cartésien, il lui y faut tout de même être, au gré d'un infini non seulement autocausal mais ainsi formalisé, pour penser, ce sans quoi il ne pourrait y disposer du ressort logique par lequel s'établir en son rapport à lui-même, donc se constituer et dire « je ».

Cependant, l'autocausalité se reconnaît déjà telle quelle, chez Ficin, même si c'est une seule fois à travers tout le *Commentaire sur le Philèbe*, en l'expression « sui ipsius esset causa »⁵⁵. Celle-ci suppose, en la Trinité, le passage menant de l'Esprit (dont la fin du *Commentaire sur le banquet de Platon* dit avoir été inspiré) à l'intégration théogénétique de l'être et de l'entendre, dans la *Théologie platonicienne*, du fait que le Père n'est l'Un qu'en l'étant tout entier dans le Fils, de telle sorte qu'il *est et forme intelligemment un* avec lui (au principe de la procession de l'Esprit en question). Toutefois, seule la *Religion chrétienne*, au chapitre 13, met explicitement en évidence le tout comme tel, en énonçant le *Filioque* augustino-ficinien. On comprend donc l'importance de l'identification por-

phyrienne de l'Un et de l'acte d'être⁵⁶ pour le *Filioque* augustinien, sans parler de l'acte d'intellection s'y intégrant, selon le *Filioque* ficinien, en s'enrichissant d'un apport thomiste. En effet, l'acte d'être et d'intellection, non seulement suppose que l'être et l'entendre (donc le comprendre) sont une même chose en Dieu, par l'acte commun sous-jacent, mais que, comme tels, ils constituent le lien théogénétique lui-même entre le Père et le Fils en l'Un (en leur permettant justement d'y faire un au principe de la procession de l'Esprit). Ficin le met bien en évidence, autant par cette infinie respiration à soi-même, menant de l'un à l'autre, que par cette spiration amoureuse (Esprit) qui en procède comme d'un seul principe et par laquelle elle se veut comme telle. L'autocausalité en tire sa toute puissance créatrice avant même de l'exercer d'une façon triplement différenciée (en causes efficiente, exemplaire et finale). C'est pourquoi Ficin peut dire que Dieu, non seulement veut comme il est et comprend de sa nature, mais comprend et existe comme il veut⁵⁷. Ceci établit le cercle des présupposés ficiniens rendant possible l'autocausalité et met consciemment à jour, à son principe, le noyau essentiel des articulations autorisant les relations intratrinitaires (autrement inconnaissables) du *Filioque* ficinien.

Par contre, il faut se rappeler que la victoire de l'être n'est devenue possible qu'avec Thomas d'Aquin⁵⁸ et ne se reconduit pas directement en tant qu'être, en particulier à travers le commentaire de Suarez sur la *Somme théologique*, jusque chez Descartes. Sur ce chemin, il y a la résurgence ficinienne de l'un, ce que Pic remodule aussitôt ontologiquement. En ce qui concerne Thomas d'Aquin, Ficin n'en fait son guide en théologie, qu'en s'appuyant principalement sur son *Contra Gentiles* et, par là, sur le *Filioque*, tel qu'il remonte à sa formulation augustinienne initiale à même l'hénologie plotinienne. Or, le *Contra Gentiles* n'est pas la *Somme théologique*, dont la teneur métaphysique est autrement plus dense et ce, en un sens ontologique moins susceptible de s'accorder aussi spontanément avec l'hénologie ficinienne⁵⁹. Il s'adresse aux missionnaires, non aux étudiants en théologie. Le type d'argumentation est donc fort différent.

Surtout, dans le *Commentaire sur le Philèbe*, Ficin se réfère déjà à une essence qui est son être même, à savoir celle de ce qui est un et premier, et lui lie déjà la question de l'autocausalité sous la forme d'une « *sui ipsius esset causa* »⁶⁰, ce qui n'a plus rien de thomiste. Dès lors, Ficin ne peut ramener ontologiquement l'Esprit au principe unique de sa procession, que constituent ensemble le Père et le Fils, à la façon du *Filioque* thomiste⁶¹. Il déborde plutôt le courant « néoplatonicien » antérieur et dégage, en l'Un, la causalité efficiente (et la causalité exemplaire) relativement à la causalité finale⁶². S'il semble s'inspirer de la théologie thomiste du *Contra Gentiles*, c'est de façon actuelle, donc aussi à la façon de Plotin, comme le laisse déjà

