



HAL
open science

“Se reliquis esse hominibus in urbanitatis officio similes recusant” (Momus, III 26): Philosophes, philosophies et engagement civique dans le Momus

Donatella Bisconti

► To cite this version:

Donatella Bisconti. “Se reliquis esse hominibus in urbanitatis officio similes recusant” (Momus, III 26): Philosophes, philosophies et engagement civique dans le Momus. *Albertiana*, 2020, 2, pp.105-121. 10.19272/202012702005 . hal-02977885

HAL Id: hal-02977885

<https://hal.science/hal-02977885>

Submitted on 10 Feb 2022

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.

« Se reliquis esse hominibus in urbanitatis officio similes recusant » (*Momus*, III 26)

Philosophes, philosophies et engagement civique dans le *Momus*

Abstract

Italiano

Il dibattito filosofico che anima le pagine del *Momus* albertiano deve buona parte dei suoi spunti ai dialoghi luciani, come sappiamo. L'articolo esamina in particolare le relazioni del romanzo con la *Vitarum Auctio* e in misura minore con il *Piscator* luciani, da cui emerge l'assoluta inutilità dei filosofi ai fini pratici, aspetto sfruttato da Alberti per dimostrare l'assurdità del progetto di Giove di ricostruire il mondo. La contraddizione irrisolta tra l'aspirazione all'agire e al costruire e la consapevolezza dell'inermità dell'affannarsi umano emerge poi attraverso le occorrenze del termine *usus*, le cui accezioni svelano l'ambigua relazione di Alberti col potere.

Francese

Le débat philosophique qui anime les pages du *Momus* d'Alberti est en grande partie redevable aux dialogues de Lucien, comme on le sait. L'article analyse en particulier les rapports du roman avec la *Vitarum Auctio* et, en moindre mesure, avec le *Piscator* de Lucien. Il ressort de ces dialogues l'inutilité absolue des philosophes à des fins pratiques, un aspect qu'Alberti a exploité pour démontrer l'absurdité du projet de Jupiter de reconstruire le monde. La contradiction non résolue entre l'aspiration à agir et à bâtir et la conscience de l'inermité du labeur de l'homme se fait jour à son tour à travers les occurrences du terme *usus*, dont l'emploi dévoile la relation ambiguë d'Alberti au pouvoir et à la religion.

Inglese

The philosophical debate animating the pages of Alberti's *Momus* is in large part indebted to Lucien dialogues, as it is known. This article analyzes in particular the relationship of the novel with Lucien's *Vitarum auctio* and to a lesser extent with *Piscator*. From these dialogues emerges the idea of the absolute uselessness of philosophers for practical purposes, an element which Alberti exploits to demonstrate the absurdity of Jupiter's project (plan) to rebuild the world. The unresolved contradiction between the desire to act and build and awareness of the futility of human labor emerges in turn through the occurrences of the term *usus*, whose various meanings reveal Alberti's ambiguous relationship with power and religion.

Dans le livre I du *Momus* d'Alberti¹, Jupiter, après avoir bâti l'univers, orné le ciel et affligé les hommes, jusque-là heureux, avec les angoisses, la peur et les maladies, en leur

¹ L. B. ALBERTI *Momus*, Édition critique, Bibliographie et Commentaire par Paolo d'Alessandro et Francesco Furlan, Introduction de Francesco Furlan, Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore, 2016.

accordant comme seul réconfort la mort, pense confier la gestion de la machine du monde au Fatum et de jouir ainsi de la béatitude, de son point de vue pleinement méritée, qui revient de droits aux dieux célestes (I, 4 ; 11-12). Ce faisant, il renonce sciemment à guider les destins du monde et par conséquent à toute forme de Providence vis-à-vis du genre humain. En se soustrayant à ses devoirs de gouverneur, il s'attire en réalité un enchaînement d'ennuis et d'événements désagréables, dont Momus fera les frais dans le livre III du roman².

Jupiter est donc, au-delà des identifications possibles avec les puissants contemporains d'Alberti, dont, entre autres, Nicolas V, la négation même de l'idée de pouvoir, telle qu'elle est illustrée au livre IV, lorsque Caron, en revenant des Enfers, rapporte à Gelastus la conversation à laquelle il a assisté entre le héraut Peniplusius et le roi Megalophus, où régner est défini comme «publicum quoddam negotium, in quo etiam invito id agere oporteat quod leges imperent » (une sorte d'engagement public, selon lequel il faut suivre les prescriptions de la loi, même à contrecœur, IV 92), et le pouvoir lui-même n'est rien d'autre que se mettre au service de la loi et de ses concitoyens sans contrepartie, non pas dans le but de cumuler des richesses et laisser le souvenir de son propre nom, ni de procurer la prospérité à ses sujets, car de celle-ci découle l'oisiveté, mère de la discorde (IV 94 ; 96).

Le lien étroit entre le début et la fin du *Momus* est d'ailleurs réaffirmé par la transition narrative entre la barque de Caron qui redescend les Enfers et le palais de Jupiter. Ce dernier retrouve par hasard les *brevissimi commentarioli* de Momus, oubliés dans une pièce intérieure. Les conseils inécoutés que Momus avait réunis pour Jupiter n'apparaissent comme rien d'autre que le pendant de l'argumentation de Peniplusius et en même temps la synthèse en négatif des comportements qui ont conduit Jupiter au désastre d'un conseil des dieux orageux et incontrôlable et au renoncement définitif au projet de refaire le monde.

En effet, le prince ne doit faire ni rien ni trop ; ne doit pas agir seul, ni faire confiance à tout le monde de manière indistincte. Il doit concentrer son attention sur une distribution équilibrée des richesses et promouvoir la paix plutôt que la guerre.

Magnifique en public, il sera parcimonieux dans le privé, tolérera les requêtes des gens humbles et s'abstiendra des réformes (IV 101), en somme, il adoptera les comportements opposés à ceux de Jupiter. Celui-ci décide dans un premier temps de s'abstenir du gouvernement, au nom d'un bonheur comme insouciance qui n'est pas accordé aux puissants. Ensuite, irrité contre l'humanité à cause de ses prières insistantes et de la masse d'offrandes qui encombre l'Olympe, il envisage de détruire le monde et le refaire de fond en comble. Pris dans le tourbillon de la réforme qu'il a lui-même promue, mais à court d'idées, il fait appel d'un côté aux dieux, aux hommes de l'autre, ou, pour mieux dire, à une catégorie d'hommes spécifique, les philosophes, pour se faire conseiller.

² Jupiter dans le *Momus* tente opiniâtement de se soustraire à la responsabilité du pouvoir, conscient du poids que celui-ci comporte et du malheur qui en découle, tout en tombant dans le piège opposé, à savoir le risque de perdre la *maiestas*, bien qu'il continue d'exercer un simulacre d'autorité. La contradiction est d'ailleurs inhérente au pouvoir, comme une longue tradition, à commencer par Sénèque, en passant par John of Salisbury, Pétrarque et Le Pogge, avait dénoncé. Pour la thématique du malheur du prince et son traitement chez Alberti, voir R. FUBINI, *Leon Battista Alberti, Niccolò V e il tema della "infelicità del principe"*, in *La vita e il mondo di Leon Battista Alberti*, Atti dei Convegni internazionali del Comitato Nazionale VI centenario della nascita di Leon Battista Alberti, Genova, 19-21 febbraio 2004, a cura di Arturo Calzona *et alii*, Firenze, Olschki, 2008, vol. II, pp. 441-469 : pp. 441-446 en part.

D'autre part, la magnificence des festins de Jupiter et le luxe de son palais sont en contradiction ouverte avec l'aspect modeste que Jupiter prend lorsqu'il descend sur terre pour consulter les philosophes (III 11)³ et surtout avec le traitement subi par les statues dans lesquelles les dieux se métamorphosent pour ne pas être reconnus au théâtre : celles-ci font l'objet d'une moquerie méprisante (IV 17-18), d'interventions esthétiques indésirées (IV 24), pour finalement être emportées et mutilées dans l'effondrement du chapiteau qui protège le théâtre lui-même et être entraînées dans les événements qui s'ensuivent (IV 73-76).

Cette « chute des dieux » matérielle et métaphorique à la fois, déterminée par la curiosité malsaine des dieux célestes d'observer de près les festivités en leur honneur, est la juste punition qui s'abat sur ceux qui ont poussé les hommes à organiser de cérémonies grandioses et de spectacles de toute sorte pour éloigner l'extermination qui les menace et que les dieux eux-mêmes ont décrété, en s'amusant ensuite à observer les résultats de leur expérimentation *in vivo*. Mais nous pouvons lire aussi la fin catastrophique des statues vivantes des dieux comme la *némésis* qui s'abat sur ceux qui ont utilisé un travestissement source de malentendus innombrables et ont oublié qui ils sont en réalité⁴.

