

Introduction

L'origine des questions étudiées ici se trouve dans une remarque formulée par Herbert Marcuse dans son ouvrage intitulé *Éros et civilisation* (1955) :

[...] la première étape de la philosophie platonicienne [...] n'envisageait pas la vraie cité comme sublimation répressive [fondée sur la force du *Logos*], mais auto-développement libre d'Éros. Dès l'époque de Platon, cette conception apparaît comme un résidu archaïque-mystique : Éros est absorbé dans le Logos, et le Logos est la raison qui soumet les instincts. L'histoire de l'ontologie reflète le principe de réalité qui dirige le monde d'une manière toujours plus exclusive : les idées profondes contenues dans la notion métaphysique d'Éros ont été enterrées. Elles ont survécu, sous une forme eschatologique déformée dans beaucoup de mouvements hérétiques et dans la philosophie hédoniste. Leur histoire est encore à écrire, comme est encore à écrire l'histoire de la transformation d'Éros en *Agapé*.¹

Je me propose ainsi d'écrire dans les pages qui suivent l'histoire de « l'auto-développement libre d'Éros » à la Renaissance, de tracer les parcours de ses transformations de Marsile Ficin jusqu'à Giordano Bruno,

1 H. Marcuse, *Éros et civilisation*, Paris, Minuit, 1963, p. 115. Outre certaines problématiques renvoyant à la pensée de Marcuse, mon ouvrage puise une partie de ses réflexions dans les travaux de N. O. Brown, notamment *Le corps d'amour*, Paris, Denoël, 1967, *Éros et Thanatos*, Paris, Denoël, 1972 et *Apocalypse and/or Metamorphosis*, Berkeley - Los Angeles - Londres, University of California Press, 1991. D'autres thèmes discutés ici ne sont pas non plus étrangers à la pensée de Bergson, notamment à la distinction entre morale « close » et morale « ouverte » esquissée dans *Les deux sources de la morale et de la religion*.

afin de comprendre ses modes de constitution et d'affirmation au fil de textes et d'auteurs différents. Cette histoire d'Éros entrecroise naturellement d'autres thèmes, à commencer par ceux impliquant les relations complexes entre la philosophie, la poésie et la théologie. Ces trois savoirs se déploient à la Renaissance suivant une dynamique d'interaction faite de renvois et de présupposés communs, mais également de différences spécifiques et de fonctionnalités singulières, agissant dans une texture conceptuelle ouverte et mobile. En ce sens, l'histoire d'Éros à la Renaissance est inséparable d'un mouvement de transformations incessantes et de variations continues affectant un spectre articulé de savoirs.

Mon ouvrage se situe également dans la perspective de recherche ouverte par mes travaux précédents, portant notamment sur la relation entre une ontologie de l'immanence et la puissance de la nature humaine. Une telle relation permet à mes yeux de définir les caractères et les propriétés d'une puissance affirmative exprimée par la nature humaine. Cette puissance affirmative se construit dans un « excès » ou dans une « démesure » qui définit les modalités spécifiques de sa constitution. Cette constitution permet à son tour d'élaborer une anthropologie philosophique de la « puissance excessive », c'est-à-dire d'une anthropologie qui ne peut se légitimer qu'en posant en permanence les formes multiples de son propre dépassement. L'œuvre de Spinoza et celle de Giordano Bruno m'ont fourni le cadre philosophique à partir duquel j'ai pu étudier les modalités essentielles d'une telle anthropologie. En effet, Giordano Bruno et Spinoza partagent selon moi un problème commun : comment articuler la puissance humaine à l'affirmation en acte de l'infini ? Où se situe l'« émergence » de la nature humaine au sein d'un infini totalement immanent et pleinement expressif² ?

Bruno et Spinoza répondent à cette interrogation en insistant sur les « puissances modales » qui peuvent conduire la nature humaine à se rendre partiellement autonome dans l'infini et à créer des « modes de vie » spécifiques – « excessifs » par rapport à l'ordre immanent des choses. Chez Spinoza, la question de l'amour intellectuel de Dieu (ou du troisième genre de connaissance) ainsi que celle de l'institution de

2 J'ai développé cette question à partir de la perspective ouverte en particulier par Y. Yovel et par H. Blumenberg. Voir Y. Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, Paris, Seuil, 1991 ; H. Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999.

l'espace politique focalisent et confèrent une signification homogène à ce thème ; chez Bruno, la notion de métamorphoses et ses innombrables déclinaisons (magie, art de la mémoire) témoignent de la centralité de ce problème. Aussi bien chez Spinoza que chez Bruno les formes d'affirmation de la puissance humaine ne deviennent compréhensibles que dans un « écart » ou dans une « démesure » qui les singularisent au sein de la substance ou de la matière infinies³.

