



**HAL**  
open science

# L'oeil organe de l'âme chez Ficin lecteur d'Aristote et de Plotin

Stéphane Toussaint

► **To cite this version:**

Stéphane Toussaint. L'oeil organe de l'âme chez Ficin lecteur d'Aristote et de Plotin. Sabine Frommel, Ulrich Pfisterer (dir.). La forme idéale à la Renaissance. Forma ideale durante il Rinascimento, Campisano; Hermann, p. 59-69, 2023, 9791037029423. hal-04248463

**HAL Id: hal-04248463**

**<https://cnrs.hal.science/hal-04248463v1>**

Submitted on 4 Dec 2023

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

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

## L'œil, organe de l'âme chez Ficin lecteur d'Aristote et de Plotin

Stéphane Toussaint

Avant l'idée et avant l'image, il y a l'œil. Et grâce à l'œil, l'âme aperçoit un reflet de lumière intelligible. De Platon à saint Augustin, à Cudworth<sup>1</sup> et à Vico, l'œil de l'âme, de l'esprit ou de l'intelligence, est le symbole d'une philosophie de la vision. Ainsi dans son étude sur Vico, Thomas Gilbhard a-t-il récemment attiré l'attention sur la continuité d'une *Lichtmetaphorik* de l'œil, qui remonte aux origines mêmes du platonisme<sup>2</sup>. Toutefois dans cette longue tradition, la pensée de Marsile Ficin (1433-1499) a ceci de singulier que, loin de les opposer, elle ne sépare pas l'œil physique de l'œil mental. Chez Ficin, en plus d'un symbole mystique et d'une faculté abstraite, l'œil de l'âme s'avère être un organe simultanément ouvert sur l'invisible et sur le monde, thèse qu'André Chastel avait déjà pressentie<sup>3</sup>.

Grâce aux travaux de Lindberg, Tachau, Schleusener-Eichholz et d'autres spécialistes<sup>4</sup>, l'histoire de l'optique nous est aussi bien connue que la doctrine morale qui lui est attachée depuis saint Augustin. Nous n'y reviendrons pas, sinon pour faire la part de ce qui unit Ficin à quelques-uns de ses prédécesseurs, et aussi de ce qui l'en sépare.

En effet, les trois notions augustiniennes de *visio corporalis*, *visio spiritualis* et *visio intellectualis*, formulées au livre XII du *De Genesi ad litteram*<sup>5</sup>, s'accompagnent durant le Moyen Âge du couple d'opposés que sont l'*oculus carnis* et l'*oculus mentis*. Or, dans sa *Théologie platonicienne*, Ficin évite l'usage systématique de ces deux termes, très fréquents avant lui, comme l'attesteront quelques exemples plus significatifs que d'autres.

Puisqu'il ne s'agit pas de refaire ici l'histoire de la vision, appuyons-nous sur quelques points de repère. Dès 1280, dans son fameux *Tractatus moralis de oculo*, Pierre de Limoges assoit l'alternative entre l'œil de la chair capable de contempler le monde, et l'œil de l'esprit capable de contempler l'âme, sur la théorie augustiniennne des trois visions, dans le corps, dans l'intelligence et dans l'au-delà<sup>6</sup>.

Conçu comme une physiologie morale de l'œil, le traité de Pierre de Limoges déploie les analogies théologiques d'une symbolique oculaire. De fait, écrit sous la double influence d'Alhazen et de Roger Bacon, les deux pères fondateurs de la perspective médiévale, le *Tractatus moralis de oculo* est d'abord un ouvrage d'édification pour les prêcheurs. Conformément à cette

destination, il connaît (parfois sous le nom de Robert Grosseteste ou de John Peckham) une vaste diffusion italienne jusqu'à la Renaissance<sup>7</sup>, comme en témoignent particulièrement : un manuscrit conservé à Florence (Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. Plut. 30. 24, f° 29r-66v), une version latine imprimée à Venise en 1496, ainsi que sa traduction italienne par Teofilo Romano, publiée toujours à Venise la même année (fig. 1). Cependant que différents traités artistiques sur la perspective circulent déjà en Italie, ces textes de physiologie morale conservent toute leur importance. On voit ainsi dans la page de titre de l'incunable vénitien, comment l'auteur, en bon prédicateur, désigne de l'index son œil à une audience attentive. Comment cet *oculus* finit-il par devenir un organe autonome ? Telle est la question particulièrement traitée dans les pages qui suivent.

Au début du xv<sup>e</sup> siècle, en 1424, dans son *Tractatus de oculo*, Jean Gerson donne des définitions de l'*oculus* en matière de préambule à un discours sur la *visio* qui subdivise la tripartition augustinienne en de multiples sous-catégories optiques : d'une part l'œil charnel, ou plutôt l'œil sensuel, est triple, extérieur perceptif, intérieur imaginatif, supérieur cogitatif ; d'autre part l'œil intellectuel humain illumine les images des choses, tandis que l'œil intellectuel angélique, totalement distinct du monde, reste intelligible, alors que triomphe l'œil intellectuel de dieu, panoptique et universel. Là encore, le souci moral domine tout. Obscurci par la chute, l'œil mental n'est restitué à sa pleine vision que par le Christ<sup>8</sup> : la perception de la vision charnelle et la perception de la vision intellectuelle, se caractérisent donc par une forme de discontinuité visuelle tribulaire du péché.

Vers le milieu du xv<sup>e</sup> siècle, s'inspirant implicitement de saint Augustin sur le *Psaume* 41, le théologien Lorenzo Giustiniani, au chapitre IV (*De duplici oculo carnis et rationis*) de son *De humilitate*, valorise de manière plus optimiste l'œil charnel et sa fonction ministérielle (« *per ministerium carnalium oculorum* ») dans la contemplation spirituelle du Verbe créateur<sup>9</sup>. L'œil physique peut ainsi percevoir une beauté et une lumière qui confinent à l'invisible. Il tend à l'*oculus rationis* le miroir éblouissant (« *praeclarissim[um] specul[um]* ») de tous les spectacles de la création divine. Sommairement dit, le regard de la chair s'aligne sur celui de l'esprit. Le passage de l'un à l'autre semble se faire par une conversion où la qualité de la vision va se spiritualisant, sans qu'aucune théorie optique ne sous-tende cette visée encore moralisante. Différemment, l'école franciscaine, s'instruisait à la perspective arabe d'Alhazen et d'Al-Kindi transmise par Roger Bacon, John Pecham et Robert Grosseteste<sup>10</sup>. Voilà justement qui nous rapproche de Ficin et de ses sources, à cette précision près que la corrélation, chez lui dépourvue de tourment pénitentiel, du regard physique et du regard mental, traduit une doctrine de la vision entièrement remodelée sur la psychologie néoplatonicienne.