Il est à remarquer qu'en se métamorphosant chacun dans la statue correspondante, les dieux doivent faire face à un problème non négligeable : que faire de la statue elle-même à laquelle ils se substituent ? Ils finissent par la cacher tant bien que mal sur la toiture du théâtre ou dans les alentours. Laissant de côté les croyances superstitieuses sur la puissance inhérente aux représentations des saints et de la divinité, auxquelles Alberti fait allusion, l'impénétrabilité des corps est une loi physique que les dieux non plus ne peuvent défier, comme ils doivent constater à la fin de l'épisode en se couvrant de ridicule.

Pourtant, bien qu'ils expérimentent à plusieurs reprises sur leur propre peau, pour ainsi dire, les conséquences de ce principe constitutif de l'univers, ils ne sont pas en mesure d'en tirer les conséquences nécessaires sur le plan théorique aux moments cruciaux du récit. En effet, bien que les dieux, notamment la cour de Junon, soient encombrés des offrandes des hommes, à tel point que les dieux sont prêts à en venir aux mains, (II 28 ; 35), bien que Neptune soit en colère avec Junon parce que la déesse a déversé sur son autel toute cette pacotille ainsi que le matériel inutilisé de l'arc qu'elle a fait bâtir, les conséquences logistiques de la décision soudaine de Jupiter ne sont même pas prises en compte.

³ L. B. ALBERTI *Momus*, éd. cit., III 11, p. 68 : « [Iuppiter] instituit, posito regio fastu solus atque ignobilis mortales adire philosophos tum consulendi, tum multo et visendi gratia » (c'est nous qui traduisons : [Jupiter] établit, après avoir déposé le faste royal, de se rendre, seul et humblement habillé, auprès des philosophes, pour les consulter, mais surtout pour les voir de près).

⁴ La thématique d'être ce qu'on est, en d'autres termes de la correspondance entre l'image extérieure et sa propre nature intime, est un aspect structurel des *Intercænales*. A titre d'exemple, nous pouvons citer l'*Intercænalis Ærumna* du Livre IV (in L. B. ALBERTI, *Intercænales*, a cura di Franco Bacchelli – Luca d'Ascia, premessa di Alberto Tenenti, Bologna, Pendragon, 2003, pp. 297-323: 320) : « prudentis esse, se velle eum esse qui sit », c'est le propre du sage de vouloir être celui qu'on est, une phrase qui suppose les couples opposés *felicitas et natura* versus *infelicitas et fortuna*, dont les termes sont mesurables et concrets quant au premier, abstraits et non énumérables quant au deuxième. Le malheur ne se réduit pas au fait de subir les coups du sort, mais consiste plutôt à ne pas œuvrer pour développer ses dons naturels. Le motif s'irradie aussi dans le *Pontifex* en tant que polémique contre l'ostentation hypocrite d'une vie frugale chez les ordres mendiants : cfr. ID., *Pontifex*, a cura di Andrea Piccardi, Firenze, Polistampa, p. 266. Dans le *Momus*, les dieux, déguisés en statues, abdiquent leur nature divine et par conséquent le respect et la vénération que les mortels leur devaient, non sans des effets comiques recherchés, comme l'effet que la statue de Stupor, le plus lent d'esprit parmi les dieux, exerce sur les malintentionnés qui enlèvent Cénops et confondent la statue avec le dieu lui-même (L. B. ALBERTI *Momus*, éd. cit., IV 14).

En revanche, tous s'accordent sur le fait qu'il faut consulter les philosophes pour avoir un avis sur la typologie du nouvel univers (III 8). Les trois voyages, respectivement de Jupiter, Mercure et Apollon, auprès des philosophes, ont comme but déclaré d'obtenir des réponses circonstanciées sur le projet à réaliser, mais aucune de ces missions n'obtiendra le résultat espéré.

On a beaucoup parlé de l'influence des dialogues des morts de Lucien, ainsi que du *Iuppiter tragædus*, du *Parasitus*, du *Cataplus*, du *Timon* et du *Deorum concilium* sur **Alberti** et en particulier sur le *Momus*⁵. Cependant, il me semble qu'à côté de ces œuvres, qui offrent des thématiques et des suggestions pour différents épisodes de l'œuvre d'Alberti, il est à souligner davantage l'influence du dialogue *Βίων πρᾶσις* (*Vitarum auctio*), traduit en italien vers 1440 par Rinuccio da Castiglione⁶, employé à la Curie et collègue d'Alberti sous Eugène IV et Nicolas V. Dans le dialogue, Zeus et Hermès mettent aux enchères les vies des philosophes, présentés synchroniquement de manière à faire coexister des personnages appartenant à des époques et des courants loin les uns des autres⁷.

Les acheteurs approchent et échangent avec les philosophes, essayant de comprendre en quoi l'achat de ces esclaves singuliers pourra leur être utile. Dans certains cas, la vie reste sur les étals, puisque son utilité n'est pas démontrée ou que l'attitude du philosophe décourage l'acquéreur. Il en est ainsi pour Aristippe de Cyrène, dont la vie débauchée n'a aucun intérêt pratique, et pour Démocrite et Héraclite, dont Zeus tente la vente en couple, mais dont le rire et le pleur sur le destin du monde répugnent les acheteurs. Plus en général, on peut dire que les répliques entre les philosophes et les acheteurs sont un dialogue entre sourds, qui donne lieu à des *qui pro quo* incessants, comme dans cet spécimen d'interaction entre Socrate et son acheteur potentiel :

⁵ Pour l'influence de Lucien sur Alberti, voir E. MATTIOLI, *Luciano e l'Umanesimo*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1980, pp. 74-100 ; D. MARSH, *Lucian and the Latins : Humour and Humanism in the Early Renaissance*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2001⁴, pp. 55-67 ; 83-92 ; 114-129 ; 155-16. Comme le fait remarquer M. CICCUTO, *Guarino e l'Alberti alla scuola d'arte di Luciano*, in *Gli Este e l'Alberti : tempo e misura*, Actes du Congrès International, Ferrara, 29 novembre – 3 décembre 2004, a cura di Francesco Furlan e Gianni Venturi, Pisa-Roma, Fabrizio Serra editore, Paris – Société Internationale Leon Battista Alberti, 2010, vol. II, pp. 93-100 : 94, la connaissance de la part d'Alberti du corpus de Lucien devait aller bien au-delà des traductions latines en circulation à la moitié des années 50 du XVe siècle, c'est-à-dire au moment d'une des étapes rédactionnelles du *Momus*. La datation du *Momus* et en tout cas le *terminus post quem* de l'œuvre restent controversés : personnellement, je pencherais pour une datation postérieure à 1453, pour les allusions sans équivoque à la conjuration de Stefano Porcari (L. B. ALBERTI *Momus*, éd. cit., *Momus* I 22 ; 49-50 ; II 7 ; 71 ; 82), et probablement aussi à 1455, année de la mort de Nicolas V, une des cibles préférées du roman. Francesco Furlan (Introduction à L. B. ALBERTI *Momus*, éd. cit., p. XIII) rappelle qu'Alberti ne publia jamais le roman et y revint plusieurs fois, mais de façon incohérente et intermittente. Selon Furlan, la rédaction la plus ancienne remonterait à 1450, mais le texte aurait été repris et modifié aussi successivement. M. ALBANESE, *Pio II nel « Momus » di Leon Battista Alberti : datazione e dedicatario dell'opera*, in « Roma nel Rinascimento », 2012, *Bibliografia e note*, pp. 159-179, penche pour une datation basse du *Momus*. Albanese identifie dans l'Hercule du *Momus* la figure de Pie II, pape de 1458 à 1464.

⁶ Pour la traduction de la *Βίων πρᾶσις* par Rinuccio da Castiglione, voir D. MARSH, *Lucian and the Latins...*, cit., p. 37.

⁷ La *Βίων πρᾶσις* semble en particulier être la source de l'autoportrait de Momus, lorsque celui-ci décide d'abandonner son aspect habituellement renfrogné et effrayant pour adopter un masque de simulation et de dissimulation (L. B. ALBERTI *Momus*, éd. cit., II 11). L'autoportrait du philosophe effronté et impudent vient de la représentation de Diogène qui dans la *Βίων πρᾶσις* (10) conseille à l'acheteur potentiel l'adoption d'un langage barbare et rude, d'un aspect sauvage et contraire à la mesure, d'une attitude asociale. Inversement, Momus conseille à soi-même de se reconvertir dans le masque du courtisan adulateur, puisque la franchise jusque-là ne lui a procuré que des ennuis.

