



SORBONNE UNIVERSITÉ

ÉCOLE DOCTORALE V

EA 3552 – Métaphysique, histoires, transformations, actualités

THÈSE

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ

Discipline : Philosophie

Présentée et soutenue par :

**Constance MALARD**

le : 14 décembre 2020

**Un *Banquet* aristotélicien**  
**La renaissance de l'aristotélisme dans les *Dialogues d'Amour***  
**de Léon l'Hébreu (env. 1465-1525)**

**Sous la direction de :**

M. Marwan RASHED – Professeur, Sorbonne Université

M. Emmanuel FALQUE – Professeur, Institut Catholique de Paris (co-directeur)

**Membres du jury :**

Mme Laurence BOULÈGUE – Professeure, Université de Picardie Jules Verne

Mme Danielle COHEN-LEVINAS – Professeure, Sorbonne Université

M. Tristan DAGRON – Professeur, CNRS, École Normale Supérieure de Lyon

M. Emmanuel FALQUE – Professeur, Institut Catholique de Paris

M. Marwan RASHED – Professeur, Sorbonne Université

## Position de thèse :

Cette thèse de doctorat porte sur les *Dialoghi d'Amore* de Juda Abravanel (env. 1465-1525), médecin et philosophe juif plus connu sous le nom de Léon l'Hébreu, fils du théologien Isaac Abravanel et réfugié dans différents royaumes d'Italie, notamment à Naples, après son expulsion de la péninsule ibérique en 1492. D'un regard, les *Dialoghi d'Amore*, rédigés « en langue toscane » et édités pour la première fois à Rome en 1535 après une circulation manuscrite partielle mais relativement dense, rapportent les trois discussions du maître Philon et de son élève perplexe Sophie sur le vaste thème de l'amour. Sont successivement abordés ses rapports avec le désir (premier dialogue), son universalité (deuxième dialogue) et son origine (troisième dialogue). Plusieurs problèmes orientent l'examen final de Léon : la création temporelle ou éternelle de l'amour, son lieu de naissance, sa cause efficiente et sa finalité. Cet échange pédagogique fructueux se surimpose à une relation érotique malheureuse, Philon ne cessant de courtiser Sophie qui se refuse à lui.

L'objet de ce travail doctoral est double. *Le premier axe* interroge le recours de Léon l'Hébreu à Aristote pour commenter le *Banquet* de Platon, soubassement textuel de sa réflexion sur l'amour. Sous cette optique, il nous faut montrer dans quelle mesure les *Dialoghi* s'imposent comme un *hapax*, une pièce unique qui seule confronte la doctrine érotique de Platon aux thèses logiques, éthiques, physiques et métaphysiques du Stagirite. Une telle inspiration, propre à Léon, contraste avec la lecture exclusivement platonicienne du même texte de Platon proposée par Marsile Ficin quelques années plus tôt dans son *Commentarium in Convivium Platonis, sive De Amore* (1469). Nous voudrions montrer que l'auteur des *Dialoghi* utilise Aristote dans une perspective polémique, comme un point d'incidence qui lui permet de se départir de l'interprétation ficinienne de certains discours platoniciens sur l'*éros*. En outre, et plus largement, si les *Dialoghi d'Amore* constituent un « *Banquet* aristotélicien », c'est aussi, pensons-nous, parce qu'ils délivrent une réflexion aristotélicienne sur le lien amoureux dans la droite ligne de « l'aristotélisme d'amour » qui va du questionnement scolastique sur la *philia* à la trattistica amoureuse de tendance péripatéticienne en passant par l'averroïsme médical d'un Guido Cavalcanti. Lire les *Dialoghi*, c'est ainsi assister au retour d'Aristote sur le terrain éthique de l'amour duquel Marsile Ficin l'avait inopinément arraché. Dans cette même perspective, nous aurons à montrer qu'une veine assurément averroïste parcourt insidieusement toute l'œuvre de Léon l'Hébreu. Notre enquête vise aussi à repérer dans ces pages les problèmes médiévaux charriés par la référence aristotélicienne et survolés voire délaissés dans le *De Amore*. En effet, il nous semble que Léon l'Hébreu, dans sa réflexion sur l'amour, assume une série de questions issues de la confrontation entre la pensée d'Aristote et les données de la foi ou nées des imprécisions d'Aristote lui-même. Ces énigmes physiques et métaphysiques, qui concernent l'origine du monde, la production des êtres, le nombre et la fin des moteurs célestes, la substance des cieux et la providence divine, sont pour la plupart compilées dans le *Guide des égarés* de Maïmonide auquel se réfère explicitement notre auteur. De telles