Comme l'attestent les études de Michael J.B. Allen et d'Andrea Rabassini sur les théories ficiniennes de la perception et de la lumière<sup>11</sup>, après avoir composé dans sa jeunesse des traités de perspective (aujourd'hui perdus), Ficin confère au regard une fonction intellectuelle absolue. Pour nous limiter à la seu-

le *Théologie platonicienne*, on constate que Ficin y développe, en bon platonicien, une philosophie de l'*oculus* comme organe de lumière, sans jamais renoncer à la notion kindienne du rayon visuel émis par l'œil.

À ce propos, dans une formule célèbre de la *Théologie Platonicienne* (livre VIII, chapitre 13), Marsile énonce, en suivant les disciples d'Orphée et selon Héraclite, que « la lumière est une âme visible et l'âme une lumière invisible » (« *Lumen nihil aliud est nisi anima visibilis [...] anima vero lux invisibilis* »).<sup>12</sup> La distinction médiévale canonique entre *lux* et *lumen*, entre lumière divine incréée et lumière rayonnante créée, est ici absorbée dans une auto-citation implicite de Ficin – se comptant au nombre des disciples d'Orphée – et de son *Orphica comparatio Solis ad Deum* où l'on peut justement lire :

« C'est par le globe de la planète du Soleil que [la sphère du Soleil] dirige l'intellect et la vision ; qu'elle dirige l'intellect au centre du Soleil par une certaine lumière intelligible comme s'il commandait par sa tête et qu'elle dirige la vision dans le cercle du Soleil par une lumière visible universelle comme s'il éclairait par son œil. De là et partout la lumière visible est produite par la lumière intelligible et la vision aussi est produite par l'intellect. En effet l'intellect n'est rien d'autre que la lumière intelligible elle-même et la vision n'est rien d'autre que la lumière visible même. »<sup>13</sup>

Bien loin de manifester une indécision d'esthète humaniste « brouillant les cartes » entre le visible et l'invisible, comme on a pu superficiellement le croire<sup>14</sup>, la pensée de Ficin adhère strictement à la dialectique platonicienne de la *République* et à l'héliocentrisme symbolique, cher à Léonard de Vinci<sup>15</sup>, du Soleil « œil » et « cœur » de l'univers, thèmes déjà suffisamment étudiés par Cesare Vasoli, Patrizia Castelli et Andrea Rabassini. Dans la lumière visible brille l'hypostase de la lumière invisible, comme dans l'œil humain, source de lumière et de rayons visuels, se reflète l'œil universel du Soleil qui darde son éclat dans l'intelligible. Chez Ficin, la théorie physique de l'œil visible et la doctrine métaphysique du Soleil invisible convergent au miroir de tout l'univers. L'une et l'autre sont inséparablement liées dans la théologie solaire ficinienne. Entre le *De amore* de 1469 et le *De sole* de 1493, l'œil ne cesse jamais d'être amoureux du Soleil et cet amour rayonne au-delà de Ficin, comme dans le programme symbolique de la chapelle Sassetti, à Santa Trinita, où le spectateur moderne mesure l'influence profonde du ficinisme solaire sur Ghirlandajo et sur Sangallo<sup>16</sup>.

Mais nul autre texte que la *Théologie platonicienne* n'illustre mieux la symétrie profonde de cette majestueuse conception, qui s'ouvre par une philosophie de l'œil et se referme sur elle.

« Imagine que ton œil se développe au point d'occuper ton corps tout entier et que, la variété des membres ayant disparu, l'ensemble de ton corps soit un œil. Si cet œil voit de la manière la plus étendue, il ne verra certainement pas autre chose que cette même lumière du soleil qu'il voyait en étant limité. Toutefois il recevra cette lumière en plus grande abondance et il verra de tous côtés les couleurs des corps dans la même lumière, les embrassera toutes en même temps d'un seul regard et il ne se tournera pas d'un côté et de l'autre pour voir, mais immobile les contempera toutes ensemble également. »<sup>17</sup>

Telle est l'expérience de pensée que Ficin propose à son lecteur au livre I, chapitre 6, de sa *Théologie platonicienne*, où la magnification de l'œil humain débouche sur la puissance divine d'un regard sans bornes.

Voyons maintenant par quelles considérations Ficin nous amène à la conclusion de son traité, au chapitre 9 du dernier livre XVIII, sur le corps des âmes bienheureuses :

« Ton œil est rond, transparent, brillant, doué d'un mouvement très rapide, admirable de pénétration. Il voit mon œil et se voit lui-même dans le mien. Il représente en lui chacune des émotions de ton âme, les transmet au mien et réciproquement reçoit à travers le mien mes propres émotions. Les fameux véhicules des âmes, en eux et entre eux, font de même. Chacun d'eux, en effet, est un œil tout entier, en toutes choses ils agissent presque de la même manière qu'agissent les yeux mêmes. Par conséquent, comme les yeux ils sont ronds, transparents, brillants, doués d'un mouvement très rapide et voient très facilement toutes choses là où elles se trouvent. Ils manifestent les émotions et les pensées de leurs âmes et les indiquent facilement aux autres âmes par une espèce de signe. De même ils reçoivent aussi d'elles les signes des sentiments et des pensées des autres. »<sup>18</sup>

Si l'état de béatitude surnaturelle distingue ce dernier chapitre du premier, pourtant l'admirable similitude entre l'*oculus* du corps mortel et celui de l'âme immortelle, repose sur une analogie organique parfaite, puisque c'est bien d'un organicisme qu'il s'agit, au sens où l'organe visuel remplit désormais toute la fonction de notre être voyant. Dans cet organicisme oculaire, Ficin déploie les immenses ressources de sa culture et de son génie.

Il est frappant, tout d'abord, que l'expérience de pensée du chapitre 6, au livre I de la *Théologie platonicienne*, contienne la réécriture subvertie d'un passage célèbre du *De anima* d'Aristote, plus tard commenté par saint Thomas dans son *Commentarium au De anima* (II, lectio 2). En effet, on se souvient comment, dans le *De anima* (II 1, 412 b 18-23), Aristote nous conviait à une autre hypothèse :

« Si l'œil, en effet, était un animal, la vue en serait l'âme, car c'est elle la substance de l'œil, qui correspond à sa raison, tandis que l'œil, lui, est matière de la vue (*ὁ δ' ὀφθαλμὸς ὕλη ὄψεως*). Et, quand cette dernière disparaît, il n'y a plus d'œil, sauf de façon nominale (*πλὴν ὀμωνύμως*), comme l'œil en pierre ou celui qui est dessiné. On doit donc transférer ce qui est vrai de la partie sur la totalité du corps vivant (*ἐφ' ὅλου τοῦ ζῶντος σώματος*). »<sup>19</sup>

Inversant le raisonnement aristotélicien déterminé par le double rapport du tout et de la partie, de l'οὐσία et de l'ὑλη, Ficin conçoit maintenant l'œil comme un « corps vivant tout entier » et non plus comme une « partie du corps seulement ». Selon ses propres mots, l'éloge de l'*oculus* aboutit à l'avènement d'un « œil total », véritable autonomisation de l'organe qui eût semblé une monstrueuse hypertrophie ontologique au Stagirite comme à Thomas d'Aquin d'ailleurs. Contre eux, Ficin raisonne exactement comme si l'œil possédait l'autonomie d'un être vivant. Parce que c'est en lui que réside son principe de mouvement et de vie, l'œil ficinien obéit à un fonctionnalisme radical : il est

l'être d'une seule fonction, car il est l'être de la vue.