entrevoir le *Commentaire sur le Philèbe*⁶³. En ce sens, Ficin ne réduit pas tant la cause finale à la cause efficiente, sur le fond de l'être, comme chez Thomas d'Aquin⁶⁴, qu'il distingue celle-ci de celle-là à même l'Un-Bien et ce, en un sens autocausal d'autant plus intratrinitairement différencié qu'apte à les articuler par la cause exemplaire mise en jeu par le Fils, lui-même d'abord engendré par le Père, seul à mettre en jeu la causalité efficiente. Le Père donne alors au Fils d'être avec Lui au principe de l'Esprit, lequel préside à la causalité finale. Toute cette différenciation causale s'effectue donc analogiquement à la différenciation intratrinitaire et en reçoit la circularisante interrelation, déjà mise en jeu sous la forme du *Filioque* ficinien et ce, encore en l'Un. Pic la reprend ontologiquement et hors de Dieu mais seul Gibieuf semble ramener l'autocausalité à l'être et reconnaître le tout à Dieu, ce que Descartes retient alors. En effet, même s'il n'approfondit pas cette autocausalité intradivine et sa relation à ces diverses causes, il apparaît néanmoins que Pic, en ontologisant la triple causalité (efficiente, exemplaire et finale), n'en fait plus tant opérer le cercle en Dieu, comme chez Ficin, mais hors de Dieu. Cette causalité s'indique à même le créé (donc en l'effet), comme œuvre du Dieu créateur : « 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 »⁶⁵. Autant la causalité que l'Idée ne restent plus qu'idéalement en Dieu. Autrement, elles se reprennent d'emblée hors de Dieu. Par contre, ce cercle causal, faute d'être formellement thématiqué en son ensemble comme tel, ne se poursuit pas intellectuellement par l'ontologisation de l'autocausalité s'y trouvant pourtant impliquée. Quant aux Idées, par-delà leur idéalité en Dieu, elles ne sont reprises hors de Dieu que par la médiation de l'ange ou, mieux, de l'angélisation de la raison en l'âme, ce qui leur octroie un statut susceptible de se rapprocher éventuellement de celui par lequel elles s'affirmeront comme vérités éternelles, chez Descartes. À moins que nous nous éloignions de notre être spirituel et ne soyions plus que des êtres animaux, de telle sorte que nous semblions alors être, sans être pour autant, et que, même si nous passions pour des vivants, nous mourrions néanmoins sans cesse plutôt que nous vivions, ce qui, davantage que chez Ficin, peut se rapprocher mais ne se réduit pas encore au cadavre par lequel Descartes peut chercher à comprendre l'être animal.

Précisons la perspective mirandolienne. Du Père au Fils, que le Père n'engendre qu'en pouvant y créer et y unifier toutes choses, en y unissant chacune à elle-même et toutes entre elles et à lui-même, surgit une sorte d'antériorité, en principe, de l'être sur l'un, mais pour autant que l'un lui

correspond conceptuellement, comme ce en quoi toutes choses résultent, et qu'il les lui rattache causalement comme provenant de lui, subsistant par lui et tendant vers lui. La relation entre l'être et l'un s'égalise en se pensant comme telle en ses polarisations selon le principe et selon la causalité. Ceci s'effectue au gré, non de l'idée, mais de l'idéal de vérité, c'est-à-dire de la conformité du créé à l'idée d'après laquelle Dieu l'a créé et qui n'est nullement en Dieu comme idée mais comme idéal, d'abord et avant tout en regard du bien. D'où le principe (être, un, vrai, bien). Et seulement par là, surgit aussi, en ordre inverse et au gré de l'Esprit nous inspirant alors, l'appel non moins linéaire de toutes choses à l'un (par exemple, en concevant en esprit la maison où nous voulons nous abriter des intempéries), ce qui, en se traduisant causalement, se ramène, par le bien (vouloir s'abriter en la maison) et le vrai (l'idée d'une telle maison), à l'être (au gré de la reproduction, hors de soi, dans la matière, de la maison en question). Ceci s'explique du chapitre 8 au chapitre 9 du traité *L'être et l'un* et conduit donc à reprendre, à rebours et à partir de l'un, la triple causalité, puisqu'on y va de la finale, à l'exemplaire, puis à l'efficiente. L'un est ainsi ramené à l'être et s'égalise avec lui, au gré de la totale dépendance du créé au créateur, mais son inversion (comme point d'inflexion, seul circularisant et intégrateur de la triple causalité en son ensemble) n'y est pas interrogée comme telle et ne s'y intègre donc pas autocausalement. Il faudrait remonter du créé au créateur et considérer alors analogiquement le créateur par rapport au créé, tout en en thématissant la triple causalité, non en sa seule linéarité, mais, à même ce créé, en sa fort humaine inversion, elle-même à redresser et à déborder pour l'y renvoyer et en révéler la circularité d'ensemble. Autrement dit, comme le précise le chapitre 9 du traité *L'être et l'un*, le Dieu unique subsiste plutôt en lui-même et est sans cause, en regard de ce qui n'est pas lui et qui ne peut être sans être par lui, donc ne peut qu'être causé. Il constitue le principe (être — *esse* au principe de l'*ens*, un, vrai, bien), lequel s'inverse, sans plus, en son ordre même du point de vue de la cause (un, bien, vrai, être — *esse* dont l'*ens* reste totalement dépendant), en remontant respectivement du conçu (en lui-même avant d'être conçu comme cause) à la cause finale, à la cause exemplaire et, enfin, à la cause efficiente. Ces trois dernières concernent toutes des relations du créé au créateur, là où la première indique que toute cette causalité (sans aucunement en thématiser pour autant le cercle comme tel, en son autocausalité d'ensemble) s'inscrit d'abord conceptuellement en l'un. Seule la causalité, sans l'autocausalité, se ramène donc avec l'un à l'être, au niveau du principe, chez Pic, ce que Descartes, en retrouvant Ficin à travers Gibieuf, rectifie et radicalise.

On mesure l'enjeu du débat entre Ficin et Pic comme médiation entre Plotin et Descartes (même sans parler de tout le scepticisme médiatisant le

passage renaissant menant, à partir et par-delà ce débat, à Descartes) : en quel terme métaphysique privilégié (l'un ou l'être ?) s'énonce l'antécédence principielle de Dieu par rapport à la création et quelle substantialisante articulation entre l'essence et l'existence divines peut-il en découler, en un sens autocausal, au principe de l'acte créateur lui-même, donc aussi de tout le créé en résultant ? Il est entendu que, depuis le débat entre Ficin et Pic, la substance est déjà principiellement tendue et même en train de se disloquer, entre les métaphysiques de l'Un et de l'Être, voire de l'Infini, et, par conséquent, de s'y remanier en son articulation même entre l'essence et l'existence, tout en indiquant ainsi les non moins diverses façons dont l'esprit se constitue⁶⁶.