problématiques grèvent significativement son discours amoureux, en plus de consommer la rupture avec l'approche ficinienne du phénomène érotique. Exploitant la pensée d'Aristote pour parler d'amour, Léon l'Hébreu nous délivre un « *Banquet* aristotélicien » cette fois-ci au sens dantesque du terme : les *Dialoghi* mettent à disposition d'un large public des éléments de philosophie aristotélicienne.

Le second axe de notre enquête se focalise sur la transformation du matériau aristotélicien ici convoqué. Dès lors, l'enjeu pour nous prend une courbe inverse : il s'agit d'étudier non plus seulement l'*aristotélisation de la question érotique* mais aussi sa réciproque, l'*érotisation de l'aristotélisme*. Il nous semble en effet que la part singulière de notre auteur tient à l'usage créatif qu'il fait de l'*auctoritas aristotelica* en contexte érotique. De plus, nous pensons que Léon l'Hébreu ne se contente pas de reformuler dans un cadre galant les problèmes du péripatétisme médiéval : les énigmes soulevées par les interprètes d'Aristote et rassemblées par Maïmonide sont délocalisées, posées sur un sol érotique qui renouvelle leur intitulé et leur traitement. Dans cette perspective, nous voudrions montrer comment les *Dialoghi d'Amore* offrent un nouveau « guide » à l'esprit perplexe, un recueil rénové de questions typiques et toujours ouvertes, ici filtrées par la thématique amoureuse. Passant au crible de l'*éros* les controverses cosmologiques, noétiques et théologiques nées de la lecture d'Aristote, Léon l'Hébreu nous semble en modifier significativement les issues.

Au cours de la première étape de notre lecture (« Des disputes sur l'amour »), nous tenterons, dans une veine straussienne, de cerner le « caractère littéraire » des *Dialoghi d'Amore* pour mieux comparer leur allure aux codes du *De Amore* de Marsile Ficin. Par cette analyse formelle, nous entendons mettre en évidence l'inspiration aristotélicienne qui nous semble conditionner la structure même des discussions entre Philon et Sophie.

Le chapitre inaugural interrogera l'aspect « convivial » des entretiens léoniens. Si Léon l'Hébreu, contrairement à Marsile Ficin, ne reproduit pas le schéma narratif du *Banquet* de Platon, il construit néanmoins son récit sur le patron du dialogue platonicien. Davantage : l'histoire ici racontée paraît transposer le drame restitué par les hôtes de Careggi : l'amant passionné qui échoue à universaliser l'objet de son amour sombre dans la folie et court vers la mort. Dans le prolongement de ces observations, il faudra faire remarquer que Léon l'Hébreu ne se détourne absolument pas du texte platonicien sur l'amour ; il semble même en proposer un commentaire qui répète et complète la précédente version du Florentin. Fait étonnant, notre auteur examine dans ce cadre érotique quelques pages du *corpus* aristotélicien, en plus d'exhumer les significations des récits bibliques et des poèmes antiques. Ceci constaté, nous aurons à sonder l'intention qui anime l'herméneute : à qui veut-il en priorité s'adresser ? Souhaite-il, comme Dante et Marsile Ficin, convier un public novice à la table du savoir ? Ne faut-il pas admettre, en conséquence, que l'Abravanel brise l'impératif maïmonidien du secret ?

Le deuxième chapitre nous permettra de tester la validité d'une telle hypothèse : est-on certain que les *Dialoghi d'Amore* rompent effectivement avec l'ésotérisme philosophique caractéristique de la tradition

péripatéticienne ? Pour répondre, il faudra d'abord bien entendre les accents aristocratiques de Léon l'Hébreu, manifestement très conscient du danger qu'il y a à colporter le savoir. Suivant cette ligne, nous aurons à débusquer les stratégies de dissimulation à l'œuvre dans ces pages : la narration courtoise ici relatée ne renvoie-t-elle pas à un réseau de sens autre que strictement ficinien ? Ne peut-on pas détecter dans l'enseignement de Philon la présence d'un « art d'écrire » ? Suivant cette ligne esthétique, nous devons faire cas de l'aspect « mal dégrossi » des *Dialoghi d'Amore* : ne faut-il pas inscrire les conversations de Léon l'Hébreu dans le sillon des œuvres « barbares » défendues par Jean Pic de la Mirandole ? Pour répondre, nous tenterons d'établir la position de notre auteur dans la querelle humaniste anti-scolastique ; nous devons aussi voir si la dialectique aristotélicienne, qui régit les austères discours décriés par Pétrarque et Barbaro, ne gouverne pas insidieusement la discussion du couple léonien.