Je pense que cette relation entre une ontologie de l'immanence et la puissance de la nature humaine permet également de comprendre comment à la Renaissance une anthropologie philosophique de l'excès s'est construite à partir du rapport entre la *mélancolie* et la *fureur*. Pourquoi faire intervenir la fureur et la mélancolie pour élucider cette problématique ? Parce que ces deux notions désignent dans leur indéniable spécificité la constitution d'une « démesure » dans l'affirmation de la puissance humaine. Cette « démesure » ou cet « excès » caractérisent en premier lieu les philosophes, les poètes, les théologiens ou encore les hommes d'État, c'est-à-dire les hommes qui « dépassent » par leurs pensées ou par leurs actions l'homme du commun. Il s'agit naturellement du thème mis en exergue par Aristote dans ses *Problèmes*. Dans le Problème XXX, 1, Aristote affirme en effet que « tous les hommes qui furent exceptionnels en philosophie, en politique, en poésie ou dans les arts étaient manifestement mélancoliques, et quelques-uns au point d'être pris des accès causés par la bile noire, comme il est dit d'Héraclès dans les [mythes] héroïques »⁴. Les variations de la bile noire déterminent les différents types de tempéraments et de dispositions des individus ; or, selon Aristote, chez les mélancoliques, ces variations ne relèvent pas d'une maladie temporaire mais de la « nature » (διὰ φύσιν)⁵. Il existe une « disposition

3 S. Ansaldi, *Nature et puissance. Giordano Bruno et Spinoza*, Paris, Kimé, 2006 ; *Giordano Bruno. Une philosophie de la métamorphose*, Paris, Classiques Garnier, 2010.

4 Aristote, Problème XXXI, 1, dans R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturne et la Mélancolie. Études historiques et philosophiques : nature, religion, médecine, art*, Paris, Gallimard, 1989, p. 52.

5 *Ibid.*, p. 74. Cette médecine se fonde naturellement sur la théorie dite des « quatre humeurs » : la bile noire, le flegme, la bile jaune et le sang. Ces quatre éléments correspondent aux éléments cosmiques ; le sang se rapporte à l'air, la bile jaune au feu, la bile noire à la terre et le flegme à l'eau. Ils correspondent aussi aux âges de la vie : le sang prédomine dans l'enfance, la bile jaune dans l'adolescence, la bile noire à l'âge adulte

naturelle » à la mélancolie qui caractérise les hommes éminents (philosophes, poètes, héros) et qui s'appuie sur une physiologie spécifique renvoyant à l'action de la bile noire. De ce point de vue, ce qui est en jeu aussi bien dans l'éthique de Platon que dans celle d'Aristote, c'est la question de l'« excès » et de la « démesure » des pensées et des actions propres aux « hommes éminents ». Ce qui différencie néanmoins Platon d'Aristote réside dans la cause véritable de cet « excès » : si pour le premier, elle est d'origine divine et démonique, pour le second, elle est en revanche naturelle⁶.

On sait à cet égard que Klibansky, Panofsky et Saxl soutiennent, dans leur ouvrage célèbre, *Saturne et la mélancolie*, la thèse d'une « assimilation » progressive de la « fureur divine » platonicienne à la mélancolie, à partir notamment de la réception antique et médiévale du Problème XXX, 1 d'Aristote : « [...] ce fut la philosophie naturelle d'Aristote qui, la

et le flegme dans la vieillesse. Nous avons donc affaire à une médecine cosmique, dont le but consiste à trouver l'équilibre entre ces quatre humeurs, la santé relevant toujours de cet équilibre. Le système des quatre humeurs va orienter la physiologie et la psychologie de l'Antiquité jusqu'à l'âge moderne. Voir à cet égard J. Pigeaud, *La maladie de l'âme. Étude sur les relations de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