La tension entre l'ontologisation post-socratique et l'hénologisation initialement plotinienne mais christianisée, d'Augustin à Ficin, préside donc diversement à la substantification, laquelle ne se cerne en son processus qu'autocausalement. Autrement dit, l'être et l'un se constituent historiquement et ce, jusqu'en la substance comme en ce qui en résulte et s'énonce comme une articulation spécifique entre essence et existence, celle-ci découlant et se révélant inhérente à celle-là en Dieu même, comme y a insisté Descartes. C'est en ce sens que la substance se trouve dorénavant toujours davantage autocausalement produite, voire analytiquement réductible à l'articulation même entre l'essence et l'existence par laquelle elle se constitue, de telle sorte qu'elle se met à perdre tout privilège métaphysique. Comme l'illustre tout le débat entre Ficin et Pic, elle dépend dorénavant du principe métaphysique à adopter : l'Un ou l'Être. Plus précisément, elle dépend de l'Un s'intégrant l'Être lui-même, du porphyrisme augustinien à Ficin⁶⁷, ou de l'égalitaire tension entre l'être et l'un et ce, chez Platon et Aristote eux-mêmes, selon Pic⁶⁸. À travers cette tension, l'Infini chemine alors et finit par faire triompher encore davantage l'être, dont il marque la distance au néant et s'avère ainsi être le meilleur nom. Ce nom seul le révèle créateur, ce que Descartes, en une connaissance actuelle, retient pour rendre compte de Dieu comme de son auteur. Quant à l'un, il est recherché comme étant celui d'une pensée qui, ainsi ontologiquement interpellée par Dieu en son fondement même, ne se systématise plus en son logicisant rapport à elle-même que mathématiquement, c'est-à-dire scientifiquement, comme l'indique l'étymologie du mot « mathématique ». Telle est la réponse de Descartes à la crise de son époque, du moins à son volet scientifique, en l'occurrence logico-mathématique, davantage que sociopolitique ou religieux. D'ailleurs, c'est de Dieu même que Descartes a reçu les trois songes lui ayant révélé la « science admirable », en 1619. Comment exprimer plus littéralement qu'il lui faut vraiment être (en formalisant l'infini autocausal qu'est Dieu) pour

penser, comme l'évoque le *Discours* et comme seules les *Méditations* l'explicitent ?

Toute l'ontologie, mis à part le mot qui prend forme à la même époque, surgit en sa teneur la plus radicale, en intégrant ainsi être et pensée en un seul tout. Sur la base de la majeure (il faut être pour penser), ce tout ne s'énonce pas seulement à la façon du Cogito, comme dans le *Discours*, mais se révèle lui-même pour autant que ce Cogito s'analyse, au début de la deuxième des *Méditations*, en y dissociant bien le « je pense » de la conclusion « je suis » et en prenant bien le temps de faire ressortir l'itération incessante par laquelle l'*ego*, d'instant en instant, en enchaînant ses pensées, passe de l'un à l'autre. En effet, Dieu, comme infini, l'interpelle d'autant plus illocutoirement (par la majeure) en chaque pensée qu'il lui en garantit l'actuelle connaissance en tout instant. C'est donc, non du Cogito, en plaquant le *Discours* sur les *Méditations*, mais à l'inverse, de son analyse, elle-même actuelle et renvoyée à une connaissance véritable, que surgit l'explicitation de la majeure (il faut être pour penser) comme formalisation de l'infini autocausal. Du sein de son éternité, ce dernier crée l'*ego* qui préside à ce Cogito et ce, à même la limite proprement conceptuelle du temps qu'est l'instant.

Cet instant créateur surgit par la médiation de Gibieuf, pour qui, à la façon de Ficin mais en en transposant ontologiquement l'hénologie, la *sui causa* (non la *causa sui*, selon l'expression que privilégie plutôt Suarez) « ne porte plus seulement, comme chez Thomas, sur l'activité (*operatio*), mais sur l'être même (*esse*) »⁶⁹. D'où le nouvel état d'une conscience qui, en débordant son avènement à elle-même, donc à soi, s'attache à sa référence à « soi » (voire au « soi », si elle s'y substantifie déjà). Par là, elle ne se réfléchit plus en elle-même qu'en pouvant susciter autrement la pensée émergeant de leur articulation. Comment l'autoréférentiel verbe (« se causer ») reste-t-il au principe de son rapport au nom (ou substantif) auquel il donne lieu, si ce n'est par la conscience d'abord au principe de ce verbe jusque dans le rapport à ce que ce nom donne d'autant plus à penser conceptuellement qu'il permet de le désigner et, par là, de l'identifier, à même son usage d'un mot cherchant à correspondre à la chose ? En effet, l'écart du Verbe (Fils) en Dieu par rapport à notre verbe, réside en ce qu'il n'est pas seulement conçu, comme dans le nôtre, mais est une réalité subsistante en une même nature divine que celle du Père, donc est par soi, comme l'avait signalé Thomas d'Aquin⁷⁰. En réponse, cet écart se rend inhérent au langage et surgit pendant que l'*ego* parle, pour autant qu'une situation inhabituelle, portée par la crise de l'époque, incite à en parler et amène un Descartes, éveillé de et par ses trois songes de 1619, à se lever et à prendre la parole. Parler se révèle être la « seule marque assurée de la

pensée cachée et renfermée dans le corps »⁷¹ qui est ainsi situé et auquel, enfants (sans parole), nous étions quasi identiques, en y étant tout entier livrés à notre cogitative fantaisie. Pendant que je parle, il me faut être pour penser et, en pensant, conclure que je suis. Chez Kant, ce discours s'aperçoit autant en sa spontanéité logique qu'en l'empirie l'articulant effectivement au corps et s'y renvoyant d'emblée, par-delà sa phénoménalité, au sentiment et, par là, à l'existence, sans doute plus entièrement assumée.