Deux sources doctrinales peuvent avoir engagé Ficin dans cette direction précise, tout d'abord *Matthieu* (6, 22) – « *lucerna corporis est oculus* » (ou encore *Luc* : 10,34) –, et surtout Guillaume de Saint-Thierry, dont le *De natura corporis et animae* affirme « *Tota oculus est [anima] quia tota videt et totum quod inspicit videt* »<sup>20</sup>. Dans sa *Théologie platonicienne*, Marsile combinerait ainsi en un même concept l'œil illuminant tout le corps et l'âme devenue totalement œil. D'un point de vue purement comparatif, l'équivalent de cette idée se retrouve parmi les emblèmes égyptiens d'Horapollon, auteur connu à Florence dès 1419 (transmis par le ms. Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 69.27), cité par Ficin et Politien avant que la mode emblématiste ne s'empare, au Cinquecento, des *Horapollinis hieroglyphica* avec l'édition parisienne de 1543, illustrée par Jean Cousin (fig. 2). Mais ce n'est pas tout.

Parce que le Chapitre 6 du Livre I – nous l'avons dit – prépare de loin le final de toute la *Théologie platonicienne*, où le corps béatifique et glorieux des bienheureux est formellement assimilé à l'*ochèma* – au véhicule de l'âme des Néoplatoniciens ou *ὄχημα τῆς ψυχῆς*<sup>21</sup> – Ficin franchit un pas définitif vers la prééminence visuelle et platonicienne de l'*oculus*, non plus « matière de la vue » comme chez Aristote, mais forme parfaite de la vision intellectuelle. Assurément, l'identification du corps glorieux au Paradis avec le véhicule de l'âme néoplatonicien opère un déplacement théologique non sans conséquences sur les dogmes couramment enseignés ; conséquences doctrinales, surtout, puisqu'elles confortent Ficin dans une conception n'entretenant plus que des similitudes à la fois évidentes et trompeuses avec la doctrine de la vision béatifique telle qu'elle s'exprime chez saint Augustin et dans un traité fort significatif à cet égard, le *De deliciis sensibilibus Paradisi*, paru à Venise en 1498<sup>22</sup>.

En faisant de l'œil ce corps psychique parfaitement rond, brillant, mobile et perspicace, seul capable d'évoluer dans l'au-delà et de connecter entre elles les intelligences célestes, Ficin sort de la métaphore et quitte l'expérience mentale pour entrer dans l'espace intelligible où l'âme règne sur l'univers.

Afin d'expliquer par le menu détail le cheminement de la pensée ficinienne, il y aurait plus à dire que ne l'autorisent ces pages. Cependant, il est certain que le chapitre 18 d'*Ennéade* (IV, 3 [*Traité* 27]) reste une référence majeure, aussi bien pour Hermias d'Alexandrie<sup>23</sup> que pour Ficin lui-même qui le cite. Relisons les paroles exactes de Plotin :

« Toutes les discussions que suscitent ici-bas le besoin et la dispute n'ont pas lieu d'être là-bas [*c'est-à-dire dans l'intelligible* S.T.]. Parce qu'elles font chaque chose d'une manière ordonnée et conformément à la nature, les âmes n'ont pas non plus besoin de donner d'ordres ni de conseils ; en outre, c'est par compréhension qu'elles arrivent à connaître ce qui les concerne les unes et les autres. Car ici-bas également nous pouvons, même si les gens restent silencieux, comprendre beaucoup de choses par le regard. Or, là-bas, tout corps est pur (*ἐκεῖ δὲ καθαρὸν πᾶν τὸ σῶμα*) et chacun est comme un œil (*καὶ οἷον ὀφθαλμὸς ἕκαστος*) ; rien n'est caché, rien n'est dissimulé, mais en posant son regard sur l'un, on sait ce qu'il veut dire avant qu'il n'ait parlé. »<sup>24</sup>

Ce trait aura frappé Ficin au point de lui suggérer l'image de l'âme-œil, donc du véhicule céleste oculaire que Plotin, dans ce passage, ne mentionne pas explicitement puisque *καὶ οἷον ὀφθαλμὸς ἕκαστος* – que Ficin traduit par « chacun des habitants [du ciel] est comme un œil »<sup>25</sup> – reste grammaticalement distinct de *πάν τὸ ὄμμα* et désigne plutôt les êtres ou les intelligences qui « habitent » le ciel. Pourquoi, dans son interprétation, Ficin soude-t-il le sens des deux membres de phrase et superpose-t-il, par conséquent, le corps pur et l'intelligence céleste en forme d'œil ? La question n'est pas insoluble. Un souvenir de Synésius, sur l'âme-œil platonicienne<sup>26</sup>, se mélangeant dans l'esprit de Ficin avec Guillaume de Saint-Thierry, ajouté à ce que dit effectivement Plotin de la sphéricité des âmes au Chapitre 5 du *Traité* 28<sup>27</sup>, peut avoir provoqué cette lecture dans laquelle fusionnent trois éléments séparés : la forme orbiculaire du véhicule céleste ; sa pureté lumineuse ; la nature substantiellement optique des âmes comparées à des yeux.

Il reste très singulier que la *Théologie platonicienne*, dont on a pu considérer qu'elle observe un certain respect de la tradition thomiste, débute et se termine par une philosophie de l'œil – organe autonome de la béatitude – en dissidence subtile avec ce que la Scolastique aristotélo-thomiste enseignait, encore au Quattrocento, sur le statut des âmes bienheureuses.

Plus singulièrement encore, l'œil de Ficin s'accorde avec beaucoup d'images connues en histoire de l'art du XV<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle. Pour n'en citer que deux, si différentes et si semblables dans leur mystère : l'œil de Leon-Battista Alberti et celui d'Odilon Redon.

On peut supputer, avec une certaine vraisemblance, que l'œil d'Alberti<sup>28</sup> dessiné vers 1436 (fig. 3) ait influencé Ficin de longue date, fasciné qu'il était par les hiéroglyphes et les emblèmes. L'un et l'autre humaniste, qu'un certain type de platonisme esthétique apparente, ont fréquenté le même milieu intellectuel florentin et surtout les mêmes amis.