- 6 Je rappelle à ce titre que Platon propose deux définitions sur l'origine démonique et divine de l'amour. La première, formulée dans le *Banquet*, fait d'eros « un grand démon, intermédiaire entre le divin et le mortel ». L'amour représente le « lien démonique » entre les hommes et les dieux, puisque ces derniers ne communiquent pas directement avec les hommes. C'est pourquoi, continue Platon, « de lui procèdent la divination dans son ensemble, l'art des prêtres touchant les sacrifices, les initiations, les incantations, tout le domaine des oracles et de la magie ». Voir Platon, *Le Banquet*, 202e-203, dans *Œuvres complètes*, sous la direction de L. Brisson, Paris, Flammarion, 2011, p. 136-137. Sur cette définition platonicienne de l'amour et sur sa reprise à la Renaissance, voir P. Hadot, « L'« amour magicien » aux origines de la notion de « magia naturalis » : Platon, Plotin, Marsile Ficin », *Revue philosophique*, n° 2, 1982, p. 283-292. La seconde définition se trouve dans le *Phèdre*, dans lequel Platon affirme que l'amour est une double « folie » (μανία) : « [...] l'une, qui est due à des maladies humaines ; l'autre, à une impulsion divine qui nous fait rompre avec les règles habituelles. » La « folie divine » comporte à son tour quatre parties : l'inspiration divinatoire, qui se rapporte à Apollon ; l'inspiration initiatique, qui renvoie à Dionysos ; l'inspiration poétique, qui se réfère aux Muses et enfin la « folie amoureuse » (έρωτική μανία), qui se rapporte à Aphrodite et à Apollon et qui selon Platon est « la meilleure » (ἀριστη). Voir Platon, *Phèdre*, 265b, dans *Œuvres complètes*, ouvr. cité, p. 1282.

première favorisa l'union entre la notion purement médicale de mélancolie et le concept platonicien de fureur [...] Telle fut précisément la tâche entreprise dans le Problème XXX, 1. La notion mythique de fureur fut remplacée par la notion scientifique de mélancolie »⁷.

Ce qui apparaît derrière les notions de fureur et de mélancolie, c'est naturellement la question d'une anthropologie de la démesure et de l'excès, c'est-à-dire une anthropologie qui doit se légitimer dans des formes de vie dépassant les limites. C'est pourquoi, dans cette perspective, le philosophe n'est pas exempt de fureur et de mélancolie. Il s'agit d'une question que Cicéron avait déjà parfaitement mise en évidence dans ses *Tusculanes*. Dans le livre III, Cicéron effectue une distinction, qui ne va pas de soi à première vue, entre la « folie » (*insania*) et la « folie furieuse » (*furor*). La « folie » (*insania*) caractérise en effet la vie des non-sages, de ceux qui cèdent aux passions, qui sont de véritables maladies de l'âme ; à l'opposé, les sages et les philosophes sont « sains », car leur âme n'est pas troublée par le mouvement des passions.

D'où il résulte, écrit Cicéron, que la sagesse est la santé de l'âme, et le manque de sagesse une sorte de mauvaise santé [*insanitas*] qui est folie [*insania*] et aussi démence [...]. Donc tous les non-sages sont fous [*insaniunt*]. [Néanmoins], précise aussitôt Cicéron, cette folie [*insania*] qui, étant liée au manque de sagesse, est très fréquente, nous la séparons de la folie furieuse [*furor*]. Les Grecs veulent bien le faire ; mais leurs mots manquent de force ; ce que nous appelons folie furieuse [*furor*], ils l'appellent *melancholia*, comme si l'âme était agitée seulement par la bile noire et non, bien souvent, par un accès plus grave de colère, de crainte ou de douleur. [Or], conclut Cicéron, quoique cet état paraisse plus grave que le manque de sens [*insania*], il est pourtant tel qu'il puisse se rencontrer chez le sage, tandis que le manque de sagesse ne le peut pas.⁸

Selon Cicéron, les sages et les philosophes ne doivent pas devenir des « fous » (*insanes*), car cette condition fait état d'un dérèglement

7 R. Klíbanký, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturne et la Mélancolie. Études historiques et philosophiques : nature, religion, médecine, art*, ouvr. cité, p. 47-48 et p. 89.

8 Cicéron, *Tusculanes*, III, IV-V, dans *Les Stoïciens*, P.-M. Schuhl dir., Paris, Gallimard (La Pléiade), 1962, p. 297-298. Voir à ce propos, C. Dumoulié, *Fureurs. De la fureur du sujet aux fureurs de l'histoire*, ouvr. cité, p. 85-86.

passionnel qui affecte le cours de la vie ordinaire, mais ils peuvent, *dans des conditions exceptionnelles*, devenir des « fous furieux » (*furiosi*)⁹.