Déjà, dans cette quête d'efficiencia, il n'y a d'énoncé performatif, en ce qui concerne l'*ego* cartésien se répétant de temps présent en temps présent, que si cet *ego* a une actuelle connaissance, en tout instant en cause. Toutefois, pour que le performatif soit en Dieu, il faut prendre en compte la différenciation intratrinitaire en Dieu même (ce qui est systématiquement évité par Descartes, puisque c'est théologique plutôt que philosophique). Ainsi, selon Pic, dans l'*Heptaple*, le Père énonce le Fils, au sens performatif d'un Verbe restant au principe de son contenu (la création) : « Au commencement », ce qui correspond au premier mot de la Bible. Par là, s'introduisent les deux versants de la pensée anselmienne, d'emblée tendue entre Dieu comme ce dont rien de plus grand ne peut être pensé et Dieu se révélant plus grand que tout ce qu'on peut penser. Or, Descartes ne joint cette pensée anselmienne à son argument ontologique et n'y intègre l'autocausalité qu'à la façon d'une méditation ficinienne⁷² qui, sur la base d'un souvenir émergeant d'un habitus lui-même d'inspiration anselmienne, instaure d'abord une critique de la cogitation (si inhérente à une fantaisie dorénavant logée en la glande pinéale et magnifiée en malin génie). De même, c'est Maître Eckhart, non Pic, qui parlait de Dieu à la façon d'un *ego*, ce qui permet de comprendre en quoi l'intériorisation birannienne de l'anthropologisant *ego* cartésien en lui-même a pu inspirer à Henry une théorie de l'affectivité qui puise à Maître Eckhart et qui, en évoluant, en reprend la dimension théologique. Après tout, si, en pensant, j'atteins l'idée de mon auteur en l'idée de moi-même, n'est-ce pas encore davantage le cas en sentant, voire en s'attachant à tout ce qui se sent, sans que ce soit par l'un des sens ? Dès lors, « je sens que je pense, donc je suis ». Toutefois, il s'agit d'une généralité cogitative, foncièrement singularisante qui, afin de se ressaisir en elle-même, se refuse et s'oppose à la représentation imaginairement susceptible d'être suscitée. En prétendant se porter à l'universel, du fait de s'étendre à tous et chacun et de reproduire sans le savoir une tendance de son époque, le sujet se prive de sa singularité véritable et propre, faute de se situer en son environnement propre. Le sujet en vient à croire se sentir penser, faute de se sentir comme tel, au gré d'une véritable affectivité (essentiellement sensible, ouverte sur la contingence et contextualisable), et ce, en se pensant et en y restant ouvert, tout en se cultivant ainsi en entier⁷³. Ceci occulte, en la psychologisant et en la

phénoménologisant, autant la teneur proprement culturelle et sensible de l'affectivité que son historicité, au profit de sa seule métaphysique, elle-même anhistorisée et infléchie en son ontologie, autant sous l'angle de l'être (de fait, son être) que celui de la pensée (le « cogito » emportant la « mens » et se révélant se confiner en sa singularité sous elle).

Henry permet de suivre, en ses développements les plus avancés, le vecteur par lequel la problématique cartésienne s'anéantit. Marion la ressaisit comme interpellation illocutoire. Le débat entre Ficin et Pic, en l'occurrence anselmien mais relatif à l'autocausalité, permet d'en cerner l'articulation. Enfin, le transcendantalisme kantien semble intégrer et résumer le tout: il cerne formellement l'actuelle connaissance qui, en survenant au principe de la raison, lui permet de la révéler chercher d'autant plus illusoirement à démontrer d'elle-même l'existence de Dieu qu'elle l'amène à reconnaître, en prenant dorénavant en compte les principes moraux, que seule la croyance en Dieu est le principe de toute religion. Or, « credere » renvoie à « cordere », comme chez Ficin et Pic. Par eux, le cœur déborde alors sa mécanisation cartésienne et se révèle d'autant plus être la voie de l'incarnation, au sens plénier, que la cogitative fantaisie en émerge et ne se et la cérébralise plus en la glande pinéale qu'*a posteriori*⁷⁴.