En revanche, dans l'état actuel de la critique, on ignore si l'œil de Ficin a pu parvenir par le biais littéraire jusqu'au peintre symboliste Odilon Redon. Et pourtant, des gravures comme *Vision* de 1879 (fig. 4) ou *L'œil comme un ballon bizarre se dirige vers l'INFINI* de 1882, que l'on situe entre la culture scientifique de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et les cercles spiritualistes que Redon côtoya<sup>29</sup>, illustrent de façon troublante certains postulats ficiniens tels que la suprématie de la vision, l'infinité du regard au-delà du visible et, de manière frappante, la perfection sphérique de l'*oculus*, libre et volant dans le ciel. Comme les véhicules célestes entre eux, par-delà les siècles, l'œil solitaire de Redon semble se mirer dans l'œil total de Ficin.

## NOTES

\* Je remercie Cristina D'Ancona pour sa lecture savante.

<sup>1</sup> Platon, *République*, VI, 533d 2 ; FITZGERALD 1999, p. 5 (sur l'*acies mentis* et l'*oculus mentis*) ; TIRINNANZI 2000, p. 63-65 (sur Ficin, Bruno et l'*oculus mentis* chez Augustin, en part. dans le *Contra Adimantum*) ; CUDWORTH 1733, III, iii, 2, p. 30 (« *Mens nostra oculus est* »).

<sup>2</sup> GILBARD 2012, p. 73-82, où sont cités en particulier des passages de la *Théologie platonicienne*, I, 6 ; II, 10 ; XIII, 2.

<sup>3</sup> CHASTEL 1996, p. 93 : « *l'oculus* de l'âme, dont l'œil physique est l'instrument, réfléchit à son tour la vérité des espèces et des formes [...] l'éloge de l'œil sera pendant toute la Renaissance un signe révélateur de l'influence néoplatonicienne [...] La vue [...] coïncide de droit avec l'univers entier que cette lumière même rend manifeste et vivant, ce qui revient à dire que la vue est l'instrument privilégié par lequel nous accédons à la réalité métaphysique de la beauté » (remarque dont la *Préface* de Jean Wirth inverse abusivement la signification : « Lorsque Ficin fait l'éloge de l'œil, il s'agit de l'œil intérieur, tandis que l'œil extérieur, celui qui donne accès au monde sensible et donc au monde de l'art, est déprécié », p. III). Voir aussi CULIANU 1987, p. 37.

<sup>4</sup> LINDBERG 1976 ; TACHAU 1988 ; SCHLEUSENER-EICHHOLZ 1985 ; *LA VISIONE* 1997 ; SIMON 2003 ; BELTING 2008 ; KLEMM 2013 ; SMITH 2015.

<sup>5</sup> Sur toutes ces questions très étudiées je me contente de renvoyer le lecteur français à CHASE 2005 ; TOULOUSE 2009.

<sup>6</sup> PIERRE DE LIMOGES 2012, p. 12-13 et 61-64 ; DENERY 2005, p. 109. Sur le petit incunable latin in-8 de 1496, publié à Venise par Johannes Hamman, avec la même gravure que la traduction italienne de Teofilo Romano, voir la bibliographie en ligne <http://data.cerl.org/istc/ij00392000?format=text&lang=en>

<sup>7</sup> NEWHAUSER 1995, p. 133.

<sup>8</sup> GERSON 1977, p. 149-154 : « *Oculus divinus est vis perceptiva omnium [...] oculus angelicus est vis perceptiva rerum, non sine actu distincto a substantia sua, per species rerum vel innatas vel acquisitas [...] oculus intellectualis humanus est vis perceptiva rerum [...] sive causentur species ab influxu divino, sive recipiantur a rebus per intellectum irradiantem sic per eas, prout hic intellectus noster agens irradiat super phantasmata et oculus catti super colores [...]* Neque reparari potest perfecte oculus iste triplex sine Verbo incarnato quod est lux vera illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum [...] » que je traduis ainsi : « L'œil divin est la perception universelle des choses [...] L'œil angélique est la perception des choses qui ne se fait pas sans acte distinct de sa substance, par des représentations des choses soit innées soit acquises [...] L'œil intellectuel humain est la perception des choses [...] soit que ses représentations soient causées par un influx divin, soit qu'elles parviennent depuis les choses à travers l'intellect qui irradie sur elles, à la façon que notre intellect agent a d'irradier sur les formes de l'imagination et que l'œil du chat [a d'irradier] sur les couleurs [...] Et cet œil triple ne peut être régénéré parfaitement sans le Verbe incarné qui est la lumière véridique illuminant tout homme venant en ce monde [...] ». La comparaison entre l'intellect agent et l'œil du chat ou du lynx (*oculus catti*) exigerait une note, ici hors de propos, que je reporte à une autre occasion. En bref, la source de Gerson se trouve chez Bonaventure (Lect. II, Sent. Dist. 24, Part. I, art. 2, quest. 4) et chez Thomas (*De Malo*, q. 16, a. 12 ad 2) dans leurs gloses sur le passage de *De anima* III, 5, où Aristote dit que l'intellect agent « produit » les choses, comme la lumière « produit » les couleurs. Ficin reprend l'image de l'œil félin dans *Théologie platonicienne*, XI, 2.

<sup>9</sup> GIUSTINIANI 1506, f° VIIIv-Xr : « Sane carnalis oculus ideo praerogatus homini ut rationali deserviat et eidem ad cognoscendum deum intelligendumque invisibilia se instrumentum exhibeat [...] ».

<sup>10</sup> En plus de TACHAU 1988, voir DEMANGE 2016. La nature métaphysique de la théorie franciscaine a été opportunément rappelée par GEREVINI 2014, p. 275. Pour Robert Grosseteste, voir la récente édition GROSSATESTA 2001.

<sup>11</sup> ALLEN 1989, p. 117-167 ; ALLEN 2016 ; RABASSINI 2006. Voir aussi les propos sur la « photosensitivité » ficinienne de MIKURIYA 2016, en part. chap. 5.

<sup>12</sup> « *Finge animo oculum tuum usque adeo excrescere ut totum occupet tuum corpus et sublata varia membrorum specie universum corpus unus sit oculus. Si amplius hic oculus videbit quicquam, non aliud certe videbit quam lumen idem solis, quod angustus dum erat, prospiciebat. Verum accipiet lumen idem uberius, et colores corporum in ipso lumine conspiciet undique, uno prospectu simul omnes, neque vertetur hic aut illuc ut videat, sed quiescendo omnes pariter contuebitur* », FICIN 1964, p. 69 ; FICINO 2001, p. 82.

<sup>13</sup> Ma traduction de : « *Per globum vero ipsum planetae Solis intellectum in primis [sphaera Solis] exercet et visum, intellectum quidem per lucem quandam intelligibilem in ipso Solis centro quin capite dominantem, visum vero per visibilem lucem in universo Solis ambitu tanquam oculo perlucem. Illic utique ex intelligibili luce fit visibilis. Et intellectu quoque fit visus. Nihil enim ibi aliud intellectus est, quam lux intelligibilis eadem, nihil aliud visus quam lux ipsa visibilis* », *Epistolarum familiarium liber VI*, 27, FICIN 2001, f° CXXIV [p. 256] ; FICINO 1975-2012, vol. 5, p. 44. Pour la citation ficinienne d'Héraclite, on lira SAUDELLI 2008.