Αγοράστης. [...] τῆς δὲ σοφίας τί σοι τὸ κεφάλαιον ;
 Σωκράτης. αἱ ιδέαι καὶ τὰ τῶν ὄντων παραδείγματα· ὅποσα γὰρ δὴ ὄρας, τὴν γῆν, τὰ ἐπὶ γῆς, τὸν οὐρανόν, τὴν θάλατταν, ἀπάντων τούτων εἰκόνες ἀφανεῖς ἐστᾶσιν ἔξω τῶν ὄλων.
 Αγοράστης. ποῦ δ' ἐστᾶσιν ;
 Σωκράτης. οὐδαμοῦ· εἰ γάρ που εἶεν, οὐκ ἂν εἶεν.
 Αγοράστης. οὐχ ὄρω ταῦθ' ἄπερ λέγεις τὰ παραδείγματα.
 Σωκράτης. εἰκότως· τυφλὸς γὰρ εἶ τῆς ψυχῆς τὸν ὀφθαλμόν. ἐγὼ δὲ πάντων ὄρω εἰκόνας καὶ σὲ ἀφανῆ κάμῃ ἄλλον, καὶ ὅλως διπλᾶ πάντα.
 Αγοράστης. τοιγαροῦν ὠνητέος εἶ σοφὸς καὶ ὀξυδερκῆς τις ὢν [...]⁸.

Il semblerait s'agir sans aucun doute d'une bonne affaire, si on ne découvrait quelques lignes plus tard que l'acheteur est Dion de Syracuse et on sait à quel point il a été peu profitable à son projet politique de faire venir un philosophe en Sicile.

Il faut également souligner, au passage, que l'échange entre Socrate et Platon, fréquent chez Lucien, comme on le voit dans le passage ci-dessous de la *Bίων πρᾶσις*, réapparaît dans le *Momus*, où Jupiter, Mercure et Apollon rencontrent Socrate et discutent avec lui, mais Platon est absent, peut-être dans sa ville idéale. Le Jupiter des philosophes, comme Albert le définit, semble être au-dessus ou au-delà du commun des mortels pour faire l'objet d'un tête-à-tête. En revanche, Socrate peut exercer son art maïeutique sur ses interlocuteurs. Nous verrons d'ici peu avec quels résultats.

La *Vitarum auctio* présente aussi un autre aspect, dont Alberti s'est largement servi, comme il est possible d'arguer de ce bref échange entre Hermès et l'acheteur au sujet d'un philosophe péripatétique :

Ἑρμῆς. [...] ἔτι δὲ εἴση αὐτίκα μάλα παρ' αὐτοῦ πόσον μὲν ὁ κώνωψ βιοῖ τὸν χρόνον, ἐφ' ὅποσον δὲ βάθος ἢ θάλαττα ὑπὸ τοῦ ἡλίου καταλάμπεται, καὶ ὅποια τίς ἐστὶν ἢ ψυχὴ τῶν ὀστρεῶν.
 Αγοράστης. Ἡράκλεις τῆς ἀκριβολογίας.
 Ἑρμῆς. τί δὲ εἰ ἀκούσειας ἄλλα πολλῶν τούτων ὀξυδερκέστερα, γονῆς τε πέρι καὶ γενέσεως καὶ τῆς ἐν ταῖς μήτρασι τῶν ἐμβρύων πλαστικῆς, καὶ ὡς ἄνθρωπος μὲν γελαστικόν, ὄνος δὲ οὐ γελαστικόν οὐδὲ τεκταινόμενον οὐδὲ πλωϊζόμενον ;
 Αγοράστης. πάνσεμνα φῆς καὶ ὄνησιφόρα τὰ μαθήματα ὥστε ὠνοῦμαι αὐτὸν τῶν εἴκοσι⁹.

⁸ *Vitarum auctio* 18, in LUCIEN, *Œuvres*, textes établi et traduit par Jacques Bompaire, Paris, Les Belles Lettres, vol. IV, opuscules 26-29, 2008, pp. 53-105 : 91 (c'est nous qui traduisons : Acheteur. Quel est l'aspect essentiel de la philosophie ? Socrate. Les idées et modèles des choses existantes. En effet, il existe, de tout ce que tu vois, la terre et ce qui se trouve sur terre, le ciel, la mer, des images invisibles en dehors de l'univers. Acheteur. Où sont-ils ? Socrate. Nulle part. En effet, s'ils étaient quelque part, ils n'existeraient pas. Acheteur. Je ne vois pas ces modèles dont tu parles. Socrate. C'est naturel, puisque tu es aveugle de l'œil de ton âme. En revanche, je vois des images de toute chose, et également un toi invisible et un autre moi, je vois tout en double. Acheteur. Alors, il faut vraiment que je t'achète, sage comme tu l'es, et avec une vue aussi aigüe).

⁹ *Vitarum auctio* 26 (c'est nous qui traduisons : Hermès. Et en plus de ceci, il t'apprendra en peu de temps la durée de vie du moustique, jusqu'à quel profondeur la mer est éclairée par le soleil, de quelle nature est l'âme des huitres. Acheteur. Par Héraclès ! Quelle précision ! Hermès. Que dirais-tu si tu entendais d'autres observations encore plus subtiles sur le sperme, la génération et la formation de l'embryon dans l'utérus, sur le fait que l'homme est un animal qui rit, alors que l'âne est un animal qui ne sait ni rire ni bâtir ni naviguer ? Acheteur. Tu parles de notions fort importantes et utiles, c'est pourquoi je l'achète pour les vingt mines [stipulées]).

Il apparaît plutôt évident que les philosophes ne servent à rien ou qu'en tout cas leur utilité n'est pas immédiate et concrète. Si chez Lucien le dialogue, plutôt léger et superficiel, a comme but principal de pointer du doigt la vacuité des disputes entre les courants philosophiques et les positions théoriques qu'on peut leur attribuer, dans le *Momus* la futilité apparente de la philosophie est surtout le résultat de l'incapacité des interlocuteurs à se comprendre. Dans le *Momus*, en effet, la philosophie est quelque chose de sérieux, mais pour l'appréhender il faut savoir relier les termes d'un raisonnement, avoir une vision d'ensemble, alors que les dieux qui se succèdent sur terre ont tous une approche mercantiliste et une interprétation fragmentée des données à leur disposition.

Un exemple éclairant est constitué par la rencontre d'Apollon avec Socrate dans le récit du dieu de la lumière à Jupiter. En effet, Apollon surprend Socrate alors qu'il tente de mettre en pratique son art maïeutique avec un cordonnier. Apollon rapporte l'épisode parce qu'il en a été frappé, mais il est persuadé que celui-ci n'a aucun rapport avec la question pour répondre à laquelle il a été envoyé, à savoir avec quelles modalités refaire le monde :

« [...] Nunc ad Socratem illum redeo, virum omni virtutis laude insignem. Hunc repperi quadam in taberna coriaria suo pro more de quodam multa interrogantem: sed ea prorsus nihil ad nos ». Hic Iuppiter : « Nempe et perquam insignem praedicas virum, qui apud coriarios diversetur ! Verum aedum, quaeso, o Apollo : quidnam id erat quod interrogabat Socrates ? Est enim ut cupiam de eo audire quæ vere sua quidem sint, non quæ aliena fictione Socratis dicantur ». « Nempe tum, si recte memini, his verbis utebatur : – Agesis, o artifex, si quid in mentem tibi veniat ut velis optimum calceum conficere, non tibi corio esse opus statues optimo ? - Statuam - inquit ille. Tum Socrates : - Quaecumque dabitur corium ad id opus accipiesne an putabis interesse ut ex multis commodius eligas ? - Putabo - inquit. Tum vero Socrates : - Quo id pacto - inquit - dinoscas corium ? An tibi aliquid quod experiundo videris corium peropportunum et accommodatissimum propones tibi, cuius comparatione hoc tuum pensis et quid cuique desit ampliusve sit apertius discernas ? - Proponam - inquit ille. Tum Socrates : - Qui vero optimum illud condidit corium casune an ratione assecutus est ut illi nullæ adessent mendæ ? - Ratione potius - inquit artifex. - Et quænam - inquit Socrates - illa fuit ratio ad id munus obeundum ? Eane fortassis quam concidendi corii usu et experientia perceperat ? - Ea - inquit artifex. - Fortassis - inquit Socrates - æque ac tu in seligendo ita ille in parando corio similitudinibus utebatur, partes partibus integrumque integro comparans, quoad futurum corium omnibus numeris responderet suo huic quod menti memoriæque ascriptum tenebat corium. - Est - inquit ille - ut dicis. - Tum - inquit Socrates - quid, si ille nunquam fieri vidisset corium ? Eam optimi corii conficiendi descriptionem et similitudinem unde hausisset ? »¹⁰.