Université Laurentienne

Notes

1. R. Eucken, « Cause », in A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 128 (en bas de page).
2. T. Gontier, « Un platonisme sans cosmos ? La sagesse de Marsile Ficin », in *Marsile Ficin. Les platonismes à la Renaissance*, éd. P. Magnard, Paris: Vrin, 2001, p. 79–80, n. 2.
3. Le présent article rejoint, à sa façon, le thème de l'intellectuel qui, après avoir surgi comme tel au tournant du XX^e siècle, se retrace aussi d'une façon prémoderne, ce sur quoi insiste tout le numéro thématique de *Renaissance and Reformation/Renaissance et Réforme*, t. 24, n° 4, 2000. Au gré du changement d'attitude envers la *causa sui*, l'intellect s'humanise et, par là, l'intellectuel peut se générer, puisque c'est l'humain, non l'ange, qui en prend alors la figure.
4. Plotin, *Ennéades* VI (2^e partie), trad. E. Bréhier, Paris, Belles Lettres, 1938, chapitre 8, section 14, p. 152. En bref: *Enn.* VI, 8, 14, p. 152.
5. J.-M. Narbonne, *La métaphysique de Plotin*, Paris, Vrin, 2001, p. 88. De l'émanation à la création, le « tel qu'il est » ou le « ce que c'est » fait place à « ce qui est », comme l'essence à l'existence et *a fortiori*, au christianisant « Je suis celui qui suis » inhérent à « Celui qui est », en étant l'être de « ce qui est », tel quel, en ce que c'est.
6. Marsile Ficin, *Théologie platonicienne*, trad. R. Marcel, Paris, Les Belles Lettres, Tome 1, Livre 2, p. 114–15. En bref: *TP*, T1, L2, p. 114–15. J'ai indiqué la traduction latine, parce que, chez Ficin, il est question de Dieu comme d'un acte et, par là, comme

d'une causalité agissante. Il faudrait traduire, en parlant de Dieu, par « il s'agit » plutôt que par « il se produit » ou « il se fait », mais on s'aperçoit tout de suite de l'ambiguïté que cela produit, en français. On parlerait de Dieu, non comme d'un Dieu personnel, lui-même en trois personnes, mais au neutre, à la façon dont on dit qu'« il pleut », ce dont Plotin peut se contenter mais non le christianisme. En tous les cas, néanmoins, c'est autant la pensée que le langage par lequel elle s'exprime qui sont mis en question : comment s'interroger sur la capacité de Dieu de se causer et chercher à légitimer ce genre d'interrogation ? Il ne reste donc qu'à passer par des expressions plus pauvres, disant toujours moins que ce qu'elles cherchent à dire et à reconnaître en Dieu. D'où leur caractère foncièrement analogique qu'explicite le « en quelque sorte », lequel devient encore plus nécessaire, en se joignant à l'acte, du fait de passer du latin au français. Pour Plotin, il s'agit d'y reconnaître la dégradation qu'en exprime le langage et le discours en l'âme. Pour le christianisme latin, le Verbe est d'emblée en Dieu et peut, au contraire, permettre de valoriser et ceux-ci et l'analogie, comme chez Ficin. Descartes a repris le « en quelque sorte » ficinien. Voir E. Faye, « Descartes et la Renaissance: philosophie de l'homme, méthode, métaphysique », in *Descartes et la Renaissance. Actes du Colloque international de Tours des 22-24 mars 1996*, éd. E. Faye, Paris, H. Champion, 1999, p. 47.

7. *TP*, T1, L2, p. 115.
8. Plotin, *Ennéades* VI (2^e partie), éd. cit., notice de Bréhier, p. 129.
9. *Enn.* VI, 8, 13, p. 149. L'exigence de corriger les expressions employées surgit alors.
10. *TP*, T2, L12, p. 151–52 et 171.
11. J.-L. Marion. *Questions cartésiennes. Sur l'ego et sur Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 149, 171 et 177–78.
12. *TP*, T1, L1, p. 85 et suivantes.
13. M. J. B. Allen, *Marsilio Ficino: The Philebus Commentary*, in *Medieval and Renaissance Texts and Studies: MRTS Reprint Series*, Number 3, Tempe, AZ, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Arizona Board of Regents for Arizona State University, 2000, p. 298. Voir aussi la lettre 115 et son renvoi au *De Voluptate* dans *The Letters of Marsilio Ficino*, trad. Members of the Language Department of the School of Economic Science, London, Shephard-Walwyn, 1975, vol. 1. Le Bien diffuse toutes choses en Lui, donc en sens inverse de l'émanation. L'Un s'en distingue et se révèle créateur, là où, autrement, il y aurait eu émanation proprement dite.
14. *Œuvres de Descartes*, éd. C. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin, 1996, tome 9, p. 179–90, en particulier p. 186–88. En bref: AT, tome 9, p. 179–90.
15. Descartes parle d'une « quasi cause efficiente » (AT, tome 9, p. 188) mais reprend aussi l'expression d'Arnaud (AT, tome 9, p. 165–166), en se référant à la recherche de « la cause efficiente, ou quasi efficiente », de chaque chose (AT, tome 9, p. 189).
16. *TP*, T3, L15, p. 13–14 et 87, de fait, tout le livre 15.
17. « Exister pour nous, c'est sentir », selon J. J. Rousseau, *Émile*, dans *Oeuvres complètes*, tome 4, éd. P. Burgelin et C. Wirz, Paris, Gallimard, 1969, p. 600.
18. Voir E. Kant, « L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu », in *Pensées successives sur la Théodicée et la Religion*, trad. et éd. P. Festugière, Paris, Vrin, 1972, p. 192. Dans la *Critique de la raison pure*, le cogitatif se transpose en synthèse spontanée, que le sens intime (ou fantaisie) effectue au gré d'une apercep-

tion empirique, et se ramène à l'unité synthétique de l'aperception transcendantale inhérente à l'entendement.