Ce qui est en jeu dans ces pages de Cicéron, c'est la possibilité d'envisager une forme de vie qui excède complètement les limites de l'ordinaire. La fureur ou la mélancolie témoignent du caractère spécifique de la vie du sage, qui peut, dans certains cas, être atteint d'une faiblesse et d'une détresse exceptionnelles, dépassant même le cadre de la folie et de la maladie mentale. De ce point de vue, la vie du sage est exposée à la possibilité de la démesure et de l'excès, à l'inverse de la vie de l'homme ordinaire, qui ne peut être atteint que d'une simple folie. Ce texte de Cicéron confirme ainsi la lecture de Panofsky, Klibansky et Saxl sur la dynamique d'« assimilation » de la fureur à la mélancolie à partir de l'Antiquité, et plus spécifiquement sur la mélancolie de l'homme « exceptionnellement doué »¹⁰. Mais qu'en est-il de ce processus d'assimilation à la Renaissance ? « À notre connaissance, poursuivent Klibansky, Panofsky et Saxl, Ficin fut le premier auteur à assimiler ce qu'« Aristote » avait appelé la mélancolie des hommes d'entendement exceptionnel à la « fureur divine » de Platon »¹¹.

Peut-on, en s'appuyant notamment sur Ficin, accepter la validité d'une telle assimilation de la fureur à la mélancolie à la Renaissance ? En réalité, les lignes de constitution de cette problématique sont plus articulées et moins linéaires que ne le laissent entendre les conclusions, pourtant parfaitement légitimes, de Panofsky, Klibansky et Saxl. S'il est incontestable que Ficin s'applique dans le *De triplici vita* (1489) à proposer une sorte de *Medicina platonica* devant soigner et apporter des remèdes aux affections mélancoliques, il est également vrai que dans le *Commentaire sur le Banquet de Platon*, la notion de fureur est étroitement liée à celle d'amour. C'est précisément le rapport entre les différentes formes d'amour et de fureur qui préside à la réflexion menée

9 Sur la fonction de la folie dans la philosophie latine, voir J. Pigeaud, *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'antiquité gréco-romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 1987.

10 R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturne et la Mélancolie. Études historiques et philosophiques : nature, religion, médecine, art*, ouvr. cité, p. 93-94. Sur le même thème, voir J. Pigeaud, *Melancholia*, Paris, Payot-Rivages, 2008.

11 R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturne et la Mélancolie. Études historiques et philosophiques : nature, religion, médecine, art*, ouvr. cité, p. 412.

par Ficin sur la nature de l'« excès » qui caractérise la vie des hommes d'exception. À la différence du *De triplici vita*, rédigé vingt ans après, le *Commentaire sur le Banquet* développe des perspectives qui permettront de dessiner d'autres parcours théoriques au cours du siècle suivant, notamment en ce qui concerne les liens entre la fureur, l'amour et la mélancolie. Dans le *Commentaire* en effet, le thème de l'amour s'associe parfois à celui de la mélancolie, comme dans le sixième discours par exemple, et parfois à celui de la fureur et du « délire divin », comme dans le septième discours.

Le *Commentaire sur le Banquet* propose ainsi un spectre très large de problèmes, et c'est pourquoi je m'en servirai comme d'une sorte de « focale » de mes argumentations et de mes thèses.

Il s'agit plus particulièrement pour moi d'étudier la notion de fureur *indépendamment* de celle de la mélancolie¹². S'il est vrai que l'une dépend étroitement de l'autre, il n'en reste pas moins que les auteurs de la Renaissance, à commencer par Ficin, problématisent ce rapport en conférant souvent à la fureur un statut et une fonction différents de celles qui caractérisent la mélancolie¹³. J'insisterai pour ce faire sur les lignes de composition profondes qui se dégagent du texte de Ficin. Par « lignes de composition profondes », j'entends d'abord la tradition philosophique, théologique et poétique italienne qui à partir de Dante et de Pétrarque parvient aux humanistes florentins de la première moitié du xv^e siècle, depuis Cristoforo Landino et Pic de la Mirandole, jusqu'à Léon Hébreu et Giordano Bruno, qui, dans les *Fureurs héroïques*, distinguera la fureur d'amour de la fureur de mélancolie¹⁴.