¹⁰ L. B. ALBERTI *Momus*, éd. cit., III 54, p. 83 (c'est nous qui traduisons : « Je reviens à Socrate, à cet homme à la vertu remarquable. Je le trouvai dans la boutique d'un cordonnier alors qu'il posait un tas de questions, comme d'habitude. Mais celles-ci n'ont rien à voir avec nous ». Mais Jupiter alors : « Ce doit être quelqu'un d'exceptionnel, ce type, qui s'entretient avec des cordonniers. Allez, Apollon, s'il te plaît : quelles étaient les questions de Socrate ? en effet, je veux écouter ses vrais propos, non ceux que les autres lui attribuent dans la fiction littéraire ». « Donc, si je me souviens bien, il disait ainsi : - Alors, l'artisan, s'il te vient à l'esprit de fabriquer une chaussure d'excellente qualité, crois-tu qu'il te faudra un cuir excellent ? - Oui - répondit celui-ci. Et Socrate : - Prendras-tu le premier qui te viens sous la main ou en choisiras-tu un parmi plusieurs ? - Je crois qu'il vaut mieux en choisir un. Alors Socrate : - Comment reconnaitras-tu ce cuir ? Que feras-tu si ce n'est réfléchir sur le cuir qui te semble par expérience excellent et adapté, sur la base duquel tu puisses concevoir le tien et évaluer de quoi il manquerait ou ce qu'il aurait de plus ? - Je réfléchirai - dit celui-ci. Et Socrate : - Celui qui fabriqua ce cuir excellent, le fit au hasard ou en suivant un critère rationnel de manière à éliminer tous les défauts ? - En suivant un critère rationnel, je crois - dit l'artisan. - Et quel fut le critère - demanda Socrate - dans l'exécution de cette tâche ? Peut-être celui qu'il avait acquis grâce à une longue pratique dans la fabrication du cuir ? - Certes, ce fut celui-ci - dit l'artisan. - Peut-être - dit Socrate - lorsque tu choisisais et préparais ton cuir, tu utilisais les mêmes procédures, en comparant les différentes parties entre elles et l'ensemble avec l'ensemble, jusqu'à ce que le cuir futur remplisse tous les prérequis du cuir qu'il gardait inscrit dans son esprit et sa mémoire. - C'est comme tu dis - répondit celui-ci. - Mais si cet homme-là n'avait jamais vu fabriquer le cuir ? D'où tirerait-il la description et la ressemblance avec le cuir excellent ? ».

A ce moment-là, Jupiter se répand en expressions d'admiration enthousiaste pour Socrate qui, à son avis, a reconnu Apollon, malgré le masque qu'il portait, et aurait même compris pour quelle raison il avait été envoyé chez lui. Selon Jupiter, dans la discussion de Socrate avec le cordonnier la solution de la question qui l'accable est implicite, en d'autres termes le monde devrait être refait comme l'actuel, déjà beau au plus haut degré, ou alors on devrait faire différentes tentatives pour se rapprocher de la perfection (III 55).

Exactement comme les oracles d'Apollon, dont le *Momus* offre un exemple édifiant, l'interprétation aussi des mots de Socrate est ambiguë, signe qu'il ne s'agit pas d'une réponse directe à l'interrogation de Jupiter, comme du reste le confirme Apollon, lequel doit admettre que le cordonnier n'avait pas compris la dernière question de Socrate et ne savait pas quoi répondre (III 56). Par ailleurs, Apollon peut annoncer à Jupiter qu'il a épuisé avec Socrate la question de la reconstruction du monde et que l'avis du philosophe est négatif, puisque le monde est parfait tel qu'il est et on ne peut ni lui ajouter ni lui enlever quoi que ce soit.

La légèreté apparente avec laquelle dans le *Momus* est abordée la question de la naissance du monde et de sa destruction éventuelle cache en réalité la référence à un débat philosophique essentiel opposant les philosophies platonicienne et aristotélicienne. Pour Platon le monde est né : Dieu prit ce qu'il y avait de déréglé dans l'univers et le ramena à l'ordre et à l'harmonie, puisqu'il n'est licite à Dieu que de faire la chose la plus belle ; le monde est unique, puisqu'il comprend en lui-même tous les modèles des animaux intelligibles et est à son tour un animal visible et intelligent. En revanche, pour Aristote le monde n'est pas généré et est incorruptible. L'éternité du monde chez Aristote coïncide avec la nature même de la divinité qui se pense elle-même en accédant ainsi à une béatitude en conflit avec la préoccupation pour un monde inférieur¹¹.

Dans le *Momus*, Jupiter crée le monde et puis il se désintéresse de celui-ci. C'est justement cela qui devrait garantir sa pérennité, qui est mise en danger lorsque Jupiter décide de s'intéresser aux hommes poussé par Momus. En superposant (consciemment ?) deux conceptions du cosmos, la conception platonicienne selon laquelle Dieu reproduit la perfection de l'idée, qui est au-delà ou au-dessus de lui, et la conception aristotélicienne où Dieu ne bâtit pas le monde, mais garantit uniquement sa mécanique, Alberti semble faire allusion, à travers la béatitude des dieux, au bonheur du prince, qui résiste tant qu'il ne prend pas d'initiatives relatives à l'humanité, tandis que le bonheur de Dieu consiste à se tenir à distance des hommes, de leurs besoins et leurs prières.

La perfection du cosmos est donc tout d'abord une question d'équilibres entre les puissants et leurs sujets et est subordonnée en même temps au maintien de la matière dans ses formes et ses proportions. Comment peut-on ajouter quelque chose qui n'est pas et d'ailleurs, ou-est-ce qu'on mettrait ce qu'on lui retirerait, fait remarquer Socrate ? Il s'agit de la même réponse que peu avant Démocrite avait donnée à Apollon : où les dieux mettront-ils les ruines du monde détruit (III 53) ?

Les observations, seulement en apparence banales, de Socrate et Démocrite, et comme telles balayées d'un revers de la main par Jupiter (III 57), montrent au contraire la convergence des deux seules philosophes en mesure de raisonner, selon Apollon, rappelés

¹¹ Pour la conception platonicienne du cosmos, voir PLATON, *Timée* 28b-31b ; pour la position aristotélicienne, voir ARISTOTE, *De celo*, II, 284b.

comme exemples de philosophes illustres méprisés et persécutés par leurs concitoyens dans le *Theogenius*, pour lesquels il faut donc avancer l'hypothèse d'un sentiment d'identification de la part d'Alberti.¹²

Ce qui apparaît clair est que la maïeutique socratique n'a aucune efficacité, puisque le cordonnier se limite à acquiescer aux passages logiques de Socrate, mais ne sait pas répondre à la dernière question : si un artisan n'avait jamais vu fabriquer le cuir, d'où tirerait-il le modèle d'un cuir excellent ? En d'autres termes, sans la pratique artisanale, aucun cordonnier ne saurait où aller pêcher un modèle idéal. La perfection de tout art se fonde tout d'abord sur l'*usus* et l'*experientia* (« *condiendi corii usu[s] et experientia* ») et contredit donc implicitement la théorie des idées platonicienne. C'est à partir de l'*usus* que nous déduisons les principes théoriques de l'emploi des matériels dont nous nous servons, et non inversement.

Si ce postulat est valable pour le cordonnier, il doit l'être d'autant plus pour l'architecte/demiurge de l'univers, qui doit reconnaître les caractéristiques et les limites des matériaux avec lesquels il a bâti l'univers ainsi que leur interaction réciproque. L'édifice de la Nature apparaît dans le *Momus* un équilibre parfait, suffisant et nécessaire (comme les bâtiments qu'Alberti concevait, on pourrait ajouter), sur laquelle les hommes interviennent pour la modifier, comme l'observe dégoûté Caron au livre IV, et que les dieux voudraient plier à leur désir immodéré de bâtir, une *libido aedificandi* tellement invraisemblable que, lorsque Mercure en parle à Socrate, il est pris pour un fou et risque d'être capturé par la foule survenue à l'appel du philosophe. D'ailleurs, comment ne pas prendre pour fou un type qui affirme avoir été envoyé par Jupiter chercher la Vertu sur terre et annonce que les dieux ont décidé de subvertir et rénover l'univers (III 22-23) ? Hommes et dieux ne sont pas foncièrement différents lorsqu'ils s'acharnent perversément à altérer l'œuvre de la Nature, qui devrait au contraire être le guide des activités humaines.