<sup>14</sup> VASILIU 2001, p. 101-112 (où l'annotation trop succincte ignore les références platoniciennes, orphiques et héraclitéennes de la théologie solaire de Ficin, avec les travaux essentiels de Cesare Vasoli et de Patrizia Castelli qui en traitent). Pour une analyse plus fine des rapports entre les deux visions, voir RAKOVSKY 2019.

<sup>15</sup> VASOLI 1977, p. 285-312 (*La « Lalda del sole » di Leonardo da Vinci*, p. 301-302) ; VASOLI 1988.

<sup>16</sup> TOUSSAINT 2021.

<sup>17</sup> « *Finge animo oculum tuum usque adeo excrescere ut totum occupet tuum corpus et, sublata varia membrorum specie, universum corpus unus sit oculus. Si amplius hic oculus videbit quicquam, non aliud certe videbit quam lumen idem solis, quod angustus dum erat, prospiciebat. Verum accipiet lumen idem uberius, et colores corporum in ipso lumine conspiciet undique, uno prospectu simul omnes, neque vertetur hic aut illuc ut videat, sed quiescendo omnes pariter contuebitur* » [trad. légèrement modifiée], FICIN 1964, p. 69 ; FICINO 2001, p. 82. Comme me le signale Cristina D'Ancona dans un message du 10 mai 2018, pour ce passage Ficin a pu songer à *Ennéade* VI 4 [22], 7, où Plotin invite à imaginer le rayonnement d'une petite source lumineuse à travers un corps sphérique.

<sup>18</sup> « *Oculum quidem tuus rotundus est, perspicuus, splendidus, motu celerrimus, mirabilis perspicacia. Oculum meum videt seque ipsumque cernit in meo. Affectus animi tui singulos in seipso figurat ac traducit in meum meosque affectus per meum mutuo recipit. Tales sunt illi animorum currus et in seipsis et invicem. Quisque enim illorum totus est oculus, atque in omnibus ferme ita se habent ut oculos ipsos se habere videmus. Igitur quasi oculi quidam rotundi sunt, perspicui, splendidi, motu celerrimi, cuncta undique facillime circumspiciunt. Animorum suorum affectus cogitationesque prae se ferunt caeterisque animis quodam quasi nutu facillime indicant. Accipiunt quoque ab illis similiter alienorum affectuum cogitationumque indicia* » [traduction légèrement modifiée], FICIN 1970, p. 220 ; FICINO 2006, p. 166.

<sup>19</sup> ARISTOTE 1993, p. 138.

<sup>20</sup> GUILLELMUS 1988, p. 181. Un autre souvenir, plus latéral, a pu agir sur Ficin, saint Jérôme *In Ps.* 93, 8, 9 dans sa description de Dieu comme oeil souverain : « *Deus totus oculus est, totus manus est, totus pes est. Totus oculus est, quia omnia videt* ».

<sup>21</sup> J'ai amplement traité du *vehiculum animae* Ficin dans deux travaux réunissant la bibliographie disponible : TOUSSAINT 2006 ; TOUSSAINT 2017.

<sup>22</sup> Cet opuscule, réécriture d'une œuvre du dominicain Jean de Dambach (mort en 1372) par Bartholomée Lapacci Rimbertaini (mort en 1466), est disponible en ligne <https://archive.org/details/ita-bnc-in2-00001682-001> : RIMBERTINUS 1498, *De visu corporali in patria* f° 15v-26r, en part. 25r, *De acuminis visus corporalis* (qui dépend de saint Augustin, *Cité de Dieu*, XXII, 29 : « Les yeux des saints auront donc alors une infiniment plus grande vertu, par où je n'entends pas dire qu'ils auront la vue plus perçante que celle qu'on attribue aux aigles ou aux serpents ; car ces animaux, quelque clairvoyants qu'ils soient, ne sauraient voir que des corps, au lieu que les yeux des saints verront même des choses incorporelles. »). Cf. aussi la bibliographie présente en ligne <http://www.mirabileweb.it/calma/bartholomaeus-de-rimbertaini-de-florentia-n-1402-m/1469>

<sup>23</sup> Dans *Théologie platonicienne*, XVIII, 9, Ficin mentionne Hermias avec Plotin parmi ses sources sur les véhicules des âmes bienheureuses, cf. HERMIAS 1901, p. 68, ligne 5, où Hermias cite l'aporie des discours entre les âmes au ciel et des paroles des démons aériens d'*Ennéade*, IV, 3 [27], 18 (cf. *infra*).

<sup>24</sup> PLOTIN 2005, p. 92.

<sup>25</sup> PLOTIN 2010, p. 385 : « *Ibi vero omne corpus est purum, et quilibet habitantium totus est velut oculus* ». En marge : « *Item animae inter se conversantes in coelis sine sermone quasi per nutus mutuo se intelligunt ; sed in corporibus aërii animae atque daemones voces formant* ».

<sup>26</sup> SYNÉSIUS 2004, *Dion*, 8, 3, p. 160. Je remercie Stéphane Toulouse pour cette référence.

<sup>27</sup> « Et même si elles [les âmes] ont changé d'aspect et qu'elles ont adopté une forme sphérique, elle [l'âme] les reconnaît par leurs caractères et leurs comportements », PLOTIN 2005, p. 121-122. Voir à ce sujet TOULOUSE 2006.

<sup>28</sup> Sur le fameux oeil ailé albertien et son inscription *Quid tum ?* (notamment présente dans un codex florentin, le ms. BNCF, II. IV. 38) objets d'une assez longue bibliographie depuis Renée Watkins, on verra CASSANI 1994 ; CASSANI 2000 ; CASSANI 2014. Je remercie Alberto Giorgio Cassani pour la communication de ses recherches.

<sup>29</sup> MESLEY 1979 ; GAMBONI 1989 ; MOLDERINGS 2005 ; HAUPTMAN 2005, p. 47-48 ; RAPETTI 2011, p. 126, 136, 214-217.