19. Marion, p. 148, n. 5.
20. Narbonne, p. 6.
21. *Ibid.*, p. 70, n. 3.
22. AT, tome 9, p. 190. C'est ce qui permet de comprendre que, dans une lettre à Élisabeth, Descartes puisse affirmer qu'il ne s'adonne que rarement à la métaphysique. Il ne s'agit pas seulement d'épisodes dans le fil de sa vie ou, une fois qu'il s'y adonne, d'une simple itération d'instant en instant mais, à leur fondement, de quelque chose de constitutif et d'actuel, en tout instant. Seul Kant y lie la métaphysique à l'existence et en fait une disposition permanente.
23. Ce souvenir est explicite dans la lettre au Père Vatier du 22 février 1638 (AT, tome 1, p. 560) et, en marquant déjà une distance par rapport au *Discours*, se retrouve, comme tel, dans la première des *Méditations métaphysiques* (AT, tome 9, p. 17).
24. Gontier, « Un platonisme sans cosmos ? La sagesse de Marsile Ficin », p. 79–80, n. 2.
25. Faye, « Descartes et la Renaissance », p. 35 et suiv.
26. S. Gaukroger, *Descartes. An intellectual biography*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 111. Pour la constitution de la méthode, voir C. Adam, *Vie et œuvres de Descartes*, Paris, Vrin, 1957, p. 54.
27. AT, tome 11, p. 197.
28. Y. Morin, « La Renaissance philosophique : entre immanence et transcendance », in *Renaissance and Reformation/Renaissance et Réforme*, t. 24, n° 1, 2000, p. 57–87.
29. F. Joukovsky. *Le regard intérieur*, Paris, Nizet, 1982, p. 127.
30. Ernst Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Paris, Éditions de Minuit, 1983. En son introduction, Cassirer met en évidence ce principe général : la philosophie reste une théologie. Toutefois, il ne parle nullement de la différenciation intratrinitaire et encore moins de l'autocausalité qu'elle s'intègre, ni de la subjectivation en découlant, chez Ficin. Cette vue d'ensemble aurait pu l'inciter à ne pas situer aussi exclusivement et indûment Ficin dans le prolongement de la problématique de Nicolas de Cues, même si certains éléments, comme le cercle spirituel divin, en l'occurrence par un héritage médiéval commun, se retrouvent chez les deux. De même, Cassirer aurait pu mieux cerner qu'il en va de même chez Pic qui, même en se référant explicitement à Nicolas de Cues, ne le fait, en bonne partie, qu'en réponse à Ficin. En somme, Cassirer a saisi le principe général mais non ses articulations spécifiques et, du moins du point de vue historique, l'a encombré d'une problématique *a priori* prétendant faire de Nicolas de Cues celui par qui comprendre Ficin et Pic. À l'autre bout de la Renaissance philosophique, on trouve ceux qui privent la métaphysique cartésienne et de son histoire propre et de celle menant de Ficin à Descartes. Résultat global, en philosophie : la Renaissance, si elle n'est pas carrément escamotée, tombe du côté du Moyen-Âge et la Modernité émerge débranchée des deux, la métaphysique se trouvant ainsi coupée de son histoire, voire la refoulant, en particulier dans la façon de rendre compte de la problématique cartésienne. Le présent texte remédie à cette fracture.
31. De Bovelles, à Montaigne, à Charron et, enfin, à Descartes, l'humaniste ne s'adonne plus à la philosophie qu'en la dissociant toujours davantage de la théologie (Faye, « Descartes et la Renaissance », p. 15), ce qui se démarque de Ficin et de Pic. La

philosophie s'autonomise et, chez Descartes, révisé l'intérêt humaniste pour le langage en un sens scientifique le faisant porter sur un monde tout aussi autonomisé. XV^e, XVI^e et XVII^e siècles s'articulent ainsi en une périodisation clarifiée, au gré de cette double et autonomisante articulation.

32. S. Toussaint, « Ficiniana I. Ficin et Hegel: quel platonisme ? », in *Momus: Rivista di studi umanistici*, t. 2, 1994, p. 42.
33. *TP*, T2, L14, p. 281.
34. *TP*, T2, L14, p. 271.
35. Marion, *Questions cartésiennes. Sur l'ego et sur Dieu*, p. 248. Ficin, lui, fait plutôt appel à l'habitus, lequel reste plus proche de la vie. Ses prémices remontent aussi à Anselme. Voir J. Bourke, « A Millenium of Christian Platonism: Augustine, Anselm and Ficino », in *Anselm Studies*, Millwood, NY, Kraus International Publications, p. 540. L'âme ficinienne, considérée en sa vie raisonnable, se meut par son habitus. Se souvenir, pour elle, c'est être informée en son intelligence rationnelle par l'intelligence divine dans la mesure où elle a contracté l'habitus de se tourner facilement à son gré vers celle-ci (*TP*, T2, L12, p. 151–52). Ficin vitalise le souvenir en termes d'habitus et, par là, infléchit l'assise même de la triade augustinienne mémoire-intelligence-volonté, donc aussi tout le rapport à la Trinité (et à l'autocausalité) que celle-ci autorise. En philosophie, le retour renaissant à l'Antiquité, grâce aux moments augustinien et dionysien (pseudo-dionysien pour nous), est donc médiatisé par un Moyen-Âge encore plus tardif, en particulier par Anselme, autant chez Ficin que chez Pic, quoique diversement.
36. Marion, *Questions cartésiennes. Sur l'ego et sur Dieu*, p. 178.
37. J.-L. Marion, *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 60. Surtout, sur la base du constat de la mise à mort de Dieu, non plus sur la croix, mais dans le concept hégélien et ce, par attrition, faute d'une actuelle mais analogique connaissance de Dieu, Nietzsche fera d'autant plus de la *causa sui* une aporie logique qu'il négligera cette analogie pourtant si susceptible de la dénouer. La capacité de représentation s'en trouve refoulée au fond de soi et est d'autant plus inconsciente qu'inactuelle, au gré du Ça nietzschéen alors légué à Freud.
38. Marion, *Questions cartésiennes. Sur l'ego et sur Dieu*, p. 81, n. 34.
39. *Ibid.*, p. 44.
40. *Ibid.*, p. 149, 171 et 177–78.
41. Narbonne, 2001, p. 81.
42. *Enn.* IV, 3, 26, p. 95. La mémoire appartient à l'âme.
43. *TP*, T1, L1, p. 70.
44. *TP*, T1, L2, p. 115.
45. *TP*, T1, L1, p. 70.
46. J.-M. Charrue, *Plotin lecteur de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1987, p. 96.
47. Marsilio Ficino, *Opera omnia*, édition Henricpetrina, Bâle, 1576, ré-édition suivie et préfacée par Stéphane Toussaint, Paris, Phénix Éditions, 2000, p. 1518. En se mouvant, non seulement elle-même, mais d'elle-même l'âme se révèle intérieurement en sa raison comme en son acte. Son dialogue avec Dieu s'établit d'acte à acte. Car l'acte divin exige, en l'âme raisonnable, de distinguer la raison de l'âme et de la lui reconnaître comme son opération automotrice intrinsèque. Une fois introduit en une