La deuxième étape de notre lecture (« L'Éthique à Sophie ») tentera de mettre en évidence les soubassements aristotéliciens du discours éthique de Léon l'Hébreu. En effet, la recherche d'une définition générale de l'amour conduit le docte amant des *Dialoghi* à élaborer une doctrine morale fondée sur Aristote rompant significativement avec l'éthique amoureuse de Marsile Ficin.

Le troisième chapitre sera ainsi le lieu d'une première enquête sur la répercussion des prescriptions morales d'Aristote. Il nous faudra d'abord montrer que l'auteur des *Dialoghi* ajuste pour son étude les notes du Stagirite sur le mécanisme du désir : une chose désirable est avant tout aimable, c'est-à-dire connue « sous l'aspect du bon ». De plus, Léon l'Hébreu reprend explicitement la célèbre trichotomie nicomachéenne qui distingue les sortes d'amitié selon leur objet (l'utile, l'agréable et l'honnête). Une telle inspiration, si elle doit être notifiée et appréciée, ne devra néanmoins pas nous abuser : il nous appartiendra en effet de dégager les encoches portées par notre auteur à la conception aristotélicienne de la *philia* dans laquelle, par ailleurs, il puise généreusement. Nous aurons aussi à montrer comment l'auteur des *Dialoghi* utilise la doctrine aristotélicienne du « juste milieu » pour établir une « table des vertus » au cœur de son traité d'amour. Dans ce contexte, il faudra également apprécier la relecture par Léon l'Hébreu du discours de Pausanias : si l'on peut avoir l'impression qu'il adopte le dualisme ficinien séparant l'amour de l'appétit charnel et faisant écho à la distinction platonicienne des deux Vénus, force est de constater qu'il réhabilite aussi nettement le sens du toucher, allant jusqu'à superposer l'acte sexuel à l'activité habituelle perpétuant la vertu. Enfin, nous verrons comment l'Abravanel travaille, en contrepoint, le problème de l'excès vertueux : Philon va être amené à justifier aux yeux de Sophie l'attitude démesurée de l'amant, notamment en reconfigurant dans un ton très aristotélicien le discours de Phèdre extrait du *Banquet* de Platon ; il devra aussi affronter la question redoutable de la philautie et nuancer l'aspect sacrificiel de l'amour bienveillant.

Le quatrième chapitre prolongera notre examen sur l'éthique de Léon l'Hébreu : nous exploiterons plus particulièrement les pages des *Dialoghi* consacrées au bonheur, à sa nature et à sa possibilité. Nous verrons comment notre auteur donne aux directives de Diotime un accent très aristotélicien, en insistant notamment sur le travail d'abstraction des beautés sensibles ; il nous faudra aussi montrer que la réflexion érotique ici entreprise amène notre auteur à se décider sur la nature du bonheur, offrant ainsi à l'optique

volontariste de Marsile Ficin une réplique spécifiquement intellectualiste. Dans ce champ thématique, nous aurons en outre à examiner comment Philon éclaire Sophie sur les possibilités d'atteindre le bonheur compte tenu des capacités limitées de l'intellect humain. À ce niveau, l'interprétation léonienne du discours d'Aristophane méritera toute notre attention : bien loin d'y voir, comme le commentateur florentin, un exposé certifiant la nature duelle de l'âme, notre auteur croit déceler sous la figure de l'androgyné la nature composée de l'homme. En quoi cette lecture est-elle commandée par la doctrine psychologique d'Aristote ? De quel genre de félicité l'homme est-il capable en cette vie ?