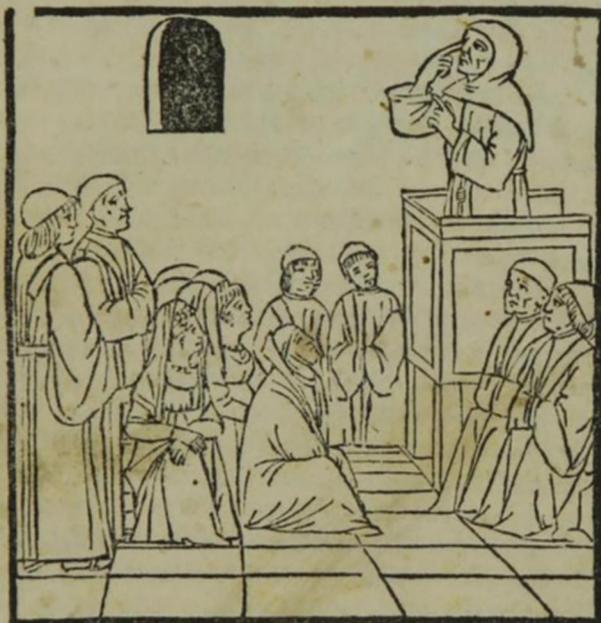
## BIBLIOGRAPHIE

- ALLEN 1989 : M.J.B. Allen, *Icastes: Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's 'Sophist'*, Berkeley 1989.
- ALLEN 2016 : M.J.B. Allen, « Transfiguration of the Fire within : Marsilio Ficino and the Metaphysics and Psychology of light », dans P.J. Forshaw (ed.), *Lux in Tenebris. The Visual and the Symbolic in Western Esotericism*, Leyde–Boston 2016, p. 50-65.
- ARISTOTE 1993 : Aristote, *Traité de l'âme*, trad. R. Bodeüs, Paris 1993.
- BELTING 2008 : H. Belting, *Florenz und Bagdad. Eine Westöstliche Geschichte des Blicks*, Munich 2008.
- CASSANI 1994 : A.G. Cassani, « L'occhio e l'ala. Un'interpretazione dell'emblema di Leon Battista Alberti », *Paradosso*, 8 (1994), *Geometria e melanconia*, p. 39-91.
- CASSANI 2000 : A.G. Cassani, « 'Explicanda sunt mysteria'. L'enigma albertiano dell'occhio alato », dans F. Furlan (dir.), *Leon Battista Alberti*, actes du congrès international (Paris, 10-15 avril 1995), Turin–Paris 2000, p. 245-304.
- CASSANI 2014 : A.G. Cassani, *L'occhio alato. Migrazioni di un simbolo*, Turin 2014.
- CHASE 2005 : M. Chase, « Porphyre et Augustin : des trois sortes de 'visions' au corps de résurrection », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 51 (2005), p. 233-256.
- CHASTEL 1996 : A. Chastel, *Marsile Ficin et l'art*, Genève 1996 (éd. or. 1954).
- CUDWORTH 1733 : R. Cudworth, *Systema intellectuale*, vol. II, *De aeternis et immutabilibus iusti et honesti notionibus liber singularis*, trad. Mosheim, Iéna 1733.
- CULIANU 1987 : I.P. Culianu, *Eros and Magic in the Renaissance*, trad. M. Cook, Chicago 1987.
- DEMANGE 2016 : D. Demange, « Olivi et les perspectivi. Les sources de la théorie olivienne de la vision », *Oliviana*, 5 (2016).
- DENERY 2005 : D.G. Denery II, *Seeing and Being Seen in the Later Medieval World. Optics, Theology and Religious Life*, Cambridge 2005.
- FICIN 1964 : M. Ficin, *Théologie platonicienne*, éd. R. Marcel, vol. I, Paris 1964.
- FICIN 1970 : M. Ficin, *Théologie platonicienne*, éd. R. Marcel, vol. III, Paris 1970.
- FICIN 2001 : M. Ficin, *Epistole Marsilii Ficini Florentini*, Venise 1495, reprint avec introduction de S. Toussaint, Lucques 2011.
- FICINO 1975–2012 : *The Letters of Marsilio Ficino*, trans. by members of the Language Department of the School of Economic Science, Londres 1975–2012.
- FICINO 2001 : M. Ficino, *Platonic Theology*, éd. M.J.B. Allen, J. Hankins, Books I-IV, Cambridge (Mass.)–Londres 2001.
- FICINO 2006 : M. Ficino, *Platonic Theology*, éd. M.J.B. Allen, J. Hankins, Books XVII-XVIII, Cambridge (Mass.)–Londres 2006.
- FITZGERALD 1999 : A.D. Fitzgerald (dir.), *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, Grand Rapids (Mich.)–Cambridge 1999.
- GAMBONI 1989 : D. Gamboni, *La plume et le pinceau : Odilon Redon et la littérature*, Paris 1989.
- GEREVINI 2014 : S. Gerevini, « 'Sicut crystallus quando est obiecta soli'. Rock Crystal, Transparency and the Franciscan Order », *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz*, 56 (2014), 3, p. 255-283.
- GERSON 1977 : J. Gerson, *Œuvres complètes*, vol. VIII, *L'œuvre spirituelle et pastorale*, éd. P. Glorieux, Paris 1977.

- GILBHARD 2012 : T. Gilbhard, *Vicos Denkbild: Studien zur 'Dipintura' der Scienza Nuova und der Lehre vom Ingenium*, Berlin 2012.
- GIUSTINIANI 1506 : Lorenzo Giustiniani, *Opera Divi Laurentii Iustiniani Venetiarum Prothopatriarchae*, Brèche 1506.
- GROSSATESTA 2001 : R. Grossatesta, *La Luce*, éd. lat. et trad. it. C. Panti, Pise 2011.
- GUILELMUS 1988 : G. de Sancto Theodorico, *De natura corporis et animae*, texte et trad. M. Lemoine, Paris 1988.
- HAUPTMAN 2005 : J. Hauptman, *Beyond the visible. The Art of Odilon Redon*, New York 2005.
- HERMIAS 1901 : *Hermiae Alexandrini In Platonis Phaedrum Scholia*, éd. P. Couvreur, Paris 1901.
- KLEMM 2013 : T. Klemm, *Bildphysiologie. Wahrnehmung und Körper in Mittelalter und Renaissance*, Berlin 2013.
- LA VISIONE 1997 : *La visione e lo sguardo nel Medioevo, View and Vision in the Middle Ages, Micrologus*, V (1997), 1.
- LINDBERG 1976 : D. Lindberg, *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*, Chicago-Londres 1976.
- MESLEY 1979 : R.J. Mesley, « Odilon Redon : Visions and Visionaries », *Art Magazine*, XI/45 (1979), p. 62-69.
- MIKURIYA 2016 : J.T. Mikuriya, *A History of Light. The Idea of Photography*, Londres-Sydney 2016.
- MOLDERINGS 2005 : H. Molderings, « Odilon Redon : 'L'œil comme un ballon bizarre se dirige vers l'infini'. Das körpelose Auge als antiimpressionistische Metapher », *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 68 (2005), 1, p. 91-110.
- NEUHAUSER 1995 : R. Newhauser, « Nature's Moral Eye : Peter of Limoges' Tractatus moralis de oculo », dans S.J. Rudyard, R.G. Benson (dir.), *Man and Nature in the Middle Ages*, Sewanee (TN) 1995, p. 125-136.
- PIERRE DE LIMOGES 2012 : P. de Limoges, *The Moral Treatise on the Eye*, trad. R. Newhauser, Toronto 2012.
- PLOTIN 2005 : Plotin, *Traité 27-29*, trad. L. Brisson, J.-F. Pradeau, Paris 2005.
- PLOTIN 2010 : *Plotinis opera omnia, cum latina Marsilii Ficini interpretatione et commentatione*, Bâle 1580, reprint avec introduction de S. Toussaint, Lucques 2010.
- RABASSINI 2006 : A. Rabassini, « 'Amicus lucis'. Considerazioni sul tema della luce in Marsilio Ficino », dans S. Gentile, S. Toussaint (dir.), *Marsilio Ficino : fonti, testi, fortuna*, Rome 2006, p. 255-294.
- RAKOVSKY 2019 : D. Rakovsky, « Une ascension sans élévation. La distinction symbolique entre l'œil gauche et l'œil droit dans le portrait de la Renaissance », dans E. Chayes (dir.), *Renaissance et ascensions de l'âme. De la lanterne à la lune, de la lune au soleil*, Paris 2019, p. 149-164.
- RAPETTI 2011 : R. Rapetti (dir.), *Odilon Redon, prince du rêve. 1840-1916*, catalogue d'exposition (Paris, Galeries Nationales du Grand Palais, 23 mars-20 juin 2011), Paris 2011.
- RIMBERTINUS 1498 : B. Rimbertainus, *De deliciis sensibilibus Paradisi*, Venise 1498.
- SAUDELLI 2008 : L. Saudelli, « Lux sicca. Marsile Ficini exégète d'Héraclite », *Accademia*, X (2008), p. 29-42.