telle raison, l'intellect, par sa puissance active, y produit les espèces universelles, non en les y communiquant directement à sa puissance passive, mais « en frappant l'image particulière d'homme, conçue par la fantaisie et réfléchie à partir de cette image sur la puissance passive de l'intellect » (TP, T2, L11, 94), pour autant que la raison ne donne lieu à cette singularisante fantaisie qu'en s'en trouvant éveillée à sa propre opération et qu'en recevant alors, par cet intellect, non les Idées (restant en Dieu), mais leurs formules, comme accès à l'universel.

48. E. Faye, « Dieu trompeur, mauvais génie et origine de l'erreur selon Descartes et Suarez », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 126, 2001, p. 68, n. 2. Pour autant que le mauvais génie ne s'assimile pas au Malin, à savoir Satan, comme ange déchu, sa malignité n'est nulle autre que celle de mon esprit ou, plutôt, est relative au problème de la limite de ma liberté spirituelle. D'où, pour ne pas l'excéder, mon entendement fini et distinct de celui de l'ange, surtout d'un tel ange, ce qui évite de douter de soi à même le doute hyperbolique ultime et rend possible l'affirmation cogitative de soi à son rencontre. De même, le (bon) génie ayant annoncé les songes de 1619 reste distinct du malin génie s'y étant manifesté et ayant été repris pour donner toute sa dimension métaphysique au doute, à l'encontre duquel s'établir avec certitude en soi.
49. Voir le commentaire fort pertinent d'É. Gilson dans *René Descartes. Discours de la méthode*, Paris, Vrin, 1962, p. 326.
50. Narbonne, p. 14–15.
51. É. Gilson, « Notes pour l'histoire de la cause efficiente », in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1962, t. 37, p. 29. Par l'inflexion avicinienne d'Aristote, Thomas d'Aquin substitue la cause efficiente à la cause motrice et l'instaure au principe de la production de l'être total de la substance, plutôt que du seul être substantiel, ce qui conduit à la notion de création.
52. Marion, *Questions cartésiennes. Sur l'ego et sur Dieu*, p. 174.
53. Morin, « La Renaissance philosophique », n. 29.
54. Dans une lettre à Mersenne, du 6 mai 1630 (AT, Tome 1, p. 150).
55. *Marsilio Ficino: The Philebus Commentary*, éd. Allen, p. 318.
56. Elle est reprise de P. Goulven Madec par J. McEvoy, « Présence et absence de Platon au Moyen-Âge », in A. Neschke-Hentschke, *Images de Platon et lectures de ses oeuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, Louvain et Paris, Éditions Peeters, 1997, p. 86.
57. TP, T1, L2, p. 114.
58. Le triomphe de l'ontologie ne s'est pas accompli facilement et sûrement pas avant Thomas d'Aquin, comme le fait remarquer L. Couloubaritsis, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Paris, Bernard Grasset, 1998, p. 827–28. On comprend mieux en quoi la condamnation de Tempier, contre l'Averroïsme latin, a pu, d'un point de vue augustinien, impliquer aussi le thomisme. Cette tension intra-chrétienne et proprement latine, perdure jusqu'au XV^e siècle. La *Somme théologique* de Thomas d'Aquin s'impose alors et s'avère omniprésente au Concile de Florence, pour le plus grand trouble de Grecs circonstantiellement réunis sous la poussée de l'éventuelle chute de Constantinople et, surtout, fort mal préparés et peu aptes à répondre à un tel rouleau compresseur, comme Scholarios s'en est explicitement plaint, là où Bessarion étonnait ses confrères byzantins par la facilité avec laquelle il adhérait à la supposée identité des dogmes relatifs à la procession de l'Esprit, ce que recherchait pourtant ce

Concile d'union. Le débat entre Ficin et Pic et tout le passage menant de Ficin à Descartes, par la médiation de Gibieuf, s'inscrivent dans cette perspective, voire trouvent leur ressort en cette tension.