Dans sa *Vita* Alberti affirme aimer fréquenter les forgerons, les architectes, les charpentiers de marine, les cordonniers et les tailleurs, pour leur arracher les secrets de leur art et les communiquer à ses concitoyens. Il feint d'ignorer moult choses pour pénétrer l'intellect d'autrui, en exerçant ainsi une sorte de maïeutique inversée, à savoir l'absorption de pratiques multiples pour en dégager les principes constitutifs.¹³ A la différence des artisans qu'il fréquente, Alberti ne maîtrise pas une seule technique, mais les secrets de plusieurs pratiques artisanales pour saisir l'*ars* : si l'artisan reste au niveau de la *praxis*, Alberti s'efforce d'atteindre la *scientia*, la définition des principes généraux qui guident l'architecte/demiurge, avec cependant la conscience qu'aucun art ne peut être connu jusqu'au bout :

Inter quæ illud fuit, ut referret omnes quidem se voluisse hominum vivendi rationes et artes experiri, quo reperta commodiore acquiesceret ; in singulis quidem elaborasse ut studio et diligentia coniuncta exercitatione et usu evaderet in egregium artificem; nullam tamen ita didicisse ut sibi satis instructus

¹² Cfr. L. B. ALBERTI, *Theogenius*, in *Opere volgari : Rime e trattati morali*, a cura di Cecil Grayson, Bari, Laterza, 1966, vol. II, pp. 53-104 : 78 : Dicea Assioco, presso a Platone, la plebe altro essere nulla che inconstanza, inferma, instabile, volubile, lieve, futile, bestiale, ignava, quale solo si guidi con errore, inimica sempre alla ragione, e piena d'ogni corrotto indizio. Appresso 'e suoi cittadini Abderites Democrito, summo filosofo, era riputato stolto. [...] Socrate dall'oraculo d'Appolline iudicato santissimo, dal popolo fu agiudicato a morte.

¹³ L'autobiographie d'Alberti in L. B. DE ALBERTIS *Vita* in R. FUBINI, A. MENCI GALLORINI, *L'autobiografia di Leon Battista Alberti : Studio e edizione*, « Rinascimento », s. II, XII, 1972 [ma 1974], p. 21-78. *Ibid.*, p. 72, rr. 158-163, le passage sur la fréquentation des artisans.

videretur, tam comperisse omnes artes huiusmodi ut quo plura quæ ad peritiam faciant usu et doctrina sis assecutus, eo plura discernas tibi deesse ad cognitionem¹⁴.

La curiosité insatiable de l'homme vis-à-vis du savoir, son esprit inquiet frôlant l'arrogance trouvent une limite objective dans les secrets de la Nature, qui ne peuvent être entièrement dévoilés :

Gli altri animali contenti di quello che li si condice : l'omo solo sempre investigando cose nuove sé stessi infesta. [...] O animale irrequieto e impazientissimo di suo alcuno stato e condizione, tale che io credo che qualche volta la natura, quando li fastidii tanta nostra arroganza che vogliamo sapere ogni secreto suo ed emendarla e contrafarla, ella truova nuove calamità per trarsi giuoco di noi e insieme essercitarci a riconoscerla. Che stoltizia de' mortali, che vogliamo sapere e quando e come e per qual consiglio e a che fine sia ogni istituto e opera di Dio, e vogliamo sapere che materia, che figura, che natura, che forza sia quella del cielo, de' pianeti, delle intelligenze, e mille secreti vogliamo essere noti a noi più che alla natura¹⁵.

Ce portrait de l'être humain, qui rappelle de près le « triste e attivo animale » de Svevo, de moins en moins proche de la Nature et toujours plus, qu'on le veuille ou non, produit de la culture¹⁶, est en opposition flagrante avec la ténacité de l'apprentissage albertien dans le domaine des arts, tandis que les arts considérés comme socialement et politiquement utiles ont comme revers de la médaille leur inutilité évidente, voire leur nuisibilité, par rapport à l'obtention du bonheur.

Sed eas omnes quæ apud homines inter egregias habeantur vivendi artes reperisse eiusmodi esse, ut sint longe minus utiles minusque commodæ ad bene et beate vivendum quam sapientis hominis cognita ratio postulet¹⁷.

C'est ainsi que le *Momus* (mais toute l'œuvre d'Alberti, d'ailleurs) oscille entre l'aspiration à un bonheur qui se suffit à lui-même et n'a pas besoin d'apports extérieurs et l'attraction irrésistible pour les activités humaines où l'intelligence, l'industrie, l'art et l'expérience peuvent être mis à profit.

¹⁴ L. B. ALBERTI *Momus*, éd. cit., II 38, p. 42 (c'est nous qui traduisons : Parmi ces déclarations, il rapporta qu'il avait voulu expérimenter tous les systèmes de vie et les arts humains, afin de se reposer après avoir trouvé le meilleur. Dans chacun de ceux-ci, en unissant la théorie et la pratique, l'expérience et l'exercice, il avait essayé de devenir un spécialiste expert, mais il n'en avait appris aucun de manière si approfondie qu'il pouvait croire être suffisamment compétent. Bien au contraire, il avait trouvé que tous les arts sont conçus de telle façon que, plus on acquiert des notions grâce à l'expérience et à la théorie, plus on se rend compte de combien de notions nous manquons pour en avoir une connaissance exhaustive).

¹⁵ L. B. ALBERTI, *Theogenius*, éd. cit., II, p. 92-93.

¹⁶ La tension non résolue entre la tendance spontanée de l'homme à bâtir des projets et à construire et l'altération inévitable de l'*ordo naturalis* qui s'ensuit, est un trait typiquement albertien, comme le remarque Alberto Cassani: « La *téchne* albertiana non può infatti modificare la natura, e non può trasformarla, se non "spossessandola", "emendandola", "contraffacendola". L'uomo è per sua essenza edificatore, non può che progettare e costruire ma, nello stesso tempo, deve sapere che queste sua attività, questo suo agire porta con sé delle conseguenze "fatali" nei confronti dell'*ordo naturalis* » (A. G. CASSANI, *Et flores quidem negligitis : saxa admirabimur ? Sul conflitto natura-architettura in L. B. Alberti*, in « Albertiana », n° 8, 2005, p. 60). Il faudrait peut-être se demander si Alberti ne pressentit pas, outre l'altération des équilibres naturels entraînés par les activités humaines, l'impact sur l'homme de ses propres œuvres, en d'autres termes, le fait que l'homme, à travers son activité et l'évolution de la civilisation, parvient à se modifier lui-même, à se détacher de la nature par rapport à laquelle il se perçoit lui-même comme altéré.

¹⁷ L. B. ALBERTI *Momus*, éd. cit., II 38, p. 42 (c'est nous qui traduisons : Mais il avait constaté que tous les arts de vivre qui sont considérés comme excellents parmi les hommes, sont en réalité beaucoup moins utiles à mener une vie bonne et heureuse que ce que l'affirment les arguments des savants).

En ce sens, l'altercation entre Hercule et Momus au banquet du premier prend une signification davantage prégnante. Le long discours de Momus, qui attribue aux philosophes athées et irréfléchis toute une série de dures critiques aux dieux, à tel point qu'ils remettent en question l'aspiration à devenir une divinité, cette condition étant équivalente à celle d'un oppresseur, s'oppose aux *bonæ artes* d'Hercule, qui sont apprises avec de longues études et nombres d'efforts, et se révèlent utiles à l'homme, aux nécessités de l'existence, à une vie paisible et heureuse. Cet art utile constitue à son tour une allusion polémique à distance à l'éloge de l'*erro* grâce auquel Momus avait su conquérir la sympathie de Jupiter (II 38-64 ; 72-92 ; 93-99).

La contradiction irréductible entre ces deux positions ne trouve pas de solution dans le *Momus*. En effet, le dialogue est fort opportunément interrompu par l'effondrement de l'arc de Junon, preuve tangible de désir immodéré de bâtir des dieux et du peu de connaissance qu'ils montrent dans l'art de construire, mais aussi de l'absurdité d'ériger des bâtiments qui ne sauraient aucunement reproduire la beauté incomparable de la Nature et qui sont dépourvus de toute fonctionnalité architecturale et par conséquent d'utilité sociale. Ils constituent l'exemple a contrario des pratiques utiles dont Hercule vient de tisser la louange et qui apparaissent alors moins comme un programme d'utilité publique que comme un effet de propagande.

Ce sont justement les occurrences d'*usus* dans le *Momus* qui nous révèlent la contradiction intime entre la science de l'existence et la connaissance de l'art (ou des arts) qui ne s'épuise pas en une démarche stérile, mais a une application pratique et une retombée sociale.

En effet, le mot est utilisé au moins en deux acceptions, que l'univocité polysémique du latin oblitère, mais sur lesquelles la traduction peut faire la lumière. D'un côté, *usus* est l'expérience qui permet de saisir les principes d'un art, et de le théoriser en tant que science, comme dans le dialogue entre Socrate et le cordonnier, ou dans les considérations de Momus sur l'exercice nécessaire à apprendre un art. De l'autre côté, *usus* est l'utilité sociale ou individuelle d'un art ou d'un savoir, qui naissent toujours d'une situation de manque.