- 12 Pour une étude historique de la notion de « fureur » et de ses implications philosophiques et littéraires de l'Antiquité à la Modernité, voir C. Dumoulié, *Fureurs. De la fureur du sujet aux fureurs de l'histoire*, Paris, Economica-Anthropos, 2012. L'auteur ne consacre malheureusement que quelques pages à la pensée de la Renaissance dans cette enquête fouillée et passionnante sur la question.
- 13 La correspondance de Ficin témoigne également de l'importance spécifique qu'il accorde à l'étude de la fureur et de l'amour indépendamment de celle de la mélancolie. Voir en particulier les lettres sur la fureur adressées à Peregrino Agli, à Naldo Naldi, à Antonio Pelotti et Baccio Ugolini ainsi que la lettre célèbre sur l'amour à Laurent de Médicis, dans M. Ficin, *Lettres*, Paris, Vrin, 2010, p. 23-36 et p. 102-103.
- 14 Voir G. Bruno, *Les Fureurs héroïques*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres, 1999, t. VII, Troisième Dialogue, p. 122.

L'exemple de Cristoforo Landino est à cet égard paradigmatique. Dans sa célèbre interprétation littérale de la *Divine Comédie*, *Commento sopra la Comedia*, publié à Florence en 1481, Landino fait de Dante le modèle même du poète « furieux » : la spécificité de l'œuvre dantesque résiderait dans la proposition d'une « fureur civile », suivant laquelle la parole poétique devient un acte politique, une forme d'institution du lien civil. Le but poursuivi par Landino réside clairement dans la nécessité de remettre les poètes au centre de la vie de la cité. Une thématique proprement platonicienne – la fureur – est ainsi employée dans une perspective pour ainsi dire « anti-platonicienne » : les thèses majeures du *Banquet* et du *Phèdre* permettent à Cristoforo Landino, à partir d'une reprise de la tradition poétique et littéraire tardo-médiévale, d'invalider celles de la *République*, où Platon disqualifie comme on le sait dans le livre XI l'œuvre des poètes tragiques, simples imitateurs de la vérité¹⁵.

Je pense par conséquent que la question de la « fureur d'amour » permet de condenser et de mettre en lumière ces enjeux philosophiques,

- 15 Voir à ce titre l'hommage rendu par Ficin à Cristoforo Landino pour son édition de la *Divine Comédie*, M. Ficin, *Lettres*, ouvr. cité, p. 164-166 : « Florence, dès longtemps affligée, mais aujourd'hui enfin heureuse, se félicite que son poète Dante Alighieri, après presque deux siècles, soit désormais ressuscité, rétabli et couronné dans sa patrie. » Cristoforo Landino, Coluccio Salutati, Lorenzo Valle ou encore Ange Poliziano se confrontent en effet tout au long de leurs œuvres à l'héritage laissé par les auteurs du Moyen Âge, à commencer par Dante, Boccace et Pétrarque. Derrière leurs prises de position souvent nettes et tranchées vis-à-vis de cette tradition complexe, se dessinent en réalité des mouvements de pensée pour ainsi dire « tectoniques », procédant par stratifications et superpositions successives. Les lignes de démarcation que les humanistes italiens tentent de tracer pour se différencier de la culture du Moyen Âge se révèlent en définitive plus poreuses et ouvertes que ne le laissent souvent entendre leurs déclarations de principe. Ernest Grassi et Eugenio Garin avaient déjà souligné l'importance stratégique de cette tradition pour une compréhension exacte de la culture de la Renaissance. Plus spécifiquement, ils avaient mis en lumière la fonction décisive jouée par la philosophie, la théologie et la poésie du XIII^e et du XIV^e siècle dans la constitution des champs thématiques et des controverses renaissantes portant sur le statut de la rhétorique, la fonction de la jurisprudence et la valeur de la connaissance historique. Voir E. Grassi, *Humanisme et marxisme*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1978 ; E. Garin, *Moyen Âge et Renaissance*, Paris, Gallimard, 1969 ; et *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Milan, Bompiani, 2001 ; et plus récemment, N. Gardini, *Rinascimento*, Turin, Einaudi, 2010 ; G. Cambiano, L. Fonnesu, M. Mori, *Medioevo e Rinascimento*, Bologne, Il Mulino, 2014.

théologiques, littéraires et politiques qui traversent sans solution de continuité l'époque de la Renaissance. De la critique de l'amitié et de la prudence menée à partir d'une relecture platonicienne d'Aristote chez Léon Hébreu à l'élaboration d'une théologie de la grâce chez Pic de la Mirandole ou encore à la proposition par Giordano Bruno d'un « héroïsme civil », alternatif aussi bien au « sacrifice » requis par l'amour chrétien qu'à la mélancolie associée au pétrarquisme, la fureur peut nous dévoiler la cartographie, stratifiée et multiple, qui préside à l'affirmation excessive de la puissance humaine d'agir et de penser.

ENS ÉDITIONS