- SCHLEUSENER-EICHHOLZ 1985 : G. Schleusener-Eichholz, *Das Auge im Mittelalter*, 2 vol., Munich 1985.
- SIMON 2003 : G. Simon, *Archéologie de la vision. L'optique, le corps, la peinture*, Paris 2003.
- SMITH 2015 : A.M. Smith, *From Sight to Light. The Passage from Ancient to Modern Optics*, Chicago 2015.
- SYNÉSIUS 2004 : Synésius, *Opuscles*, éd. J. Lamoureux, trad. N. Aujoulat, Paris 2004.
- TACHAU 1988 : K.H. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250-1345*, Leyde-New York-Cologne 1988.
- TIRINNANZI 2000 : N. Tirinnanzi, *Umbra naturae: l'immaginazione da Ficino a Bruno*, Rome 2000.
- TOULOUSE 2006 : S. Toulouse, « Le véhicule de l'âme chez Plotin : de la réception d'une hypothèse cosmologique à l'usage dialectique de la notion », *Études platoniciennes*, 3 (2006), p. 103-128.
- TOULOUSE 2009 : S. Toulouse, « Influences néoplatoniciennes sur l'analyse augustinienne des *visiones* », *Archives de Philosophie*, vol. 72 (2009), 2, p. 225-247.
- TOUSSAINT 2006 : S. Toussaint, « 'Sensus naturae'. Jean Pic de la Mirandole, le véhicule de l'âme et l'équivoque de la magie naturelle », dans F. Meroi (dir.), *Tra antica sapienza e filosofia naturale. La magia nell'Europa moderna*, actes du colloque (Florence, 2-4 octobre 2004), Rome 2006, p. 107-145.
- TOUSSAINT 2017 : S. Toussaint, « Voir l'enfer. L'âme dans l'Hadès de Platon à Ficin, Michel-Ange et Rosso », dans P. Morel et al. (dir.), *Voir l'au-delà. L'expérience visionnaire et sa représentation dans l'art italien de la Renaissance*, actes du colloque (Paris, 3-6 juin 2013), Turnhout 2017, p. 21-52.
- TOUSSAINT 2021 : S. Toussaint, « Ficin, Ghirlandaio et Sangallo. Le Soleil de Santa Trinita », *Accademia XXI*, **sous presse**.
- VASILIU 2001 : A. Vasiliu, « Les limites du diaphane chez Marsile Ficin », dans P. Magnard (dir.), *Marsile Ficin. Les platonismes à la Renaissance*, Paris 2001, p. 101-112.
- VASOLI 1977 : C. Vasoli, *I miti e gli astri*, Naples 1977.
- VASOLI 1988, « Su alcuni temi della 'filosofia della luce' nel Rinascimento : Ficino ('De Sole et lumine') e Patrizi ('libro primo della Panaugia') », *Studi in onore di Giovanni Solinas, Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Cagliari*, IX (1988), p. 63-89.

Libro de locchio mora  
le et spirituale uulgare.



1. PIERRE DE LIMOGES / trad. TEOFILO ROMANO

Frontispice, in : Libro de locchio morale et spirituale uulgare, Venezia 1496, source : Pal, E. 6. 3. 144

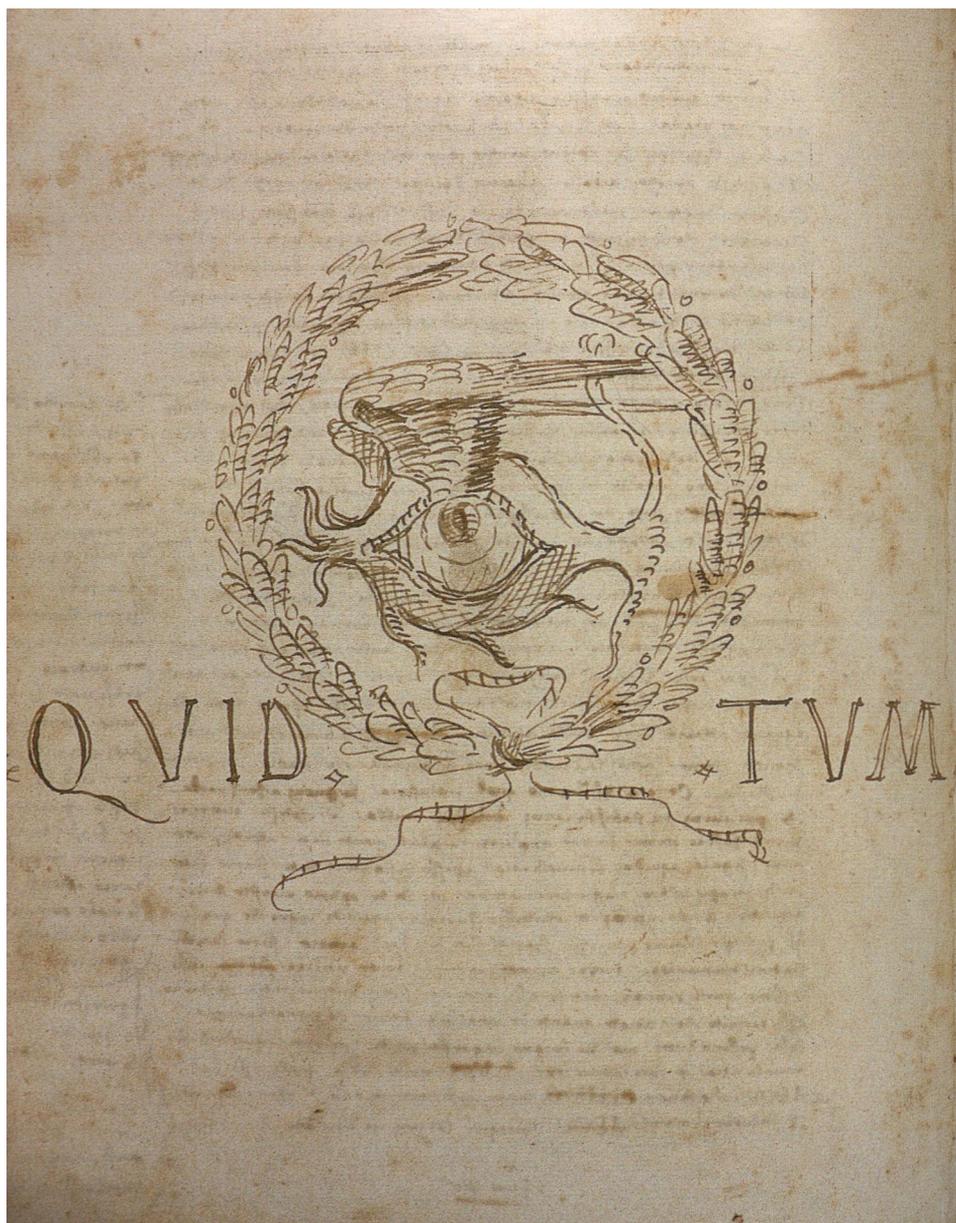
De : M. Baxandall, *Words for Pictures : seven papers on Renaissance art and criticism*, New Haven – London 2003, p. 157.