Atqui hoc mihi ex acerbo exilio obtigisse voluptati est, quod vafre et gnaviter versipellem atque tergiversatorem præbere me simulando ac dissimulando perdoctus peritissimusque evaserim. Quas profecto artes commodas et usui pernecessarias in illo apud superos otio et luxuriæ illecebris constitutus nunquam fuissem assecutus¹⁸.

L'*usus* est donc ambivalent : art du caméléon pour Momus, il est synonyme du bien-être collectif dans le discours d'Hercule au banquet de Jupiter :

Quod cum fecisse volet Iuppiter, o superi optimi, et quosnam diliget, quos ornabit, quos cælo dignos putabit ? Eosne qui omnia turbent, nihil pacati, nihil quieti possint aut meditari aut exequi, an eos potius quos ratio quædam non ab scurrarum improbitate ducta, sed a virtute parata et constituta aditum sibi ad Iovis deorumque gratiam et benivolentiam patefecerit ? Qui suo studio, diligentia, opere, labore, periculo plurima perquisierit, multa invenerit, nihil prætermiserit, omnia temptarit in mediumque contulerit quæ quidem ad hominum usum, ad vitæ necessitatem, ad bene beateque vivendum conferrent, quæ ad otium et tranquillitatem facerent, quæ ad salutem, ad ornamentum, ad decus publicarum privatarumque rerum

¹⁸ *Ibid.*, éd. cit., I 64, p. 23 (c'est nous qui traduisons : Mais au moins je suis content d'avoir obtenu d'un exil âpre d'apparaître grâce à ma ruse et ma détermination un protégé tergiversateur, parfaitement instruit dans l'art de simuler et dissimuler, des arts profitables et tout à fait nécessaires à la vie, que je n'aurais jamais acquis auprès des dieux, dévoué comme je l'étais à l'oisiveté et abandonné aux allèchements de la volupté).

conducerent, quæ ad cognitionem superum, ad metum deorum, ad observationem religionis accommodarentur¹⁹ !

L'utilité collective qu'Hercule place au sommet de l'idéal humain, à tel point que les dieux ne peuvent que l'approuver et exprimer leur bienveillance vis-à-vis de ceux qui la poursuivent, semble donc incompatible avec l'individualisme de l'*erro*, qui ne montre aucun respect pour les conventions sociales et le bien commun, et dont les comportements sont singulièrement proches de ceux des philosophes.

Pour l'*erro* l'*imperium* est *servitudo* (II 45), en s'accordant ainsi avec le jugement de Caron ; il ressent *satietaem ex copia, fastidium ex usu, tædium ex quæstu* ; posséder plus que le nécessaire est pour lui *sordida illiberalissimaque sollicitudo* (II 46). L'abondance est donc synonyme d'avarice mesquine et l'administration prudente (*usus*), si appréciée dans le *De familia*, devient ici un ennui insupportable, une charge existentielle dont il faut se débarrasser. En revanche, la vie de l'*erro* est « utilis, facilis, vacua incommodis, plena libertatis ac voluptatis » (II 47), bien qu'elle suscite le mépris :

[...] nudos vides errone sub divo atque duro in solo accubare : eos contemnis, despicias una cum vulgo atque fastidis²⁰.

mais en réalité c'est l'*erro* qui méprise ceux qui le marginalisent.

De leur côté, les philosophes « nudi ambulans, sordide vivunt, doliis habitans, algent, esuriunt », « sese non fer[u]nt », « sibi omnia denegant quæ ceteri concupiscunt », et manifestent des signes évidents de *furor*, puisqu'ils montrent « nolle rebus perfrui quæ ad cultum, ad victum faciunt, quibus ceteri omnes mortales utantur », qu'ils ne veulent pas jouir des choses nécessaires à la bienséance et à leur propre entretien, dont le commun des mortels se servent (III 26). Il faut rappeler que Gelastus était si pauvre pendant sa vie qu'il n'a même pas pu se procurer l'obole pour la traversée vers l'au-delà (IV 28), et qu'Alberti lui-même dans la *Vita*, tout de suite après avoir parlé de sa fréquentation des artisans, affirme avoir toujours été étranger au *quæstus*, à l'accumulation de richesses comme fin en soi.²¹ Mais pour Mercure l'anticonformisme prétendu des philosophes et l'ostentation du mépris envers les richesses n'est qu'un complexe de supériorité : ils croient savoir plus que les autres sur ces sujets-là, mais cette attitude n'atteste que *superbia* et *stultitia*, si bien qu'il faut croire qu'ils font erreur également au sujet des autres questions qu'ils affirment connaître. Le fait que les

¹⁹ *Ibid.*, II 99, p. 58 (c'est nous qui traduisons : Si Jupiter se décidera à faire cela [c.-à-d. montrer sa bienveillance vis-à-vis des gens cultivés et de ceux qui sont dignes de récompense aux yeux des dieux], ô dieux célestes, qui chérira-t-il, qui récompensera-t-il, qui considérera-t-il comme digne du ciel ? Ceux qui sèment le désordre et ne peuvent concevoir ni réaliser aucune action pacifique et paisible, ou plutôt ceux dont le comportement rationnel non influencé par les malhonnêtes et les voyous, mais formé et consolidé par la vertu leur a permis d'accéder à la grâce et à la bienveillance de Jupiter et des autres dieux ? Ceux qui, grâce à leur application, diligence, œuvre assidue, les dangers encourus ont mené de longues recherches et obtenu de multiples résultats, sans rien omettre, qui ont tout tenté et mis à la disposition de tous leur contribution à l'utilité de l'homme, aux nécessités de la vie, à une existence bonne et heureuse, à un loisir profitable, à la prospérité, à la bienséance des affaires aussi bien publiques que privées, à la connaissance des dieux célestes, à la crainte des dieux, au respect des normes religieuses !).

²⁰ *Ibid.*, II 51, p. 45 (c'est nous qui traduisons : Tu vois les vagabonds nus sous le ciel, couchés à même le sol : tu les méprises, les regardes de haut en bas tout comme la masse du vulgaire, et ressens de la répulsion).

²¹ L. B. DE ALBERTIS *Vita...*, cit., p. 72, r. 165.

philosophes *se reliquis esse hominibus in urbanitatis officio similes recusant* (refusent d'être similaires aux autres hommes concernant les devoirs civiques) est une forme exécrationnelle de *feritas atque immanitas*, un choix contraire à la civilisation qui les rend des êtres bestiaux. En conclusion, on ne peut que les laisser à la merci d'une vie *illeepidissima*, cohérente avec leur *invisa istiusmodi philosophandi ratio* (III 26).

Voilà le bilan dégoûté de Mercure le bien-pensant, dieu sociable et mondain, qui se débarrasse des philosophes (et des *errones*) comme marginaux dont il est impossible de partager les choix, qui sanctionne comme *furor* une existence considérée comme une série de privations et de mortifications, qui juge *illeepidissima* la vie fondée sur des critères qui ne peuvent que susciter l'hostilité, voire la haine. Il est probablement à rappeler que Lepidus, écrivain *outsider* incompris et dénigré, est un des masques d'Alberti dans les *Intercœnales*, et que c'est sous le nom de Lepidus qu'Alberti avait fait circuler la *Philodoxeos fabula* ; un autre marginal est Gelastus, qui pendant sa vie a appris uniquement à manier la plume (IV 33), alors qu'il aurait peut-être mieux fait de manier la rame de Caron pour tabasser ses faux amis et ses détracteurs (IV 56).

Il semblerait donc se dessiner une opposition absolue entre ceux qui sont intégrés et les marginaux, entre choix philosophiques austères et style de vie finalisés à eux-mêmes opposés à l'exercice des arts utiles à la collectivité dans le respect de la crainte de Dieu et du pouvoir constitué, avec un penchant pour les premiers, si n'intervenait pas, comme correctif salutaire et ironique, l'observation de Caron, à savoir que les philosophes affamés n'ont pas de temps pour les grandes spéculations, et qu'une vie de privations n'est pas du tout libre, mais tout au plus une forme de survie.

Quelle est alors la sagesse des philosophes, qui montrent de ne rien savoir même pas sur eux-mêmes²² ? La vie des philosophes et des *errones* a donc seulement en apparence des points de contact avec le style de vie des ordres mendiant et leur notion d'*usus pauper*, tandis qu'en réalité elle se configure comme délibérément antithétique à ceux-ci. En effet, la pauvreté volontaire choisie par les frères Mineurs si d'un côté s'oppose aux excès du luxe de la société marchande en pleine expansion tout comme à l'usage de la richesse pratiqué par les juifs et les usuriers – contre lesquels les Franciscains sont en première ligne lors des procès de l'Inquisition – , de l'autre elle suppose la communauté des chrétiens prêts à faire face aux nécessités économiques des frères grâce à un afflux constant de biens en nature ou en argent, que les frères Mineurs ne thésaurisent pas, mais qu'ils remettent en circulation, en favorisant ainsi « les échanges matériels et les relations économiques fondés, sous l'autorité de l'Eglise, sur la confiance réciproque dérivant de la communauté de foi »²³.