La troisième et dernière étape de notre lecture (« Un Guide de l'égaré ») s'efforcera de mettre en perspective les emprunts de Léon l'Hébreu aux théories physiques et métaphysiques d'Aristote. En effet, la conversation érotique qui nous est ici donnée, en plus de soulever des problématiques de nature éthique inspirées d'Aristote et touchant à la nature de l'amitié, la conduite vertueuse et la compréhension du bonheur, fait également ressurgir le point de vue du Stagirite concernant la matière première, la génération des corps sublunaires, la substance et le nombre des sphères célestes et la motricité des intellects. Ces sujets ardu, qui constituent autant de points de litige entre les différents interprètes du Stagirite, sont abordés dans le *Guide des égarés* dont Léon l'Hébreu semble par ailleurs reproduire le mode d'exposition. Si l'inspiration formelle de Maïmonide paraît sans appel, il nous faudra, à ce niveau, tester plus précisément l'emprise théorique du rabbin andalou sur notre auteur : les controverses sur la création du monde et la providence divine sont-elles seulement décontextualisées ? Aristote est-il utilisé par Léon l'Hébreu de la même façon que Maïmonide ? Notre auteur ne fait-il que rapporter servilement les *fundamenta Aristotelis* ? Attentifs à l'impact du thème érotique sur les réflexions cosmologiques et théologiques rejouées ici, nous répondrons par la négative à toutes ces questions.

Le cinquième chapitre aura pour tâche d'étudier les problèmes physiques et métaphysiques dérivées des textes aristotéliens et soulevées par le questionnement érotique de Philon et Sophie. Comment une réflexion sur l'universalité de l'amour apparemment inspirée du discours platonicien d'Éryximaque peut-elle ventiler des enquêtes annexes sur les qualités élémentaires et la procession des êtres ? Observe-t-on le même glissement de problématiques dans le commentaire ficinien sur le *Banquet* de Platon ? De plus, il nous faudra étudier la panoplie de questions astronomiques déjà assumées par Maïmonide et investies ici *in novo situ* : le discours érotique de l'Abravanel a-t-il un impact significatif sur le traitement des problèmes touchant les dimensions du ciel, le nombre des sphères, l'ordre des planètes, la nature et à la finalité des moteurs célestes ? Il faudra notamment montrer que Léon l'Hébreu improvise dans son traité d'amour de véritables « petits commentaires » des œuvres d'Aristote destinés à fixer son « intention » originelle. Nous aurons aussi à considérer la part « averroïste » des vues ici défendues : profite-t-il de « dialoguer sur l'amour » pour critiquer les interprétations néoplatoniciennes du Rambam ?

Suivant ce même fil, notre sixième et dernier chapitre aura à apprécier la formulation en contexte érotique d'un problème cosmologique d'une importance capitale dans le *Guide des égarés*, celui du commencement de l'univers. Comment, alors qu'il réfléchit sur l'origine de l'amour, notre auteur peut-il être

amené à présenter les positions traditionnelles sur la naissance du monde ? À ce niveau, nous aurons à apprécier l'exploitation par Léon l'Hébreu des arguments « éternalistes » : a-t-on affaire à une simple retranscription des pages consacrées à ce parti dans la somme du Rambam ? Et quelle issue notre auteur donne-t-il à cette difficulté réputée insoluble ? Le thème de l'amour, qui réactualise pareille énigme, ne modifie-t-il pas *ipso facto* sa résolution ? Le cadre directeur du Banquet nous confrontera à un autre problème théologique : l'attribution à Dieu d'une forme d'amour. Par là, notre auteur paraît se charger des deux préoccupations constantes de Maïmonide dans le *Guide des égarés* : éviter tout anthropomorphisme et accorder les dires d'Aristote aux données de la foi. En quoi Léon s'appuie-t-il sur le Philosophe pour contredire les vues de Platon et conférer un amour bien spécifique à Dieu ? Il nous appartiendra aussi de montrer que l'inspiration aristotélicienne de notre auteur pousse celui-ci à rompre avec l'idée maïmonidienne, et ficinienne, d'un amour divin surabondant. En effet, selon lui, comme plus tard pour Spinoza, le désir qu'a Dieu de bonifier ses créatures obéit à une logique étonnamment égocentrique : la divinité désire son propre bien lorsqu'elle désire le nôtre. Les derniers temps de notre lecture seront consacrés à la présentation d'une hypothèse explicative prétendant fonder pareille thèse : si Léon l'Hébreu considère que Dieu désire parfaire ses créatures pour préserver sa propre intégrité, n'est-ce pas parce qu'il demeure fidèle à la perspective défendue par Aristote qui fait de la production du « même » un critère de perfection ?