59. L'expression même, à savoir le mot « ontologie », n'apparaît qu'à l'époque de Descartes, non chez Descartes. Paradoxalement, l'être émerge et triomphe, chez Thomas d'Aquin, mais sans se cerner comme tel à même le discours portant sur lui et sans s'y faire résulter en ontologie, tant être et pensée s'y conjugueraient : il faut être pour penser (et, en pensant, conclure être).
60. *Marsilio Ficino: The Philebus Commentary*, éd. Allen, p. 318 et 396–98.
61. Morin, « La Renaissance philosophique », p. 58.
62. Gontier, « Un platonisme sans cosmos ? La sagesse de Marsile Ficin », p. 79, n. 2.
63. *Marsilio Ficino: The Philebus Commentary*, éd. Allen, p. 296. Voir aussi p. 36 (pour l'intellectualisation ficinienne de l'amour), p. 56 (pour un passage enchaînant les œuvres ficiniennes) et p. 238 (pour le Séraphin). Par-delà le propos d'Allen, rappelons que le Séraphin n'est pas le Chérubin indiquant l'intellect même et marquant une nette distanciation par rapport à Dieu. Il indique plutôt l'amour angélique de Dieu et reste proche de Dieu, ce qui permet à l'âme d'être à un tel ange et à Dieu ce que cet ange est à Dieu. Tel est le chemin que suit l'amour, dont l'âme tient sa vie. L'intellect, mis à part ce qui relève d'un tel ange et adhère avec lui à Dieu, s'avère dorénavant bien humain, donc foncièrement ancré en la raison à même l'âme. Par là, contrairement à l'ange, il peut s'établir jusqu'en un rapport au corps, auquel l'âme communique quelque chose de sa vie raisonnable, par l'intermédiaire de la fantaisie, comme cela apparaît dans la *Théologie platonienne*. Là aussi, la présence du *Contra Gentiles* est marquée et loin d'être toujours explicite. « Ficin habille saint Thomas à la mode humaniste », comme le souligne É. Gilson, « Marsile Ficin et le *Contra Gentiles* », in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1957, t. 32, p. 102. Gilson peut ainsi souligner que même l'histoire des idées n'est pas constituée que d'idées mais bien de faits qui les concernent (p. 113). D'ailleurs, les liens entre des passages clefs de la *Théologie platonicienne* et la *Religion chrétienne*, en particulier au chapitre 13, sont étroits et s'appuient sur les mêmes passages du *Contra Gentiles*. Même les *Trois livres de la vie* en portent encore la trace, comme le souligne T. Gontier, « La technique comme capture du ciel : la lecture de la quatrième ennéade de Plotin dans le *De Vita Coelitus Comparanda* de Marsile Ficin », in *Corpus*, n° 39, 2001, p. 126, n. 57. Le conseil d'Antonin à Ficin de lire le *Contra Gentiles*, pour tempérer son platonisme, n'est donc pas resté lettre morte, même si ce fond platonicien, en particulier augustinien, en guide l'usage.
64. C. Fabro, « The Overcoming of the Neoplatonic Triad of Being, Life, and Intellect by Saint Thomas d'Aquin » in *Neoplatonism and Christian Thought*, éd. D. J. O'Meara, Norfolk, VA, International Society for Neoplatonic Studies, 1982, p. 108.
65. Morin, « La Renaissance philosophique », n. 11.
66. *Ibid.*, p. 82, n. 39.
67. Ficin intègre, non seulement l'acte d'être, mais aussi l'acte d'intellection (existant dès lors de soi) en l'Un, voire les y intègre comme un seul et même lien théogénétique du Père au Fils. Leur fusion hénologique et leur intégration en Dieu (l'Un) sont questionnées, de Pic à Descartes, autant pour les analyser ontologiquement que pour les intégrer, ainsi analysés, hors de Dieu, en une raison toujours davantage intellectualisée à l'état pur en l'âme.

68. S. Toussaint, *L'esprit du Quattrocento. Pic de la Mirandole, De l'être et de l'un*, Paris, H. Champion, 1995.
69. Comme l'indique Faye, « Descartes et la Renaissance », p. 45.
70. Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles, Livre quatrième, texte de l'édition Léonine*, trad. R. Bernier et F. Kérouanton, Paris, P. Lethielleux, 1957, p. 91; éd. du Cerf, 1993, p. 816.
71. T. Gontier, « D'un paradoxe à l'autre. L'intelligence des bêtes chez Montaigne et les animaux-machines chez Descartes », in *Descartes et la Renaissance*, éd. Faye, p. 89–90.
72. Avant Descartes, Ficin fait déjà d'autant plus de la méditation le vecteur de l'aiguïsement de l'intellect et de l'affermissement de la mémoire (*TP*, T3, L15, p. 86–87) qu'il nous y invite à l'encontre d'un cours élargi du fleuve d'oubli (ou Léthé) qu'est, non plus le seul corps, comme chez Plotin, mais aussi la qualité (sensible) qui s'y joint (*TP*, T1, L1 p. 51) et que la cogitative fantaisie régit.
73. Y. Morin, « Une double aperception affective et rationnelle de l'homme symbolisant », in *Philosophiques*, t. 21, n° 1, 1994.
74. Y. Morin, « Les trois Grâces du Commento: la réaction initiale de Pic à Ficin », in *Revue philosophique de Louvain*, t. 101, n° 3, 2003. L'incarnation, en son processus, reste distincte de son produit.