Communauté des fidèles et Franciscains se soutiennent réciproquement dans un contexte politiquement dynamique, en mesure d'exploiter les potentialités économiques offertes par une communauté religieuse qui a adopté un style de vie fondé sur le refus du *dominium* (possession, propriété) et du pouvoir :

²² L. B. ALBERTI *Momus*, éd. cit., IV 32.

²³ C. LENOBLE, *L'exercice de la pauvreté : économie et religion chez les Franciscains d'Avignon*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013, p. 44 : « [...] leur combat [scil. des Franciscains] contre ces usages de la richesse jugés dangereux pour la chrétienté et caractéristiques de l'infidélité ou de l'hérésie contribue aussi, de fait, à définir la communauté des fidèles comme un réseau d'échanges matériels et de relations économiques fondés, sous l'autorité de l'Eglise, sur la confiance réciproque dérivant de la communauté de foi ».

Par ailleurs, cette communauté d'intérêts repose sur la rencontre de conceptions et de situations économiques et politiques. La mendicité ne peut s'envisager que dans un milieu suffisamment riche et dynamique. Pauvreté volontaire et économie urbaine sont en quelque sorte indissociables, en « symbiose », pour reprendre une expression d'Attilio Bartoli-Langeli et Gian Paolo Bustreo²⁴.

Il s'agit donc d'une pauvreté volontaire et modérée, parfaitement maîtrisée par les frères Mineurs, non pas d'une privation absolue des moyens de subsistance. Elle s'oppose ainsi à la pauvreté involontaire des laïcs, laissés pour compte par la société chrétienne et les Franciscains eux-mêmes dans leur prédication. La réalisation du salut semble ne pouvoir faire abstraction des bonnes pratiques d'emploi et d'administration de la richesse en vue d'une utilité commune à laquelle les pauvres et les marginaux ne contribuent pas et dont partant ils ne reçoivent que les miettes²⁵.

Dans le *Momus* la pauvreté des *errones* et des philosophes est effectivement volontaire, mais en même temps elle ne calcule pas, n'est pas prévoyante, n'administre pas, n'accumule pas pour les jours difficiles, en se conformant ainsi, bien plus que la pauvreté franciscaine telle qu'elle avait évolué entre XIV^e et XV^e siècles, au précepte évangélique :

Nolite ergo solliciti esse dicentes : - Quid manducabimus ?, aut : - Quid bibemus ?, aut : - Quo operiemur ?. Hæc enim omnia gentes inquirunt ; scit enim Pater vester cælestis quia his omnibus indigetis. Quærite autem primum regnum Dei et iustitiam eius, et hæc omnia adicientur vobis. Nolite ergo esse solliciti in crastinum; crastinus enim dies sollicitus erit sibi ipse. Sufficit diei malitia sua²⁶.

Cependant, la pauvreté de ceux qui vivent jour après jour en attendant la générosité d'autrui ne contribue pas à la circulation et à la redistribution de la richesse, en brisant de la sorte le cercle vertueux de la sage administration, dont la retombée en termes de bénéfices fait rayonner la bienveillance de Dieu sur le marchand prudent et sur le frère mendiant qui remet quotidiennement en circulation la richesse. Aussi la marginalité des philosophes et des *errones* montre-t-elle les failles d'une société où la pauvreté est sanctifiée à condition qu'elle soit intégrée dans le système marchand, où la parcimonie et l'attention aux dépenses aussi sont une forme de pauvreté ou de privation en vue d'un bien supérieur. L'attention d'Alberti aux vagabonds et aux philosophes, des parasites de la société, n'est pas donc tant la proposition d'un modèle auquel Alberti lui-même souscrirait,²⁷ mais la représentation paradoxale d'une existence non dirigée par des objectifs immédiats et utilitaristes, révélant le hiatus entre la volonté humaine de construire, programmer, préserver et transmettre nos

²⁴ *Ibid.*, p. 50. Voir aussi A. BARTOLI-LANGELI, G. C. BUSTREO, *I documenti di contenuto economico negli archivi conventuali dei Minori e dei predicatori nel XIII e XIV secolo*, «L'economia dei conventi dei Frati Minori e Predicatori fino alla metà del Trecento», Atti del XXXI Convegno Internazionale ; Assisi, 9-11 ottobre 2003, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, 2004, p. 119-150.

²⁵ Cfr. C. LENOBLE, *L'exercice de la pauvreté : économie et religion chez les Franciscains d'Avignon...*, cit., p. 370-371.

²⁶ Mt. 6, 31-34 (c'est nous qui traduisons : Ne vous tracassez donc pas en disant : Qu'allons-nous manger ? Qu'allons-nous boire ? De quoi allons-nous nous habiller ? Ce sont là des choses dont les païens sont à la recherche. Votre Père céleste sait bien que vous avez besoin de tout cela. Cependant, cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice, et tout cela vous sera accordé par surcroît. Ne soyez donc pas soucieux du lendemain : demain sera soucieux de lui-même. A chaque jour suffit sa peine).

²⁷ Il est à rappeler qu'Alberti propose dans le *De re ædificatoria* de bâtir des maisons appropriées pour les pauvres et les vagabonds, lesquels peuvent être employés pour des activités utiles et ainsi intégrés dans la communauté. Voir L. B. ALBERTI, *L'architettura (De re ædificatoria)*, testo latino e traduzione a cura di Giovanni Orlandi, introduzione e note di Paolo Portoghesi, Milano, Il Polifilo, vol. I, V, 8, pp. 366-369.

propres biens, et les limites objectives que la durée de la vie et notre conditions existentielle nous imposent.

D'autre part, les philosophes affamés ne sont pas en mesure de penser : la marginalité de Gelastus garantit effectivement son indépendance, mais au prix de l'isolement, de l'exil volontaire, une autre des grandes thématiques albertiennes, depuis les *Intercænales* jusqu'au *Theogenius* et aux *Profugiorum ab ærumna*. Le modèle philosophique privilégiant l'isolement et l'exil semble désormais avoir épuisé ses possibilités dans le *Momus*, sans pour autant avoir composé avec le monde. Les considérations de Gelastus sur la patience (IV 57) et sur la vengeance non assouvie vis-à-vis d'Ænops (IV 56) sont les propos d'un mort qui se promène parmi les vivants, en obtenant seulement de les effrayer, non de dialoguer avec eux (IV 51).

La pauvreté que Gelastus a choisie comme emblème de sa condition de philosophe va donc de pair avec des options littéraires incompatibles dans le *Momus* avec tout engagement civique et politique et toute forme de foi religieuse :

Hisne credam qui asserant illud hominum genus fore sapientissimum quod litteras tractent, qui re ipsa sunt stultissimi²⁸ ?

se demande Mercure, persuadé que de tels gens en réalité se font du mal à eux-mêmes. Momus, d'ailleurs, une fois réintégré dans l'Olympe, affirme que les dieux, s'ils avaient été présents au discours d'un philosophe qui n'ait aussi bien leur existence que la Providence, auraient anéanti toute la race des écrivains et des philosophes, ainsi que tous leurs cénacles, livres et bibliothèques (II 91)²⁹. Si l'art de l'*erro* n'a besoin d'aucun apprentissage, elle a cependant en commun avec la vie de l'intellectuel le détachement des événements contingents et un scepticisme radical, si bien que Jupiter, courroucé et envieux, demande à Momus s'il ne faut pas soupçonner qu'il dépasse la béatitude divine (II 60).

Tandis que l'*erro* ne s'inquiète pas des événements historiques qui l'entourent et ne veut pas se rendre utile à ses concitoyens, jusqu'à dissiper le temps, dont la sage répartition était un des piliers du *De familia*, le philosophe ne semble pas se proposer aucune utilité publique et ses discours ne semblent pouvoir enseigner quoi que ce soit à personne, comme Caron ne manque pas d'observer :

Et flores - inquit - quidem negligitis : saxa admirabimur ? In flore ad venustatem, ad gratiam omnia conveniunt. In his hominum operibus nihil invenies dignum admiratione præter id, ut vituperes tantorum laborum tam stultam profusionem. Dehinc tu, o - inquit - philosophe, principio ex te fieri certior volo, quandoquidem, ut prædicas, multa hoc loco quæ ad vitam bene degendam faciant in medium afferuntur, cuiusmodi ea commodent. Maioribusne natu ? Stultum si eos aggrediantur commonefacere, qui didicerint usu quæ conferant. An adolescentibus ? Ineptum eos velle dictis regere, qui non auscultent³⁰ !

²⁸ L. B. ALBERTI *Momus*, éd. cit., III 26, p. 73 (c'est nous qui traduisons : Devrais-je croire ceux qui disent que cette espèce d'hommes est très savante puisqu'elle cultive les lettres, alors qu'en réalité elle est tout à fait insensée ?).