2. JEAN COUSIN

Gravure, in : Horapollon, De la signification des notes hieroglyphiques des Aegyptiens, cest a dire des figures par les quelles ilz escrivoient leurs mysteres secretz, & les choses saintes & divines. Nouvellement traduit de grec en francoys et imprime avec les figures a chascun chapitre, Paris 1543

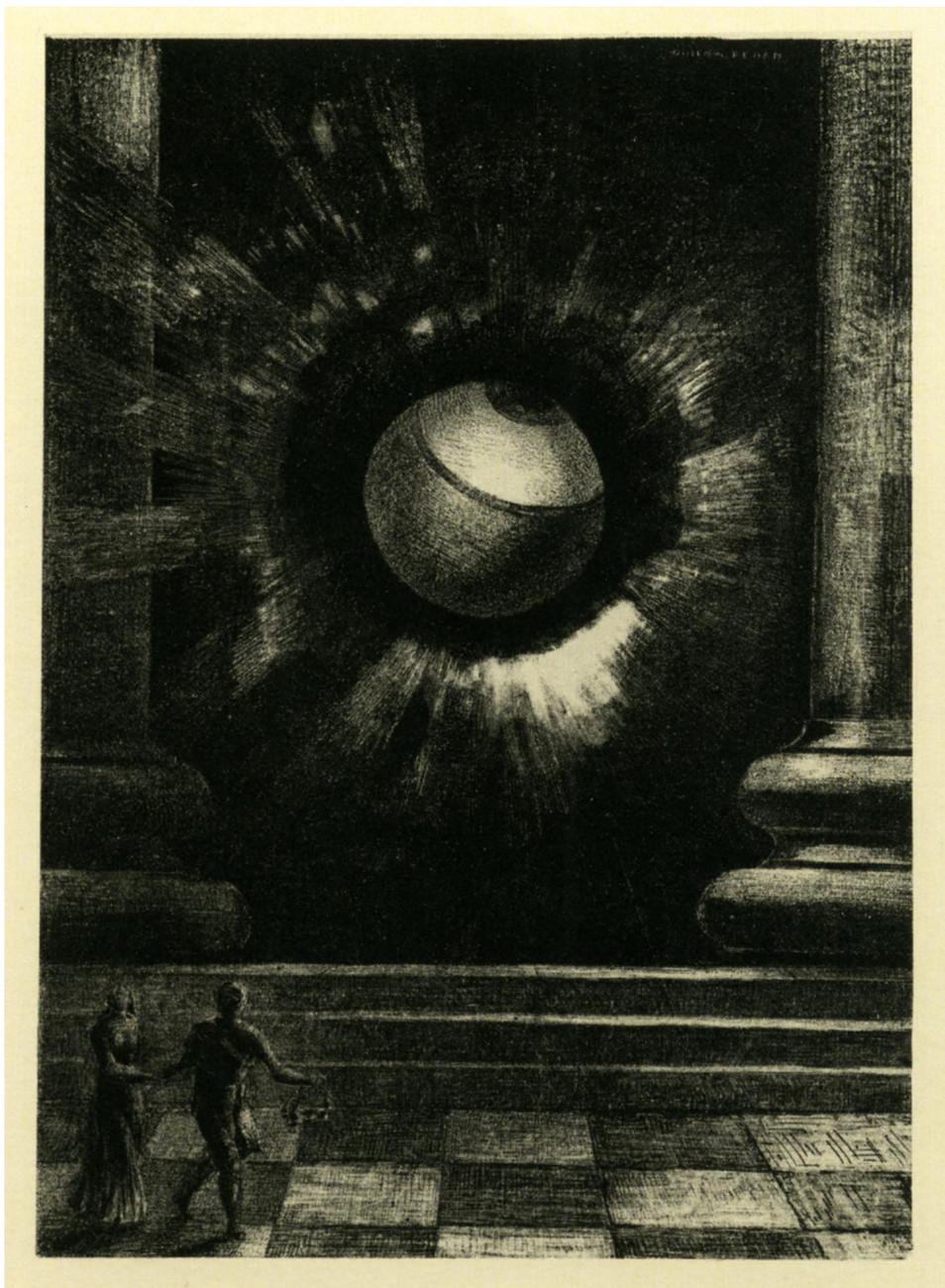
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k15280591/f214.item>



“Quid tum”, dessin, encre, vers 1436 in : Ms.BNCF, II. IV. 38, f° 119 v

<https://archive.org/details/fondo-nazionale-ii.-iv.-38/page/n265/mode/2up>

De : J. Rykwert, A. Engel (dir.), *Leon Battista Alberti, catalogue d'exposition (Mantova, Centro Internazionale d'Arte e di Cultura di Palazzo Te, 10 Septembre–11 Décembre 1994)*, Milan 1994, p. 21.



“Vision”, planche VIII, in : Dans le rêve, Lithographie, 1879

De : R Rodolphe, L.M. García Mora (dir.), *Odilon Redon [1840-1916], catalogue d'exposition (Madrid, Salas de Exposiciones Recoletos – Fundación MAPFRE, 11 Février-29 Avril 2012), Madrid 2012, p. 133.*

1. PIERRE DE LIMOGES / trad. TEOFILO ROMANO