²⁹ Cependant, Momus semble ici jouer parfaitement son rôle de dissimulateur. Le seul qui prend la défense des philosophes est Hercule, parce que c'est grâce à eux que la vénération des dieux subsiste (II, 95 s.), mais son discours semble supposer une arrière-pensée. Hercule est devenu dieu depuis peu de temps, et doit afficher les bonnes dispositions des philosophes vis-à-vis des dieux, leur effort de garder en vie le culte divin parmi les hommes, qui ne méritent pas la haine que Momus paraît vouloir susciter contre eux (II 96-97).

³⁰ L. B. ALBERTI *Momus*, éd. cit., IV 48, p. 102 (c'est nous qui traduisons : Vous négligez les fleurs. Devrions-nous admirer les pierres ? Tout dans la fleur concourt à la grâce et à la beauté. Dans ces œuvres humaines on ne trouve rien de digne d'admiration hormis la sotte profusion de tant d'efforts, qu'on ne peut que blâmer. Je veux

Comme les dieux de l'Olympe, les hommes aussi bâtissent nombre d'œuvres surchargées d'ornements excessifs et ne savent pas imiter la grâce sobre d'une fleur : quelle peut être alors la fonction du philosophe qui n'a rien à apprendre à ceux à qui l'expérience, l'*usus*, encore une fois, a déjà appris ce qui est convenable (pas nécessairement ce qui est bon), et ne peut enseigner à ceux qui, trop jeunes pour avoir acquis l'*usus*, sont insensibles à la force persuasive du logos ? L'impossibilité de transmettre son savoir semble donc décréter l'impuissance des philosophes, métaphoriquement, et non seulement, symbolisée par l'incapacité de Gelastus à réagir au lynchage auquel Œnops et les comédiens soumettent lui-même et Caron (IV 52).

La seule leçon que les philosophes semblent pouvoir donner découle encore une fois de l'*usus* : il s'agit de l'adaptation de son comportement face aux individus, qui peuvent susciter le rire, contrairement à la foule des hommes qui suscite le respect lorsqu'elle est réunie dans le théâtre, dont la fonction pédagogique semble répondre à la volonté divine par l'intermédiaire des poètes qui probablement savent enseigner aux hommes ce qu'aux philosophes n'est pas permis de transmettre³¹.

Cette différence d'attitude vis-à-vis des individus et de la foule, qui s'apprend avec l'expérience (*usus*), va de pair avec l'attitude vis-à-vis des simulacres des dieux : on peut en rire en privé, mais on les vénère en public appliquant ainsi un double code de comportement (IV 49). L'ambiguïté de ce passage, qui établit un parallèle inquiétant d'une part entre les hommes et les dieux et, d'autre part, entre la double attitude du philosophe vis-à-vis des uns et des autres en fonction du contexte, nous renvoie à l'oscillation non résolue entre la philosophie individualiste de l'*erro*, qui sait que tout est vanité, et qui dans son for intérieur nie l'existence des dieux ou, à tout le moins, leur providence, et l'impulsion du philosophe à participer à un projet d'utilité générale tout en subissant les conséquences de sa générosité³².

tout d'abord savoir de toi, ô philosophe, puisque, comme tu l'affirmes, ici on met à la disposition de tous beaucoup de connaissances permettant de bien passer sa vie, à qui ces notions sont profitables. Aux adultes ? Il est stupide prétendre de dispenser des leçons à ceux qui ont appris grâce à l'expérience [de la vie] ce qui convient ! Aux jeunes ? Il est insensé de vouloir diriger par les mots ceux qui n'écoutent pas !).

³¹ Le rapprochement entre la philosophie et le théâtre, plus précisément entre la philosophie et la comédie, pourrait avoir été suggéré à Alberti encore une fois par Lucien, qui dans les *Ἀναβιοῦντες ἢ Ἀλιεύς* (*Piscator seu reviviscentes*) représente Philosophie en train de réprimander les philosophes en colère parce que Parrhèsiadès (Lucien lui-même) les a vendus aux enchères dans la *Vitarum auctio* et en a parlé de manière irrévérente, tandis que Philosophie, malgré les mauvais tours de Comédie, a toujours considéré celle-ci comme une amie (*Piscator seu reviviscentes*, 14). Il n'est peut-être pas un hasard si Œnops est en même temps philosophe et acteur (L. B. ALBERTI *Momus*, éd. cit., IV 12), bien qu'il s'agisse d'un des personnages sur lequel le jugement négatif d'Alberti pèse le plus lourdement, mais il est aussi celui qui tente de raviver la vénération des statues des dieux, en reconnaissant ainsi la fonction sociale du culte. On peut lire les considérations de Philosophie in *Piscator*, LUCIEN, *Œuvres...*, vol. IV, opuscules 26-29, éd. cit., pp. 126-190 : 142.

³² L. B. ALBERTI *Momus*, éd. cit., IV 49, p. 102 : « - [...] quæ tamen ab poeta cum voluptate audias, ea capias facilius, imbues plenius, servabis firmitus. Quod si præterea videris hosce gradus consensu tantorum virorum oppletos, neque ineptum opus dicas neque una interesse pigeat. Et profecto, uti aiunt, non sine deo tam multi coeunt, quando usu invenias ut quos singulos flocci penderis, si coierint venereris et præ reverentia obmutescas. Tum Charon, ad unas atque alteras deorum statuas versus, - Dic, Gelaste, - inquit - ne tu hos singulos flocci pendis, aut si coierint venererere ? Tum Gelastus subridens : - Solus si essem fortassis riderem, plures si adessent alii venererere » (c'est nous qui traduisons : Ce qu'on écoute avec plaisir de la bouche d'un poète, on le comprend et on le retient plus facilement et pleinement, on le conserve plus stablement. Et si tu verras ces gradins remplis d'hommes excellents, tu ne diras pas que la pièce est fade et il ne te déplaira pas d'être intervenu. Certes, comme on le dit, tous ces gens ne se réunissent pas sans la volonté divine : l'expérience t'apprendra à montrer du respect vis-à-vis de ceux pour lesquels tu ne ressens pas de l'estime individuellement, au moment où ils se réunissent, et à te taire par révérence. Alors Caron, en se tournant tantôt vers l'une tantôt vers l'autre statue des dieux ; - Dis-

Conscient de l'absurdité de s'adresser à la divinité pour obtenir sa bienveillance, Gelastus est toutefois également conscient de l'importance sociale de la religion, de son impact collectif, et en même temps de l'absence d'un plan divin pour le salut de l'humanité. Cette conscience apparente le rire de Gelastus au rire de Démocrite.

Comment ne pas rire, en effet, ou du moins sourire, de ces divinités si indifférentes au destin humain, qu'elles doivent se frotter les yeux avec les oignons pour arriver à pleurer sur la destruction du monde (III 53) ? Si égocentriques qu'elles en arrivent à comparer le contretemps insignifiant de l'interruption du banquet, lorsque l'arc de Junon s'effondre, aux maux qui accablent l'humanité (II 103) ? Si naïfs, qu'elles veulent refaire le monde en suivant les avis des philosophes, les plus ineptes (et donc les plus raisonnables) parmi les savants ? si hyperactives, qu'elles ressemblent aux hommes mêmes qu'ils voudraient gouverner et qui au contraire échappent à leur contrôle ? Si symétriquement similaires aux hommes dans les désirs vains et les vanités ridicules de leur *small world*³³ ? A cette complémentarité entre dieux et hommes dans le *Momus* on pourrait alors appliquer le paradoxe d'Héraclite dans la *Vitarum auctio* :

Ἀγοράστης. τί δὲ ἄνθρωποι ;
Ἡράκλειτος. θεοὶ θνητοί.
Ἀγοράστης ; τί δὲ θεοί ;
Ἡράκλειτος. ἄνθρωποι ἀθάνατοι³⁴.

et peut-être justement pour cette raison d'autant plus malheureux que nous.

DONATELLA BISCONTI
Université Clermont-Auvergne

IHRIM (Institut d'Histoire et des Représentations des Idées dans les Modernités)

moi, Gelastus, ces gens-là tu les méprises chacun individuellement, et tu les vénères s'ils sont réunis ? Et Gelastus en souriant : - Si j'étais seul, probablement je rigolerais, mais si beaucoup étaient présents, je les vénèrerais).

³³ Nous faisons évidemment référence à D. LODGE, *Small World : an Academic Romance*, London, Penguin Books, 1984.

³⁴ *Vitarum auctio* 14 (c'est nous qui traduisons : Acheteur. Que sont donc les hommes ? Héraclite. Des divinités mortelles. Acheteur. Et les divinités ? Héraclite. Des hommes immortels).